

Melancholie im Mittelalter – Eine antike Tradition als Vorentwurf der Moderne

Daria Norma Jansen

Abstract:

Um die verschiedenen Bedeutungsnuancen mittelalterlicher Melancholie fassen zu können, ist ein Blick in die antike Tradition der Humoralpathologie ebenso unerlässlich wie ein Ausblick in den Geniediskurs der Renaissance.

In der antiken Humoralpathologie werden Krankheiten auf ein Ungleichgewicht (*dyskrasia*) im Zusammenspiel der vier Säfte (Blut, Schleim, gelbe Galle, schwarze Galle) zurückgeführt. Ein Übermaß an schwarzer Galle (*μελαγχολία*) gilt dabei als Ursache melancholischer Erkrankungen, die extreme psychische und physische Ausprägungen annehmen können. Durch die konträren Eigenschaften der schwarzen Galle (heiß und kalt) werden Lähmungserscheinungen und mentale Abstumpfung ebenso mit Melancholie assoziiert wie außergewöhnliche körperliche und geistige Leistungsfähigkeit. In diesem Spannungsfeld verortet Theophrast den Melancholiker in aristotelischer Tradition zwischen Wahnsinn und Genialität.

Mit dem Übergang der Spätantike zum beginnenden Mittelalter lassen sich drei Entwicklungslinien des Melancholiebegriffs nachzeichnen: (1) In der Humoralpathologie wird die Melancholie zum Sammelbecken unterschiedlichster Wahnvorstellungen und ist eng mit der krankhaften Liebe (*amor hereos*) verbunden. Prävention und Therapie verspricht eine gute Lebensführung unter Beachtung der *sex res non naturales*. (2) Im Kontext der Temperamentenlehre, die im 12. und 13. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung gewinnt, wird die Melancholie zu einer Charaktereigenschaft. Diese Entwicklung hin zu einem Wesensmerkmal löst die Melancholie von ihrer pathologischen Bedeutungsebene ab; versagt ihr somit aber den Zugang zum Außergewöhnlichen. Die Exorbitanz des melancholischen Genies tritt dadurch im Mittelalter in den Hintergrund. (3) In der Astrologie wird die Melancholie mit den Einflüssen Saturns assoziiert. Melancholie oszilliert hier zwischen den widersprüchlichen Zuschreibungen der Götter-Trias Saturn, Chronos und Kronos. Die melancholische Konstitution des Einzelnen tritt hier aus dem Bereich individueller Lebensführung auf die Ebene eines kosmologischen Fatums.

Parallel zur Melancholie steht im Mittelalter der Begriff der Acedia, der durch den Kirchenvater Johannes Cassianus in den Kanon der Todsünden aufgenommen wird. Diese Mönchskrankheit, die sich bereits in den Aufzeichnungen urchristlicher Eremiten finden lässt, äußert sich als Widerwillen (*taedium*) gegen Pflichterfüllung und lähmende Schläffheit (*torpor*) zur Mittagszeit. Thomas von Aquin und Hildegard von Bingen analysieren das Leiden der Acedia als Müdigkeit der Seele und Schuldigwerden des Herzens. Anders als die äußerliche Symptomatik der Melancholie bezeichnet die Acedia einen inneren Kampf der Seele angesichts der, dem menschlichen Verstehen unzugänglichen, Geheimnisse Gottes. In der scholastischen Tradition des Mittelalters wird dieses Abfallen von der Sorge um Gott aber zugleich zum Ausgangspunkt einer Erprobung und Erneuerung der Seele. Das stagnierende Moment niederschmetternder Traurigkeit gewinnt dadurch ein produktives Element. Dieses dialektische Potential verleiht der Acedia eine spirituelle Implikation und bietet nachneuzeitlicher Philosophie des 17. bis 20. Jahrhunderts vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten (s. Pascal, Flaubert, Kierkegaard, Heidegger).

Im Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts wird der Begriff der Acedia zunächst durch die allgemeine Abwertung der Kirchenväter zurückgedrängt. Stattdessen rekurriert die Renaissance auf die antike Vorstellung des melancholischen Genies, die durch Marsilio Ficino prominent mit der astrologischen Konnotation des Saturns verbunden wird. Der Melancholiker des ausgehenden 15. Jahrhunderts steht somit erneut an der Kipfstelle zwischen krankhaftem Wahnsinn und herausragendem Intellekt.

Die, die Öffentlichkeit in Staunen versetzende, körperliche und geistige Exorbitanz, mit der Melancholie in Antike und Renaissance assoziiert wird, ist nur schwer mit dem heute dominierenden Bild des verschlossenen, in sich gekehrten Melancholikers zu vereinbaren. Die isolierende Innerlichkeit des modernen Melancholikers und dessen Nähe zum Krankheitsbild der Depression scheinen dabei eher Parallelen zu Bedeutungsvarianten der Acedia aufzuweisen und lassen somit die langzeitliche Wirkung eines mittelalterlichen Vorstellungsgehalts vermuten.

Die Entwicklungslinien der Melancholie können im Folgenden nur sehr gerafft dargestellt werden. Dieser Fokus auf grundlegende Linien soll aber keine gradlinige historische Entwicklung suggerieren, da sich das Phänomen der Melancholie gerade durch die Überschneidungen verschiedener kultureller, theologischer und sozialer Diskurszusammenhänge und die daraus resultierende Gleichzeitigkeit verschiedenartiger Melancholietypen bestimmt.

Inhalt

Melancholie im Mittelalter – Eine antike Tradition als Vorentwurf der Moderne	1
1. Humoralpathologie – eine antike Tradition	3
1.1 Die Sonderstellung der schwarzen Galle	6
2. Der Melancholiker als Genie – Aristoteles/Theophrast	8
3. Mittelalterliche Melancholie als Sammelbegriff für Wahnvorstellungen	10
4. Entwicklung des melancholischen Temperaments im Mittelalter	13
5. Melancholie in der mittelalterlichen Astrologie	15
6. Acedia – Entwurf einer Innerlichkeit	16
6.1 Acedia - Dämonische Überwältigung oder Sünde?	19
6.2 Acedia und Melancholie – ein spannungsgeladenes Verhältnis	21
7. Die Renaissance – Melancholie und Intellekt.....	23
8. Die neue Exorbitanz – ein Ausblick	25
Literaturverzeichnis	27

1. Humoralpathologie – eine antike Tradition

Mit einem Krankheitsbegriff, der nicht länger totalisierend, sondern dynamisch und lokal verstanden wird, entwickelt die Humoralpathologie eine Distanz zum Numinosen und bildet Assoziationsmechanismen zwischen Symptomatik, menschlicher Konstitution und Umwelt aus. Dabei steht ein ursprüngliches naturwissenschaftliches Bestreben im Zentrum dieser Medizin: die Suche nach einem rationalen Verständnis und das Durchdringen kausaler Ursache-Wirkung-Beziehungen. Silke Esterl erkennt in der mit dem Corpus Hippocraticum gebildeten Schule das „Bestreben, über die Nosologie hinaus zu einer Ätiologie, also einer Ursachenbestimmung, zu kommen.“¹

Für die Beschreibung und Therapie geistiger Erkrankungen bietet die Humoralpathologie einen Raum außerhalb theologischer Praktiken, indem eine direkte Verbindung zwischen Seele und Körper fokussiert wurde. Die Humoralpathologie lässt sich damit als einen frühen Versuch verstehen, seelische Störungen mit empirisch nachvollziehbaren Termini zu beschreiben und kausal auf überschaubare Ursachen zurückzuführen, um ihnen dadurch „einen Teil ihres Schreckens und ihrer Unberechenbarkeit“² zu nehmen. Indem psychische Erkrankungen zu medizinischen Phänomenen erhoben – und somit dem Kompetenzbereich der Ärzte und nicht länger den Priestern oder Magiern zugeordnet – werden, vollzieht sich eine elementare, trennscharfe Abgrenzung der Disziplinen: „In seinem Buch *Über die heilige Erkrankung [de morbo sacro]* vollzieht Hippokrates deshalb nicht nur eine Trennung zwischen Beobachtung und Aberglaube, sondern auch eine zwischen Medizin, Philosophie und Theologie, dem Glauben und dem Wissen.“³

Die Denkrichtung der hippokratischen Medizin von einer deskriptiven Nosologie zu einer interpretierenden Ätiologie gelingt über die Etablierung eines theoretischen Systems, der Elemente- und Säftelehre, die den Rahmen markiert, innerhalb dessen Diagnose und Therapie praktiziert werden können. Die Säftelehre postuliert die Vorstellung, dass die Gesundheit des Menschen auf einem Gleichgewicht (*eukrasia*) der Mischung (*krasis*) der vier *humores* (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) basiere. Mit einer Störung dieses Gleichgewichts entstehe ein Missverhältnis dieser Säfte (*dyskrasia*), was als Ursache für die Ausprägung seelischer und körperlicher Krankheiten verstanden wird⁴.

In dem Text *De natura hominis* (‘Über die Natur des Menschen’, ca. 400 v. Chr.), der wahrscheinlich von Polybos stammt, wird die idealtypische Vorstellung der *eukrasia* anschaulich beschrieben: „Am gesundesten ist der Mensch dann, wenn ihre gegenseitige Mischung, Wirkung und Menge ausgewogen und wenn sie am innigsten verbunden sind, krank aber, wenn einer der Säfte in zu großer oder zu geringer Menge vorhanden ist oder sich im Körper absondert und nicht mit allen vermengt ist.“⁵ In der hippokratischen Lehre entsprechen die vier Körpersäfte den „kosmischen Elementen und Perioden, sie

¹ Esterl, Silke: Die Geschichte der Traurigkeit. Zum sozialen Wandel der Depression. Marburg 2015, S. 94.

² ebd., S. 92.

³ ebd., S. 96.

⁴ vgl. Haage, Bernhard D: ‚Amor hereos‘ als medizinischer Terminus technicus in der Antike und im Mittelalter. Tübingen 1990, S. 43.

⁵ Polybos: De natura hominis. Über die Natur des Menschen. In: Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche. Hrsg. von Walter Müri, München 1962, S. 191. Müri beschreibt die Schrift ‚Über die Natur des Menschen‘ als „die ‚Urschrift‘ der systematisierten, auf der Vierzahl aufbauenden Humoralpathologie (vgl. Müri 1962, Anmerkung S. 474). Siehe hierzu auch: Haage 1990, S. 43; Huldrych M. Koelbing: Die ärztliche Therapie: Grundzüge ihrer Geschichte. Darmstadt 1985, S. 15; Flashar; Hellmut: Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin 1966, S. 39-40.

beherrschten das ganze Sein und Verhalten des Menschen“⁶ und können in ihrer Zusammenstellung je nach Jahreszeit schwanken (so dominiert die schwarze Galle zum Beispiel im Herbst, während ihr der Winter unlieb und der Frühling feindlich⁷). Extreme Abweichungen vom Gleichgewicht dieser Säfte führen dabei zu pathologischen Veränderungen des menschlichen Organismus‘ und können psychische und physische Krankheiten auslösen.

Die Verehrung der Vierzahl und die Vorstellung, dass eine krankhafte Veränderung aus der Störung einer Gleichgewichtslage erwachse, lassen sich auf einen pythagoräischen Ursprung zurückführen.

Alkmaion von Kroton, ein pythagoräischer Arzt, der um 500 v. Chr. gelebt hat, erklärt, ‚die Gesundheit werde durch das gleiche Recht (ἰσονομία) der Kräfte (δυνάμειζ) erhalten [...]. Die ‚Alleinherrschaft‘ (μοναρχία) einer unter ihnen sei die Ursache der Krankheit‘; und er faßt den Begriff der Gesundheit in die Formel der ‚gleichmäßigen Mischung der Qualitäten‘ (σύμμετροζ τῶν ποιῶν ἡρᾶσιζ) zusammen.⁸

Und auch wenn die Pythagoräer die Vier-Säfte-Lehre nicht selbst entwickelten, „bereiteten sie den Boden dafür, indem sie eine Reihe tetradischer Zuordnungen⁹ aufstellten [so z.B. [...] Feuer, Wasser, Luft und Erde; Frühling, Sommer, Herbst und Winter], in deren System die vier Säfte späterhin eintreten konnten.“¹⁰ Empedokles erweitert das vollkommene Zahlensystem der Pythagoräer um den semantischen Gehalt einer kosmischen Elementenlehre¹¹. Mit Blick auf die pythagoräische Tradition postuliert Empedokles eine Beziehung zwischen den Naturstoffen und der Dynamik der Jahreszeiten. Bei Empedokles lassen sich an dieser Stelle Gedanken der älteren Naturphilosophen, wie Thales oder Anaximenes, wiederfinden, die alles Sein und alles Stoffliche auf ein einziges Urelement zurückführen. Dieses Postulat der Einheit verbindet Empedokles mit dem System der Vielheit der Pythagoräer und gelangt dabei zu einer Elementen-Lehre, „die die ‚vier Wurzeln des Alls‘ [mit] vier [...] kosmischen Grundwesen gleichsetzte: Sonne, Erde, Himmel, Meer“¹². Über Philiston wird dieses Konzept um „den Gedanken [ergänzt, dass] jedes dieser Elemente eine bestimmte Qualität (δύναμιζ) besitze: ‚zum Feuer gehört Hitze, zur Luft Kälte, zum Wasser das Feuchte und zur Erde das Trockene‘.“¹³ Durch diese Verbindung tritt die Empedokleische Elementenlehre in Einklang mit einer Qualitätenlehre – „mit dem Erfolg, daß die Elemente ihre starre Stofflichkeit verl[ie]ren“¹⁴. Empedokles betont neben Verteilung und Mischung auch die Bedeutung eines ausgewogenen Mengen- und Größenverhältnisses. Erst eine vollkommene Mischung ergebe den Menschen, „der den größten Verstand und die schärfsten Sinne besitzt[e]“¹⁵.

⁶ Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz: Die Lehre von den „quattuor humores“. Nach der Übersetzung von Christa Buschendorf. In: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. Hier: S. 30.

⁷ vgl. ebd., S. 30.

⁸ ebd., S. 32.

⁹ Die Verehrung der Zahl hat in der pythagoräischen Philosophie ihren wohl monumentalsten Ausdruck gefunden. Die Pythagoräer maßen der Vierzahl im Besonderen eine zentrale Bedeutung zu. „Sie schworen ‚bei der Vierzahl, die die Quelle und Wurzel der ewigen Physis inne hat‘, und nicht nur die Natur im allgemeinen, sondern auch der vernunftbegabte Mensch im besonderen schien ihnen von vier Prinzipien beherrscht zu werden, die man in Gehirn, Herz, Nabel und Phallus lokalisierte. Selbst die Seele betrachteten sie später als Vierheit, die Geist, Verstand, Meinung und Wahrnehmung [νοῦζ, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησιζ] umfaßte“ (Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 32).

¹⁰ ebd., S. 32.

¹¹ vgl. ebd., S. 33.

¹² ebd., S. 34. *Anmerkung:* Empedokles bezeichnet diese Elemente noch als „ῥιζώματα [Wurzeln], seit Demokrit [werden diese] στοιχεῖα [Elemente]“ genannt (vgl. hierzu: Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 33-34).

¹³ ebd., S. 35-36.

¹⁴ ebd., S. 36. *Anmerkung:* Zudem erlaubt der Begriff der Qualitäten, die spezifische Beschaffenheit des Menschen näher zu bestimmen, indem bestimmte reale Stoffe im menschlichen Körper mit den „Elementen und Qualitäten“ in Beziehung gesetzt werden (vgl. hierzu: Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 33).

¹⁵ ebd., S. 34.

Dieses ideengeschichtliche Kompendium fließt in Polybos' *De natura hominis* zu der eigentlichen Vier-Säfte-Lehre zusammen. Es gelingt, die „rein medizinische Säftelehre und eine allgemein-kosmologische [...] Spekulation in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.“¹⁶

Obwohl sie später fast kanonisch werden sollte, konnte sie [die Vier-Säfte-Lehre] zunächst nur mit Hilfe zweier recht zweifelhafter Annahmen aufgestellt werden. Zum einen mußte das Blut in das System integriert werden, obgleich es kein überschüssiger Saft ist, und zum anderen war es notwendig, die Galle, die bisher entweder als einziger Saft aufgefaßt oder aber in unzählige Unterarten gespalten wurde, in zwei selbstständige ‚humores‘, die gelbe Galle (χολήξανθή) und die schwarze Galle (μέλαιναχολή = μελαγχολία) aufzuteilen.¹⁷

Polybos versteht das Gleichgewichtsideal der *eukrasia* als Basis der menschlichen Gesundheit¹⁸. Die Absonderung oder ‚Alleinherrschaft‘ eines der Säfte stört die versierte Harmonie und führt somit zu einer Erkrankung des Organismus: „Wenn einer davon sich absondert und für sich allein bleibt, muß nicht nur die Stelle, die er leer läßt, krank werden, sondern auch diejenige, wo er hinfließt und sich ansammelt, weil die Überfüllung Schmerz und Beschwerde verursacht.“¹⁹ In diesem Wirkzusammenhang zwischen Gesundheit und Krankheit steht auch die humorale Therapie, die das Ziel verfolgt, die Körpersäfte wieder in ein harmonisches Gleichgewicht zurückzuführen, indem überschüssige, krankmachende Säfte aus dem Organismus entfernt werden. „Dies erfolgt z.B. mithilfe von Brechmitteln, Aderlässen, Blutegeln, Brandgeschwüren zur Erzeugung von Heilfieber.“²⁰ Präventiv soll eine gesunde Diätetik dazu beitragen, dass das Gleichgewicht der Säfte bestmöglich unterstützt wird.

In dieser Form gewinnt die Vier-Säfte-Lehre eine weitreichende medizinische und naturphilosophische Bedeutung. Im 2. Jahrhundert n. Chr. knüpft der Eklektiker Galen explizit an die hippokratischen Schriften an und etabliert „die Säftelehre“²¹, also den Urbestand der hippokratischen Medizin²², als einen zentralen Bestandteil kanonischer Lehre, der bis zu den Naturphilosophen des Mittelalters in dieser Form Gültigkeit behalten sollte.

Klibansky, Panofsky und Saxl führen den beispiellosen Siegeszug der Vier-Säfte-Lehre auf drei zentrale (spezifisch griechische) Wirkmechanismen zurück: (1) Die Suche nach Ur-Elementen oder Ur-Qualitäten, die sich in einem mikrokosmisch-makrokosmischen Verhältnis eindeutig bestimmen und verorten lassen, (2) das Bestreben, diese Struktur auf seelische und körperliche Erscheinungsformen

¹⁶ Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 38.

¹⁷ ebd., S. 38.

¹⁸ vgl. Haage 1990, S. 43. Neben dieser Empedokleisch-Hippokratischen Tradition lassen sich hier auch Parallelen zu der Mesotes-Konzeption bei Aristoteles erkennen, die den Grundgedanken der Harmonie zum erstrebenswerten, maßvollen Handeln erhebt. Für die Tradierung der Säftelehre im frühen Mittelalter gewinnt insbesondere diese Analogie zur aristotelischen Theorie an Bedeutung, die mit einer idealtypischen stoischen Ausgewogenheit in Verbindung gesetzt wird.

¹⁹ Polybos: *De natura hominis*. Über die Natur des Menschen. In: *Der Arzt im Altertum*. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche. Hrsg. von Walter Müri, München 1962, S. 192-193. Siehe hierzu auch: Haage 1990, S. 43 und Koelbing 1985, S. 15.

²⁰ Esterl 2015, S. 95.

²¹ Demont arbeitet hier auch Abweichungen im Diskurs heraus: „Doch die Humoralpathologie stieß auch auf Widerspruch. So vertrat Ephesus die Auffassung, die ‚schwarzen Gallensäfte‘ seien die Folge und nicht die Ursache der Krankheit. In seiner Schrift *De atra bile* [...] musste Galen seine Theorie, der zufolge die schwarze Galle als einer der vier Körpersäfte naturgegeben auch im Körper des Gesunden vorhanden ist, noch verteidigen, und das vor allem gegen die Anhänger des Erasistratos.“ (Demont, Paul: *Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament*. In: *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*; zu Ehren von Raymond Klibansky (Hrsg.: Jean Clair). Ostfildern-Ruit 2005, S. 37)

²² Esterl 2015, S. 101.

zu beziehen und diese in ein numerisch-stabiles System einzubetten, (3) die Einordnung dieser Lehre in ein übergeordnetes (auch ästhetisches) System der Harmonie und Symmetrie²³.

1.1 Die Sonderstellung der schwarzen Galle

Die Begriffe *cholé* (Galle) und *cholos* (Wut, Zorn) sind im Griechischen eng verwandte Wörter. Das Verb *mèlancholan* geht aber über den Bedeutungsumfang des einfachen Verbs *cholan* („schlecht gelaunt sein“, „aufbrausen“ und ganz allgemein „verrückt sein“) hinaus. Es verbindet diesen aufbrausenden, wahnsinnigen Zorn mit der Farbe Schwarz [*melas*] und dadurch – ganz metaphorisch – mit einer dunklen Gemütsverfassung. Dieses Bild hat sich in einer französischen Redewendung bis heute erhalten: *avoir les idées noires* (trüben Gedanken nachhängen)²⁴. Die Verbindung zwischen Galle und Wahnsinn gehört bereits vor der Erwähnung der schwarzen Galle in der *Natur des Menschen* zum populären Wissen, das sich auch in der attischen Umgangssprache widerspiegelt. Belege dazu finden sich unter anderem bei Aristophanes, Platon und Menander²⁵:

In den *Wolken des Aristophanes* [also 423] schilt Pheidippides seinen Sohn, der dem Vater eben die neueste Weisheit des Sokrates und Chairephon, die Ersetzung des Zeus durch den Dinos, weitergegeben hat: „So weit bist du in deiner Verrücktheit gekommen, daß du den Männern glaubst, welche an der Galle leiden.“²⁶

Die schwarze Galle stellt „man sich als zähen, klebrigen, nach der Erhitzung teerähnlichen Stoff von widerwärtigem Geruch“²⁷ vor, dessen Dämpfe das Gehirn befallen und den Verstand vernebeln können. Diese Beschreibungen wurden durch die Beobachtung erklärt, „dass Kranke bisweilen schwarze Ausscheidungen [Kot, Urin, Erbrochenes] haben“²⁸, lassen sich aber nicht in eine stimmige medizinische Symptomatik einordnen und basieren auf singulären Befunden. Die Verfärbungen wurden als das Bestreben des Körpers gedeutet, die überschüssige schwarze Galle aus dem Mechanismus zu entfernen.

Ein Überschuss an schwarzer Galle führt dabei zu einer Vielfalt der der Melancholie zugeschriebenen Wirkungen: „Sie wird zugleich für Niedergeschlagenheit und Tobsucht, Trübsinn und Raserei, Hautkrankheiten und Epilepsie verantwortlich gemacht.“²⁹ Nicht nur körperliche Krankheiten, sondern auch schwere geistige Störungen, wie Wahnsinn und Demenz, werden in der hippokratischen Tradition mit der schwarzen Galle und der krankhaften Melancholie³⁰ assoziiert. „So vermischen sich

²³ Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 31.

²⁴ vgl. Demont 2005, S. 34.

²⁵ vgl. Müri, Walter: Melancholie und schwarze Galle. In: *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft* 10 (1953) Heft 1. Hier: S. 34-35.

²⁶ ebd., S. 34.

²⁷ Heidbrink, Ludger: *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*. München 1994. Hier: S. 26.

²⁸ Haage 1990, S.42, siehe auch: Esterl 2015, S. 98.

²⁹ Heidbrink, 1994, S. 25; siehe auch: Esterl 2015, S. 98.

³⁰ Der erste dokumentierte Beleg für das Wort Melancholie bzw. Schwarzgalligkeit findet sich in der Schrift *Über Luft, Wasser und Ortsanlagen* (5. Jahrhundert v.Chr.), die im *Corpus Hippocraticum* überliefert wird und den Einfluss des Klimas auf den Körper untersucht: „Wenn auf einen rauhen und im Zeichnen des Nordwinds stehenden Sommer ein ebenfalls im Zeichen des Nordwinds stehender und trockener Herbst folgt, so ist dies nützlich für die Schleimtypen [...] und die feuchten Naturen [...], aber sehr schädlich für die Galletypen [...], denn diese werden zu stark ausgetrocknet, bekommen trockene Augenentzündungen, heftige und langwierige Fieber, einige sogar Melancholien [...]. Die Begründung ist folgende: Das Feuchte und Wässerige der Galle wird ausgetrocknet und aufgezehrt, das Dicke und Beißende bleibt zurück.“ (zitiert nach Flashar 1966, S. 21-22; siehe dazu auch: Walther, Lutz: Einleitung zu: Melancholie. In: *Melancholie* (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999, S. 12-13) Die Melancholie tritt hier als eine Krankheit in Erscheinung, die unter bestimmten klimatischen Bedingungen auftritt und eine Bedrohung für den „trockenen Galletypen“ darstellt.

allgemeinsprachliche Verwendungen im Sinne von ‚wahnsinnig sein‘ und medizinische Fachterminologie [„am Krankheitsbild der Melancholie leiden“]³¹.

Die Schwere dieser körperlichen Reaktionen scheint bereits in der Konzeption der schwarzen Galle angelegt zu sein. Die schwarze Galle weckt durch ihre farbliche Konnotation die Assoziation einer „Entartung der gelben Galle oder auch des Blutes“³² und büßt diese dunkle, krankhafte Bedeutungsnuance nie ganz ein. Anders als die anderen Säfte – Blut, Phlegma und auch die gelbe Galle, die konkret und augenfällig am Körper nachgewiesen werden können – verbleibt die schwarze Galle notwendigerweise im metaphorischen Bereich. Silke Esterl und Jean Starobinski nennen die schwarze Galle sogar eine „fiktive Substanz“³³. Dieser bildhafte Charakter der schwarzen Galle scheint auch ihre Nähe zu seelischen und psychischen Erkrankungen zu erklären, die in der menschlichen Vorstellung immer in inszenierter Bildlichkeit verbleiben müssen, da sie sich sonst unserer Vorstellungskraft entziehen. Starobinski erkennt in der schwarzen Galle und der Melancholie einen Bruch im naturwissenschaftlichen Bestreben der Humoralpathologie und das Verweilen im Numinosen: „Man ist nicht mehr vom Übernatürlichen besessen, sondern wird von einer materiellen Substanz des eigenen Inneren blockiert; der göttliche Parasitismus wird durch einen humoralen Parasitismus ersetzt: Etwas in uns wendet sich gegen uns.“³⁴ Auch die Adaptionen von melancholischem Wahnsinn in der antiken Literatur deuten auf eine solche Nähe zwischen Melancholie und Mythos hin:

Aretäus aus Kappadokien ging in seiner Beschreibung der, durch die schwarze Galle verursachten, Krankheiten sogar bis zur *Ilias* zurück. Der heftige Zorn, den Agamemnon gegen Achill empfindet, kann, auch wenn es in dem Text [nicht] um schwarze Galle [...] geht, so, wie ihn Homer schildert, als Anfall von Melancholie gedeutet werden: ‚Seine schwarzen Eingeweide sind rings umher mit Wut entflammt; seine Augen aber gleichen einem blitzenden Feuer.‘ ‚Solche Gestalt‘, schreibt Aretäus in seinem Traktat *Von den Ursachen und Kennzeichen rascher und langwieriger Krankheiten* nimmt die Melancholie an, wenn sie tödlich werden soll.³⁵

Eine ähnliche mythologische Aufladung des Begriffs gelingt, wenn Sophokles den Begriff der schwarzen Galle dazu verwendet, das Hydrablut zu beschreiben, in dem Herakles seine Pfeile trinkt³⁶. Die schwarze Galle steht somit bereits in der antiken Tradition in einem Spannungsverhältnis zwischen Mythologie und Realität und eröffnet eine Skala des melancholischen Wahnsinns zwischen Krankheit und heroischer Exorbitanz. Aus ethischer Perspektive scheint der Melancholiker in einem gefährlichen Dualismus gefangen. In den *Ethiken* des Aristoteles offenbart der melancholische Charaktertyp eine Konstitution, „die [ihn] zu Heftigkeit und Unmäßigkeit zu zwingen scheint“³⁷ und die Grundfesten der Moral gefährde.

Diese spannungsgeladene Dualität und der bildhafte Charakter, die der schwarzen Galle innewohnen, heben sie bereits durch ihre deutliche Sonderstellung innerhalb der *quattuor humores* in eine auffallende Nähe zum Sujet der Kunst. In der Antike wird die schwarze Galle „auch gerne mit schwarzer Tinte verglichen, die sich über den Körper ausbreitet und die Seele verfärbt.“³⁸ Bezeichnend ist, dass diese schwarze Tinte in der Renaissance und der Romantik zum Inbegriff künstlerischen Schaffens

³¹ Demont 2005, S. 35.

³² Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 45-46.

³³ Esterl 2015, S. 98; siehe auch Starobinski, Jean: Die Tinte der Melancholie. In: Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst; zu Ehren von Raymond Klibansky (Hrsg.: Jean Clair). Ostfildern-Ruit 2005. Ostfildern-Ruit 2005, S. 25.

³⁴ Starobinski 2005, S. 24.

³⁵ Demont 2005, S. 36.

³⁶ vgl. Heidbrink 1994, S. 25.

³⁷ Demont 2005, S. 35.

³⁸ Esterl 2015, S. 93.

avanciert. Ihre Nähe zur Innerlichkeit scheint das In-Worte-Fassen des Nicht-Sagbaren zu erleichtern und findet eine Brücke zwischen Mythos und Krankheit: „Das dunkle Wasser verwandelt sich in Schreibmaterial“³⁹.

2. Der Melancholiker als Genie – Aristoteles/Theophrast

Auch wenn die Frage nach dem melancholischen Genie zuerst in der Antike artikuliert wird, stellt sie sich bis heute auf philosophischer, kultureller und soziologischer Ebene. Wie Porter in seiner medizinhistorischen Annäherung an den Begriff der Depression betont, kommt der Melancholie soziokulturell eine durchaus positive, mit Schöpferkraft und Individualität assoziierte, Rolle zu: „The melancholic type has not been inhuman but intriguing.“⁴⁰

Dieses Faszinationspotential der Melancholie ist in antiker Tradition auf eine enge Verknüpfung zwischen melancholischer Pathologie und genialer Exorbitanz zurückzuführen. Bereits Platon entwirft im *Phaidros* [244a-245c], mit Referenz zum Orakel von Delphi, „ein Konzept des Wahnsinns [*mania*], das sich [...] durch die Hervorhebung der *positiven* Eigenschaften des Wahns von anderen Entwürfen unterscheidet. Die ‚größten Güter‘ seien bereits aus dem Wahnsinn entstanden [244a]“⁴¹. Diese spannungsgeladene Verbindung zwischen *mania* und Genie wird einige Jahrzehnte später in *Problemata XXX,1* aufgegriffen und in der Feststellung zugespitzt, dass alle außergewöhnlichen und überragenden Männer Melancholiker seien⁴². Da die Schrift („Was Klugheit, Verstand und Weisheit betrifft“) zusammen mit dem *Corpus Aristotelicum* überliefert wurde⁴³, sprach man diesen Ausspruch noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts Aristoteles zu. Inzwischen gilt es aber als Konsens, dass diese einflussreiche Arbeit zur Melancholie von Theophrast, Aristoteles’ Schwiegersohn, stammt⁴⁴.

Analog zu den Auswirkungen, die Wein auf Betrunkene habe, indem er deren psychischen Habitus gradweise verändere, bewirke die schwarze Galle im Melancholiker natürliche Schwankungen im seelischen Verhalten. Durch die Anlage der schwarzen Galle zwischen zwei konträren Eigenschaften, warm und kalt, kann die schwarze Galle dabei in beide Richtungen zu extremen Ausprägungen führen. „Wiegt in ihr das Kalte vor, so zeigen sich beim konstitutionellen Melancholiker Lähmungen, Stumpfheit, Depressionen; überwiegt das Warme, so stellen sich ein: Ausgelassenheit, Verzücktheit, Labilität, Genialität“⁴⁵. Gelingt es, die ungleichmäßige melancholische Konstitution in ein ausgeglichenes Verhältnis zu bringen, „so tritt das Außerordentliche hervor, nicht als Krankheit, sondern als Wirkung einer natürlichen Anlage“⁴⁶. Theophrast betont dabei den ambivalenten Charakter der schwarzen Galle – und damit verbunden – den Erscheinungsformen von Melancholie: In der „Doppelgesichtigkeit der Melancholie [erscheint diese] als Krankheit und [zugleich als]

³⁹ Starobinski 2005, S. 30.

⁴⁰ Porter, Roy: Mood Disorders. Social Section. London 1995, S. 416.

⁴¹ Walther 1999, S. 13.

⁴² Theophrast nennt hier einige Beispiele zur Veranschaulichung: „Der Autor macht dabei keinen Unterschied zwischen den Heroen der Mythologie und historischen Personen. So finden sich neben Ajax und Bellerophon unter den ‚Späteren‘ auch Empedokles, Platon und Sokrates oder auch Lykurg, der Gesetzgeber Spartas, und Archelaos, der gleichermaßen aufgeklärte wie despotische König von Mazedonien.“ (Demont 2005, S. 35)

⁴³ vgl. Esterl 2015, S. 99.

⁴⁴ Bei Radden und Esterl wird die Frage nach der Autorschaft zwar offengelassen, bzw. über die aristotelische Tradition unter dem Namen Aristoteles subsumiert, Müri aber macht deutlich, dass die Autorschaft inzwischen „unbestritten“ Theophrast zugeordnet werden könne (vgl. Müri 1953, S. 21).

⁴⁵ Müri 1953, S. 22.

⁴⁶ ebd., S. 22.

Voraussetzung für Genialität⁴⁷. Diese Gleichzeitigkeit diametral entgegengesetzter Pole verdeutlicht die inhärente Ambiguität des melancholischen Genies. Esterl arbeitet in Anlehnung an Theunissen heraus, dass die Ambivalenz bereits im griechischen Wort für Genialität [*perittós*] angelegt sei, das im positiven Deutungskontext das Überraschende, Ausgezeichnete und Hervorragende im negativen Sinn aber das Übermäßige, Übertriebene, Exaltierte oder sogar das Vermessene, Hybride bedeuten kann⁴⁸.

Das Geniehafte konstituiert sich dabei ganz essentiell über die auffallende Sonderstellung der schwarzen Galle innerhalb der *humores*: „Dank der Eigentümlichkeit der schwarzen Galle, extreme Wärme oder Kälte anzunehmen, ist der Melancholiker zur weitesten Amplitude seelischen Verhaltens befähigt.“⁴⁹ Bei dieser enormen Spannbreite an melancholischen Ausprägungen verspricht nur ein „schmaler Streifen“⁵⁰ außergewöhnliche Genialität. In der Notwendigkeit, eine geeignete Mitte zu finden und die Melancholie „im richtigen Mittelmaß“⁵¹ zu halten, spiegelt sich der aristotelische „μέσος-Gedanken“⁵² einer idealen Harmonie.

Entscheidend ist, dass der „Melancholiker des Hellenismus [...] alles andere als ein ausgeglichener, gesunder Mensch [ist].“⁵³ Die Nähe zum Pathologischen und der Wahnsinn bilden eine konstitutionelle Charakteristik der Melancholie. „Vielmehr wurde [sogar] ein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Melancholischsein und der künstlerischen Kreativität, ja sogar zwischen Krankheit und Genialität.“⁵⁴ Schott und Tölle erkennen in der Pathologie von Theophrasts melancholischem Genie „eine Deutung, die an den modernen Terminus der ‚kreativen Krankheit‘ erinnert.“⁵⁵ Es scheint gerade die Dualität eines eigentlich paradoxen Begriffs zu sein, der das Faszinationspotential des melancholischen, bzw. wahnsinnigen, Genies beständig aufrechterhält.

Auch außerhalb antiker medizinischer Schriften gewinnt Theophrasts These an Popularität. Cicero, Seneca, Gellius und Plutarch beziehen sich direkt oder indirekt auf die Grundthese Theophrasts, „wobei sie freilich [...] die Entdeckung dem Aristoteles zuschreiben.“⁵⁶ Literarische Adaptionen zeigen Propheten, Priester, Wahrsager, Dichter, Künstler bevorzugt in einem melancholischen Spannungsverhältnis zwischen krankhaftem Wahnsinn und exorbitantem Genie. Obgleich der Genieaspekt des Melancholikers im Mittelalter an Bedeutung verliert⁵⁷, avanciert er durch die Bearbeitung italienischer Humanisten in der Renaissance zum zentralen Topos frühneuzeitlicher Melancholierrezeption. Die Reichweite dieser Adaption hebt den Topos des wahnsinnigen Genies in das etablierte Begriffsinventar der Moderne.

⁴⁷ Walther 1999, S. 16.

⁴⁸ Esterl 2015, S. 100.

⁴⁹ Müri 1953, S. 22.

⁵⁰ ebd., S. 22.

⁵¹ Walther 1999, S. 15.

⁵² Müri 1953, S. 24.

⁵³ Walther 1999, S. 15.

⁵⁴ Schott, Heinz; Tölle, Rainer: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren – Irrwege – Behandlungsformen. München 2006. S. 409.

⁵⁵ ebd., S. 410.

⁵⁶ Müri 1953, S. 21.

⁵⁷ vgl. Schott 2006, S.410; Esterl 2015, S. 110.

3. Mittelalterliche Melancholie als Sammelbegriff für Wahnvorstellungen

Die humorale Medizin des Mittelalters ist ein Sammelbecken unterschiedlicher Wahnvorstellungen⁵⁸, die fast ausschließlich als verschiedenartige Ausprägungen krankhafter Melancholie bewertet werden. Die enorme Vielfalt sich oftmals widersprechender Symptome kann dabei zum einen als Charakteristikum der undurchsichtigen Melancholie gezählt und zum anderen als Produkt einer weitverzweigten medizinischen Tradition in einem Netz attischer, arabischer und abendländischer Einflüsse verstanden werden⁵⁹. Trotz der Verschiedenheit und der schier Masse an Symptomen lassen sich Konzeptionslinien erkennen, die für diese Melancholietradition prägend geworden sind:

Zur Pathologie der Melancholie im Mittelalter zählen: Angstzustände, Wahnvorstellungen, Schlaflosigkeit, Trägheit, Müdigkeit, Abmagerung oder Völlerei, Störung der Potenz, ständiges Grübeln, Verfolgungswahn, Verschwimmen von Rationalität und Emotionalität, tiefgehende Persönlichkeitsstörungen (Verlust des Rechtsempfindens), Verzweiflung und Selbsthass⁶⁰. Die krankhafte Melancholie äußert sich somit geistig und sensorisch in psychischen Veränderungen, die sich physisch manifestieren und ähnelt dadurch dem modernen Bild einer psychosomatischen Krankheit. Melancholie im Mittelalter äußert sich dabei grundsätzlich in dem Glauben „an das Überfallenwerden durch irgendein nichtexistierendes Übel“⁶¹ und einem „die Seele beherrschende[n] Argwohn, aus dem Furcht und Traurigkeit entstehen.“⁶²

Die Ursache melancholischen Wahnsinns findet die humorale Medizin der Spätantike und des Mittelalters in der Störung des Gleichgewichts der vier *humores* („einer rein humoralpathologischen Entgleisung“⁶³) und dem damit einhergehenden Überhang der schwarzen Galle, die sich auf Herz und Gehirn ausbreitet⁶⁴. Galen beschreibt diesen Prozess als eine dynamische Wanderung der schwarzen Galle: „[D]er Dunst der schwarzen Galle ist es, der zum Gehirn steigt, den Verstand verwirrt und die ‚Einbildung von Unwirklichkeiten‘ erzeugt, dabei aber auch ‚das Herz in Furcht versetzt‘.“⁶⁵ Neben Galens humoralpathologischer Konzeption steht die Vorstellung der *melancholia adusta* (Avicenna zählt hier zu den bekanntesten Vertretern), die das entstehende Ungleichgewicht der *humores* „auf den Ruß oder die Asche“⁶⁶ eines verbrannten Saftes zurückführt.

Innerhalb der verschiedenartigen Symptome lassen sich zwei Hauptgruppen des melancholischen Wahnsinns unterscheiden: „eine Hypochondria und eine Art Kephalse, eine Erkrankung der

⁵⁸ Zu dieser starken Betonung des Wahnsinns in der Melancholie hat sicherlich beigetragen, dass unsere heutige Vorstellung von Bipolarität und die Differenzierung zur Melancholie ein sehr junges Phänomen ist. Diese Trennung wurde erst „1966 vorgenommen, als der Schweizer Psychiater Carlo Perris [...] zeigen konnte, dass sich im Bereich des manisch-depressiven Krankseins zwei Formen unterscheiden lassen: die monopolar verlaufenden Depressionen [Melancholien] und die bipolaren Verlaufsformen einschließlich der reinen Manien.“ (Schott 2006, S. 414)

⁵⁹ Jennifer Radden betont die enge Verbindung der Melancholie zur Medizingeschichte: “The writing on melancholy [...] illustrates the way humoral theory and the symptom description of melancholy traveled between ancient and medieval [western European] medicine by way of Arabic medicine. Arabic medical authorities such as Avicenna and his immediate influences Ishaq ibn Imran and Haly Abbas knew Greek medical lore, and, although there were also more direct sources through Latin translations of the Greek works, were to a significant extent responsible for its return to western Europe to influence medieval medicine.” (Radden, Jennifer: *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*. New York 2000, S. 75)

⁶⁰ vgl. Demont 2005, S. 36; siehe hierzu auch: Schipperges, Heinrich: *Melancholia als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen*. In: *Melancholie* (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. S. 53-59.

⁶¹ Schipperges 1999, S. 54.

⁶² ebd., S. 54.

⁶³ ebd., S. 55.

⁶⁴ vgl. Esterl 2015, S. 102.

⁶⁵ Schipperges 1999, S. 53.

⁶⁶ Schott 2006, S. 405, in Referenz zu Klibansky et. al 1990.

Hirnsubstanz“⁶⁷. Die Entstehungsweisen und Schweregrade der beiden Ausprägungen lassen sich dabei unterscheiden. Bei der Hypochondrie steigt der Überschuss der schwarzen Galle „zum Magenmund und zum Herzen [auf und evoziert] dort Niedergeschlagenheit, Furcht, Todesangst und Mißtrauen“⁶⁸. Nur sekundär erreicht das Gehirn dabei der hochsteigende schwarze Dunst der ‚spiritus spirituales‘ und wird im Ventrikelsystem gespeichert. „[M]ittels der Funktion der ‚cellula rationalis‘, wirkt nun die schwarze Galle – eben als die hypochondrische Form der Melancholie – auf die Vorstellungswelt ein.“⁶⁹ Unter einer Kephalose wird im Gegenzug eine Erkrankung der Hirnsubstanz verstanden, die ein Leiden des gesamten Körpers mit sich bringen kann, „vorzugsweise in Schlaflosigkeit, Kopfschmerz, Flimmern vor den Augen mit unstemem Blick und Druck auf [den] Augenhöhlen.“⁷⁰ Bei dieser Form der Krankheit zeigt sich auch soziale Entfremdung und Vereinsamung („Der Kranke sieht das Verhältnis zu Brüdern und Eltern, das ihm lieb sein müßte, als etwas Schreckliches an, und er meidet die Familie, weil schon ihr Anblick lästig ist.“⁷¹). Auch diese Störungen zwischenmenschlicher Beziehungen werden (bspw. bei Galen) als eine physiologische Störung erklärt und somit rein somatisch verstanden⁷².

Die Epilepsie erscheint als eine Unterform der Melancholie, die ebenfalls über das Ventrikelsystem des Gehirns erklärt wird. Dabei wird die Seelentätigkeit durch wandernde Flüssigkeit unterbrochen. Die Stilisierung der Epilepsie zu einer ‚heiligen Krankheit‘ ist zwar eine populäre Vorstellung der Zeit, wird aber in der medizinischen Tradition ausgespart (Constantinus spricht in Referenz von „bekannte[r] epileptische[r] Empfindsamkeit“⁷³).

Die krankhaften Erscheinungsformen der Melancholie im Mittelalter erinnern zudem an die Symptomatik der wahnsinnig machenden Liebeskrankheit *amor hereos*⁷⁴. Besonders prominent findet sich der Begriff *amor hereos*⁷⁵ im *Viaticum* von *Constantinus Africanus* [1020 bis 1087], der

⁶⁷ Schipperges 1999, S. 61.

⁶⁸ ebd., S. 61.

⁶⁹ ebd., S. 61

⁷⁰ ebd., S. 61-62.

⁷¹ ebd., S. 62. Schipperges bezieht sich hier auf Galens Abhandlung über die Vermögen der Seele als Folge der Mischung des Körpers bei Hauke (1937).

⁷² vgl. ebd., S. 62.

⁷³ ebd., S. 64.

⁷⁴ Im Kontext mittelalterlicher Moralvorstellungen mag sich die Simplifizierung aufdrängen, dass körperliche Liebe aus theologischer Perspektive immer einen problematischen, da sündhaften, Charakter haben müsse und *amor heroes* somit seine Sonderstellung einbüßen könnte. Doch auch wenn der Liebesbegriff – ausgehend von spätantiker Tradition – immer in einem schwer zu fassenden Verhältnis zwischen einer heiligen göttlichen Liebe und einer entarteten Liebeslust stand, ist zum scholastischen Liebesverständnis „jedoch festzuhalten, daß Augustinus und ebenso Thomas von Aquin amor prinzipiell monistisch als bonum werten“ (Haage 1990, S. 32). Der ‚eigenbehörige Gegenstand‘ der Liebe ist nach Thomas von Aquin das Gute: „Es gehört sich also, daß das die eigentliche Ursache der Liebe ist, was Gegenstand der Liebe ist. Der eigenbehörige Gegenstand der Liebe ist aber Gut: weil [...] die Liebe eine Art Gleichnaturigkeit oder Gefälligkeit des Liebenden zum Geliebten besagt; für jeden aber ist Gut das, was zu ihm gleichnatürlich und verhältnisträglich ist“ (Thomas von Aquino: Summe der Theologie. Band 2: Die sittliche Weltordnung (Hrsg.: Joseph Bernhart) Stuttgart 1985. Hier: 27. Untersuchung, 1. Artikel, S. 184). Augustinus bewertet die Qualität der Liebe an der Ausrichtung der Seele: „Die Zuchtlosigkeit ist auch nicht ein Fehler schöner und lieblicher Körper, sondern der Seele, die in verkehrter Weise leibliche Genüsse liebt und darüber das Maßhalten vernachlässigt, das uns für Güter von weit höherer geistiger Schönheit und unvergänglicher Lieblichkeit empfänglich machen würde“ (Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Band II. eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. Zürich 1955. Hier: 12. Buch, Kapitel 8 ‚Der böse Wille und die verkehrte Liebe‘, S. 74-75). Somit findet sich bei den beiden bedeutendsten Moraltheologen des Mittelalters durchaus die Möglichkeit einer gottgefälligen Liebe (vgl. hierzu: Rüdiger Schnell: *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur.* Bern 1985, hier insbesondere: S. 54-58). *Amor hereos* steht als pathologische Veränderung des inneren Gleichgewichts und als extreme Ausprägung des Liebesbegriffs allerdings außerhalb dieses gesunden und gottesgefälligen Liebesverständnisses‘.

⁷⁵ Haage weist den formalen und semantischen Einfluss dreier verschiedener Traditionen nach: „1) griechisch ‚eros‘, 2) arabisch ‚al-,isq‘ [jedenfalls auf Constantinus Africanus und von dort weiter wirkend], 3) lateinisch ‚herus‘.“ (vgl. Haage 1990, S. 34)

Übersetzung eines kurzen arabischen Heilbuchs zum Gebrauch auf Reisen von Ibn al Dschazzar⁷⁶, das die Medizin des Mittelalters elementar geprägt hat.

Haage arbeitet vier zentrale Kriterien der nosologischen Liebeskrankheit heraus, die den spätantiken und mittelalterlichen Kanon bestimmen:

1) die *Intensität* der Liebesleidenschaft; 2) ihre tatsächliche oder eingebildete *Unerfüllbarkeit*; 3) [...] die *Dauer* der intensiven Leidenschaft; 4) das [...] *pathologische* Bild einer speziellen Liebeskrankheit, dessen pathologische Züge von somatischer wie von psychischer Symptomatik in Richtung aus *melancholia* und *mania* gekennzeichnet sind.⁷⁷

Dabei erinnert insbesondere die ‚Intensität‘ **(1)** der Liebeskrankheit an die intensiven Auswirkungen der Melancholie auf Körper und Seele, die extreme Ausprägungen annehmen können. Das klassische Beispiel für die somatische Symptomatik leidenschaftlicher Liebe enthält Fragment 31 der sapphischen Gedichte: „das Feuer, das die Haut durchrieselt, Seh- und Hörstörungen, Schweißausbruch, Zittern, Wechsel der Gesichtsfarbe.“⁷⁸ Die Psychosomatik des liebevollen Sehnsens zeigt dabei klare Parallelen zu den körperlichen und seelischen Auswirkungen der Melancholie.

Anders als die Melancholie, deren Auslöser ganz bewusst im Dunkeln liegt, da eben gerade die Non-Kausalität das Melancholische bestimmt, lässt sich die Liebeskrankheit auf die Ursache der scheinbar unerfüllten Liebe zurückführen. Auch wenn die ‚Unerfüllbarkeit‘ **(2)** der Liebe besondere Strahlkraft für die Bearbeitungen von Liebeskummer und Liebeskrankheit in Kunst und Literatur hat, ist sie für die melancholische Liebe dagegen kein singuläres Kriterium: „Auch die erwiderte Liebe kann eine melancholische sein. Für Platon waren gerade die Liebenden jene, die besonders zur Melancholie neigten.“⁷⁹ Sowohl eine unerfüllte als auch eine zügellose Liebe können zu einem Ungleichgewicht beitragen und die Entwicklung einer pathologischen Liebeskrankheit bedingen.

Für Haage wird die Dauer der Liebeskrankheit **(3)** besonders wichtig, um eine trennscharfe Abgrenzung zwischen den Begriffen *amor hereos* und *minne* zu gewährleisten. Neben der weitreichenden medizinischen Auseinandersetzung mit einer Pathologie der Liebeskrankheit, avanciert das Motiv (un-)erwideter Liebe auch literarisch zu einem unverzichtbaren Topos des Mittelalters. Doch auch wenn die weitreichende medizinische Bedeutung des *amor hereos* dazu verlockt eine Deckungsgleichheit zwischen der humoralen Liebeskrankheit und der sehrenden Liebe mittelalterlicher Minne-Lyrik anzunehmen, warnt Haage ausdrücklich vor dieser simplifizierenden Gleichsetzung⁸⁰. Dem Sehnen des Minneritters fehle der pathologische Zug des medizinischen fixierten Terminus.

Die Symptome, mit der sich ‚das pathologische Bild‘ **(4)** dieser Liebeskrankheit konkret äußert, variieren zwar in unterschiedlichen Bearbeitungen, verweisen aber auf ähnliche Muster innerlicher und äußerlicher Extreme: Schlaflosigkeit, anhaltende Traurigkeit, Appetitlosigkeit sowie unkontrollierbare Stimmungsschwankungen, die bis zu manischen Ausbrüchen und paranoiden Schüben reichen können⁸¹.

⁷⁶ Ursprünglich geht das Leiden auf eine novellenhafte Schilderungen und Belege eines großen alexandrinischen Arztes, Erasistratos aus Keos, zurück. Der Legende nach verliebt sich Antiochus, Sohn des Königs Seleukos, leidenschaftlich in seine Stiefmutter Stratonike. Dabei leidet er so immens unter der unerfüllten Liebe, dass sein nahender Tod bloß durch eine Heirat zwischen Antiochus und seiner Stiefmutter abgewendet werden kann (vgl. Haage 1990, S. 34).

⁷⁷ Haage 1990, S. 36-37, Hervorhebungen D. Jansen.

⁷⁸ Haage 1990, S. 37; vgl. zur Symptomatik der pathologischen Liebeskrankheit auch: Esterl 2015, S. 103 ff.

⁷⁹ Esterl 2015, S. 105.

⁸⁰ Haage erklärt die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Begriff *amor hereos* in der abendländischen mittelalterlichen Medizin zudem über den Einfluss der ‚Hohen Schule von Montpellier‘ und dem immensen Einfluss von Constantinus Africanus und grenzt sich damit von Adelheid Giedke, 1983 und Paul Diepgen, 1963 ab, die diese Faszination eben im Minne-Motiv begründet sahen. (vgl. Haage 1990, S. 47)

⁸¹ vgl. Haage 1990, S. 46-51.

Interessant ist die dualistische Anlage der Liebeskrankheit, die deren enge Verbindung zur Melancholie deutlich macht. Sowohl die Liebeskrankheit als auch die pathologische Melancholie äußern sich in sozialer Ausgrenzung und biologischer Symptomatik und fußen dabei gleichzeitig auf der Auswirkung äußerer Einflüsse und innerer Konstitution. Zudem werden beide Krankheiten als eine Gefährdung für Seele und Körper begriffen, wobei sich Geistigkeit und Körperlichkeit gegenseitig bedingen⁸². Dabei gleichen sich Melancholie und *amor hereos* nicht nur in ihrer Symptomatik, sondern auch in den empfohlenen Behandlungsformen.

Die Grundlage der Therapievarianten bildet die humoralpathologische Vorstellung, dass „[d]ie krankhaften Säfte [...] *ausgetrieben* oder *beruhigt* werden [müssen]. Hierzu wird das antike mittelalterliche Therapie-Schema in voller Breite eingesetzt: die Diätetik, die Pharmazie und angedeutet auch die Chirurgie.“⁸³ Die Grundvorstellung der Diätetik bildet die Kunst der Lebensführung unter Beachtung der *sex res non naturales* („Klima und Luft, Essen und Trinken, Schlaf und Wachen, der Rhythmus von Arbeit und Muße, die Ausscheidungen und die innere Sekretion, die Regulierung des Affektlebens“⁸⁴). Constantinus von Africanus nennt beruhigendes Zureden, Bäder, Dichtung, Musik und Salbungen; eine wohltuende Ernährung bestehend aus viel Wasser und Wein, Fleisch und Kräutern. Aber auch körperliche Verausgabung durch Sport und Spaziergänge sowie häufiger Koitus werden empfohlen⁸⁵. Und obwohl das bevorzugte Vorgehen bei besonders kritischen Fällen eher palliativ auf die Linderung erkennbarer Symptome gerichtet ist, gibt es auch Belege für extremere Maßnahmen: „Als ein chirurgischer Eingriff wird [beispielsweise] empfohlen, auf beiden Höhen des Genickes bis auf das Schädelbein zu brennen“⁸⁶.

4. Entwicklung des melancholischen Temperaments im Mittelalter

Neben den Beschreibungen pathologischer Formen der Melancholie etabliert sich im Mittelalter das Verständnis von Melancholie als Charaktereigenschaft. Diese Vorstellung findet in der populären Temperamentenlehre des 12. und 13. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Die Entwicklung der Melancholie von einer krankhaften Ausprägung zu einem Wesenszug verläuft analog zur Fokusverschiebung von der *eukrasia* zum Konzept der *neutralitas*.

Die *eukrasia* – das perfekte Gleichgewicht der vier Körpersäfte – wird als solches zwar angestrebt, verbleibt aber zwangsläufig auf der Ebene eines idealtypischen Konzepts. Zwischen der vollkommenen Harmonie der Gesundheit und einer schweren Krankheit „sieht die hippokratische Medizin ein weites Feld der *Neutralitas*, in dem sich das tägliche normale Leben des weder Ganz-gesund- noch Ganz-krank-Seins abspielt: Als *Neutralitas* gilt ‚ein Bereich ständiger Dynamik mit fließenden Übergängen [...]‘.⁸⁷ Mit fortschreitendem Abweichen von der Vorstellung einer *eukrasia* und der zunehmenden Stilisierung des Harmoniegedankens als philosophisches – nicht erreichbares – Ideal gewinnt das Konzept der *neutralitas* graduell an Bedeutung.

⁸² vgl. Esterl 2015, S. 106.

⁸³ Schipperges 1999, S. 65. Anmerkung: Hervorhebungen durch D. Jansen.

⁸⁴ vgl. ebd., S. 53-54. Die *sex res non naturales* dienen nicht nur der Behandlung von melancholischem Ungleichgewicht, sondern dienen auch präventiv der Verhinderung eines möglichen Ausbruchs.

⁸⁵ vgl. ebd., S. 66.

⁸⁶ ebd., S. 68.

⁸⁷ Esterl 2015, S. 95; Haage 1990, S. 44.

Klibansky, Panofsky und Saxl begründen durch diese Bewegung die wachsende Etablierung einer Charakterlehre: Da das optimale Gleichgewicht als idealer Gesundheitszustand zwar angestrebt, aber *de facto* das Vorherrschen eines Saftes – als vorherrschende Charakterkonstitution – angenommen wurde, „mußte sie auch allmählich zur Lehre von den vier Temperamenten werden.“⁸⁸ Die Vorstellung, das je nach individueller Konstitution ein Körpersaft überwiegen kann (*idiosynkrasia*), dient bereits in der antiker Humoralpathologie als Erklärungsmodell für individuelle Krankheitsneigung⁸⁹. In der Temperamentenlehre trägt das Vorherrschen eines Körpersaftes aber nicht mehr allein die Züge krankhafter Pathologie; stattdessen bestimmt es den Menschen in seiner charakterlichen Anlage und ermöglicht auf diese Weise überhaupt erst die Frage nach dem spezifischen Wesen der Melancholie und den Merkmalen eines Melancholikers.

Die Basis der Temperamentenlehre bilden dabei weiterhin die Grundannahmen der Vier-Säfte-Lehre. Galens Konzept wird dazu allumfassend von mikrokosmisch-makrokosmischen Relationen durchzogen.

Die Naturphilosophen des Mittelalters erweitern die Verbindungslinien zwischen den vier Säften und spezifischen Eigenschaften (feucht, warm, kalt, trocken) über die Zuordnung zu Elementen (Luft, Wasser, Feuer, Erde) und Organen (Herz, Leber, Gehirn, Milz). Einzelne Ausführungen sehen zudem Beziehungen zwischen dem Überhang einzelner Säfte und bestimmten Lebensphasen des Menschen⁹⁰. Jedes Zuordnungscluster wird dann mit Stimmungen und charakterlichen Anlagen des Menschen verbunden, die sich aus den humoralen Typen ableiten⁹¹: „Die vorherrschenden Charaktertypologien der Temperamentenlehre sind: der sanguinische Typ [Vorherrschen des Blutes], der cholericische Typ [Vorherrschen der gelben Galle], der phlegmatische Typ [Vorherrschen des Schleimes] und eben der melancholische Typ [Vorherrschen der schwarzen Galle].“⁹² Der Sanguiniker gilt als fröhlich, der Cholericer als jähzornig, der Phlegmatiker als träge und der Melancholiker als schwermütig⁹³.

In der mittelalterlichen Scholastik entwickelte sich die Vier-Säfte-Lehre der Humoralpathologie somit zu einer typologisch angelegten Temperamentenlehre, die sich in Anlehnung an Klibansky, Panofsky und Saxl mit der folgenden Tabelle zusammenfassen lässt:

Blut	Luft	Herz	feucht/warm	Sanguiniker
Schleim	Wasser	Gehirn	feucht/kalt	Phlegmatiker
gelbe Galle	Feuer	Leber	trocken/warm	Cholericer
schwarze Galle	Erde	Milz	trocken/kalt	Melancholiker

Diese Entwicklung hin zu einem Wesensmerkmal löst die Melancholie von ihrer pathologischen Bedeutungsebene ab und spricht dem Melancholiker eine angeborene Veranlagung zu. Diese

⁸⁸ Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 43.

⁸⁹ vgl. Koelbing 1985, S. 15.

⁹⁰ Die Verknüpfung mit den Lebensaltern – Knabenzeit, Jünglingszeit, Mannesalter und Greisenum – führte zu einer Kontroverse über den Beginn des Zyklus: „Der Zyklus ist durch das gesamte Mittelalter und die Renaissance hindurch im Wesentlichen unverändert geblieben, abgesehen von einer gewissen Kontroverse über seinen Anfangspunkt. Er konnte nämlich entweder bei der ‚phlegmatischen‘ Kindheit einsetzen, um über die ‚sanguinische‘ Jugend und die ‚cholericische‘ Reifezeit zum ‚melancholischen‘ Greisenalter zu gelangen (und unter Umständen zu einer ‚zweiten Kindheit‘ zurückzukehren); oder aber er begann mit der ‚sanguinischen‘ Jugend, um über die ‚cholericische‘ Periode zwischen zwanzig und vierzig und die ‚melancholische‘ zwischen vierzig und sechzig bei ‚Phlegma‘ des Greisenalters zu enden.“ (Klibansky, Panofsky, Saxl 1999, S. 41)

⁹¹ Schott, Tölle: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren – Irrwege – Behandlungsformen. München 2006, S. 404.

⁹² Esterl 2015, S. 97.

⁹³ Koelbing 1985, S. 16.

Bewegung „normalisiert“ die Melancholie und integriert schwächere Ausprägungen melancholischer Stimmungen – Müdigkeit, phasenweise Traurigkeit, soziale Unsicherheit – in die Zuschreibungsvielfalt des Melancholikers. Die Temperamentenlehre versagt der Melancholie aber zugleich den Zugang zum Außergewöhnlichen: Das Temperament des mittelalterlichen Melancholikers entspricht nicht der Exorbitanz des melancholischen Genies der Antike. Im Zuge dieser Entwicklung tritt die Genietradition der aristotelischen Tradition im Mittelalter in den Hintergrund.

5. Melancholie in der mittelalterlichen Astrologie

Neben den humoralen Erklärungsansätzen melancholischer Krankheiten und dem Verständnis der Melancholie als Charakterzug innerhalb der Temperamentenlehre gewinnt in Spätantike und Mittelalter die Astrologie immer mehr an Bedeutung⁹⁴: „Die **arabische Astrologie** des frühen Mittelalters, die als erste eine Verbindung zwischen den vier Temperamenten des Menschen und den himmlischen Gestirnen herstellt, ordnet die Melancholie dem Planeten Saturn zu.“⁹⁵ Durch die große Distanz seiner Umlaufbahn zur Sonne, gilt der Saturn als lebensfeindlichster, kältester und dunkelster Planet, wodurch eine Analogie zur kalten und trockenen schwarzen Galle gelingt⁹⁶. Durch die große Entfernung zur lebensspendenden Wärme der Sonne gewinnt der Saturn zudem eine Dualität, die ihn dem ambigen Charakter der Melancholie annähert: Die große Distanz des Saturn und somit seine Sonderstellung innerhalb der Planeten „bedeutet [...] nicht nur den Verlust der Lebensenergie, sondern auch eine Befreiung von der allem irdischen anhaftenden Schwere.“⁹⁷ Zudem wird der Saturn in der Astrologie des Mittelalters zu einem wahren „Mysterium der Antagonismen“⁹⁸ erhoben. Diese vielfältigen Bedeutungsnuancen entstehen nicht zuletzt aus dem Zusammenfluss hellenischer, römischer und arabischer Quellen. Zudem wird in der mittelalterlichen Astrologie ein Saturnbild rezipiert, in dem sich die Geltungsbereiche astronomisch-naturwissenschaftlicher und mythologischer Vorstellungen überschneiden. Dadurch erscheint die Göttergestalt Saturn zeitgleich in einer konträr angelegten Trias aus der römischen Flur- und Saatengottheit Saturn, der Zeitgottheit Chronos und dem grausamen Göttervater Kronos⁹⁹. Durch die unterschiedlichen kulturell-mythologischen Zuschreibungen dieser Gottheiten konstituiert sich das astrologische Saturnverständnis in einer Flut von Widersprüchlichkeiten:

[Saturn] sorgt für Armut und Besitz, für Intelligenz und verdorbenen Charakter, für Gesundheit und Siechtum, er ist der Planet der Schätze und des Todes, der Herrscher und Sklaven, Erfinder des Münzgeldes und Dämon der Erdentiefe. Im Zeichen des Saturn werden Verbrecher und Künstler, Wahnsinnige und Genies, Feiglinge und Heroen, Knechte und Könige geboren. Das saturnische Temperament kann die Bürde fortwährender Niederlagen, aber auch den Triumph größter Erfolge bedeuten.¹⁰⁰

Es ist diese Ambiguität des Saturn, die spannungsgeladene Gleichzeitigkeit sich diametral gegenüberstehender Qualitäten, die es der astrologischen Tradition ermöglicht, mit dem vielschichtigen, widersprüchlichen Bild der Melancholie zu verschmelzen. Durch die Verbindung der Säfte- und Temperamentenlehre mit der Astrologie verändert sich das Gesicht der Melancholie. Das individuelle Gebrechen, die singuläre Konstitution des Einzelnen, wird Teil eines außermenschlichen

⁹⁴ vgl. Heidbrink 1994, S. 27.

⁹⁵ Walther 1999, S. 16.

⁹⁶ vgl. ebd., S. 16-17.

⁹⁷ ebd., S. 17.

⁹⁸ Heidbrink 1994, S. 27.

⁹⁹ vgl. Wittstock, Antje: *Melancholia translata*. Göttingen 2011, S. 46.

¹⁰⁰ Heidbrink 1994, S. 27-28

Systems: „Die Melancholie wandelt sich [...] in ein kosmologisches Fatum, dem der Einzelne mehr oder weniger ohnmächtig ausgeliefert ist.“¹⁰¹ Die Verantwortung für die melancholische Verfassung wird aus dem Bereich individueller Lebensführung enthoben und einer astrologisch-mystischen Macht überantwortet. Um diese Dynamik besser einordnen zu können, sei hier kurz auf die wachsenden Einflüsse von mythologischen Handbüchern, wie *Mythographus III* und *Libellus de imaginibus deorum*, verwiesen, welche die Kenntnisse aus antiken Quellen und den seit dem 12. Jahrhundert in Übersetzungen vorliegenden Hauptwerken der arabischen Astrologie umfassen.

Auch wenn die spätantike Tradition positive Konnotationen des saturnischen Menschen kennt, dominiert insbesondere in der populären Auffassung des Mittelalters ein sehr negatives Saturnbild¹⁰². Goebel führt dies auf eine zunehmende Überblendung zwischen Satan und Saturn zurück¹⁰³. Mit der italienischen Renaissance kommt es allerdings zu einer „humanistischen Aufwertung des Saturn“¹⁰⁴, die sich auch auf das verbreitete Melancholieverständnis ausweitet.

6. Acedia – Entwurf einer Innerlichkeit

Neben der Melancholia gewinnt mit der Acedia das Melancholische im Mittelalter eine weitere Erscheinungsform. Der Begriff *akèdia* bezeichnet mit seinem verneinenden *a* die „doppelte Ablehnung der Sorge sowohl für die anderen als auch für sich selbst: Vernachlässigung, Gleichgültigkeit, das Zurücklassen der Toten ohne Grabstätte“¹⁰⁵. Diese Form der Sorglosigkeit meint die „Unbekümmertheit um das, worum wir uns eigentlich kümmern sollten“¹⁰⁶, eine Abkehr von Pflichten und Hinwendung zur Bedeutungslosigkeit. Diese semantische Komplexität, die dem Begriff bereits im antiken Griechenland zukommt, „verzehnfacht sich im Christentum“¹⁰⁷. Dieser Umstand scheint zunächst verblüffend, da der Begriff der Acedia ursprünglich in einem sehr speziellen Sinn und innerhalb eines klar abgegrenzten Raums gebraucht wird. Die Acedia (auch als das weiße Märtyrertum bekannt) befällt Mönche, insbesondere Anachoreten¹⁰⁸, treibt diese an die Grenzen ihrer Belastbarkeit und stellt ihren Glauben intellektuell und spirituell auf die Probe¹⁰⁹. Symptomatisch äußert sich die Acedia „im *taedium*, einem Widerwillen, der bis zum Ekel gehen kann, und endet oft im *torpor*, in einer Schläffheit, die in Stumpfsinn übergeht.“¹¹⁰ Die Acedia erinnert bildlich an eine Müdigkeit der Seele, ein Erschlaffen des Körpers von innen heraus. Die Zeichen der Acedia, die von außen erkennbar werden, gleichen Erschöpfungssymptomen oder Verkrampfungszuständen. Selbstgespräche, Weinen

¹⁰¹ ebd., S. 27-28.

¹⁰² vgl. Wittstock 2011, S. 48. Wittstock betont die wechselseitige Beeinflussung von Astrologie und Melancholie: „Diese negative Sichtweise der Astrologie beeinflusst die Vorstellung von Saturn ebenso stark, wie es Medizin und Temperamentenlehre beim Melancholiker getan hatten – und zwar in einem solchen Maße, dass die Beschreibung des einen bis in die Wortwahl hinein mit der des anderen übereinstimmt.“ (Wittstock 2011, S. 48) Am Beispiel des Tübinger Hausbuch, 267ra-267rb, hier spiegelt sich die populäre Auffassung Ende des 15. Jahrhunderts, erkennt man deutlich: sowohl Melancholie als auch Saturnkinder sind negativ portraitiert (vgl. Wittstock 2011, S. 49).

¹⁰³ Goebel 2016, S. 282.

¹⁰⁴ Schott 2006, S. 408.

¹⁰⁵ Hersant, Yves: Acedia und ihre Kinder. Ostfildern-Ruit 2005, S. 55.

¹⁰⁶ Esterl 2015, S. 109.

¹⁰⁷ Hersant 2005, S. 55.

¹⁰⁸ Esterl sieht diese Beziehung bereits begrifflich begründet: „Die Wüstenmönche werden Anachoreten [von Anachoresis, griech.: Zurückgezogenheit] genannt, und von diesem Namen leitet sich der Name Acedia ab“. (Esterl 2015, S. 111)

¹⁰⁹ vgl. Hersant 2005, S. 55.

¹¹⁰ Theunissen, Michael: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters. Berlin; New York 1996, S. 27.

und Klagen¹¹¹ werden ebenfalls geschildert und auch wenn sich hier extreme Ausprägungen beobachten lassen, vollzieht sich der eigentliche Kampf innerlich.

Erste Belege zu den Erscheinungsformen der Acedia finden sich bereits bei Origenes und Euragrios Pontikos, die selber wiederum auf Reflexionen urchristlicher Eremiten zurückgreifen. Cassian, Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Johannes von Damaskus – um hier nur einige wenige theologische Größen zu nennen¹¹² – beschäftigen sich mit der Acedia, oft auch in der Reflexion über ihre eigenen Schwächen. Augustinus begreift die Acedia als „ketzerische Trägheit des Herzens“¹¹³, die sich in einer Benommenheit und Schwere äußert. Im 4. Jahrhundert erscheint die Acedia bei Evagrius: „[M]al abwechselnd, mal gleichzeitig schreibt er dieses Ungemach einem Dämon oder einem schlechten Gedanken [*logismos*] zu, der alle Fähigkeiten der Seele betrifft“¹¹⁴. Das ‚schlechte Gewissen‘ eines Schuldigwerdens des Herzens ist ein entscheidendes Bild der Acedia und findet sich auch in Petrarca's *Secretum* (1347) wieder. Er beschreibt hier ein zweifaches seelisches Leiden: Petrarca setzt Acedia (meist übersetzt mit ‚Überdruß‘), in einen engen Zusammenhang zu *aegritudo* (Gram). Mit dem 11. Jahrhundert avanciert die Acedia zur „Mönchskrankheit des Mittelalters“¹¹⁵ und konfrontiert Theologie und Philosophie mit grundsätzlichen Fragen zu Sünde, Schuld und der Freiheit des Willens.

In der Untersuchung *De acedia* in der *Summa theologica* von Thomas von Aquin tritt dieses Potential der Acedia besonders deutlich hervor. Thomas beschreibt die Acedia hier „als Folge des Zurückschreckens vor der guten Tat [und] als Schwermut[, die sich] zurück gegen das Ich richtet“¹¹⁶. Diese Schwermut kann sich dabei so extrem ausbilden, dass überhaupt „keine körperliche Bewegung mehr möglich ist: Der Mensch verharrt, als ob er blödsinnig geworden wäre, in sich selbst unbeweglich“¹¹⁷ und ergibt sich ganz einer unmäßigen Traurigkeit. Gleichzeitig steht sie immer in einem nahezu dialektischen Spannungsverhältnis zu der von ihr ausgeschlossenen Freude („Man muß die *quaestio 35 de acedia* im Lichte der *quaestio 28 de gaudio* lesen“¹¹⁸). Nur die, die überhaupt die göttliche Freude geschaut haben, können von dieser in einer so erschreckend tiefgehenden Weise abfallen, die Traurigkeit in all ihrer Dunkelheit erleben.

Durch den Kirchenvater Johannes Cassianus wird der „Überdruß des Herzens, wie er Acedia nennt“¹¹⁹, neben Gier, Hochmut, Wollust, Geiz, Zorn, Traurigkeit und eitlem Stolz in den Kanon der Todsünden aufgenommen. In diesem Konzept resultiert die Acedia aus übermäßiger Traurigkeit. Auch in der Lastersumme *Summa de vitiis et virtutibus* von Wilhelm Peraldus (1236) erscheint die Acedia, „als das Laster jener Christen, die die christlichen Pflichten vernachlässigen, und wird als lasterhafte Faulheit der *pigritia* [Trägheit, Unlust] gleichgesetzt“¹²⁰.

Im Verlauf des Mittelalters lassen sich nach Hersant drei Stränge der Acedia-Tradition nachzeichnen¹²¹:

¹¹¹ vgl. Hersant 2005, S. 54; Esterl 2015, S. 111.

¹¹² vgl. Theunissen 1996, S. 26.

¹¹³ Esterl 2015, S. 109.

¹¹⁴ Hersant 2005, S. 55.

¹¹⁵ Glatzel, Johann: Melancholie – Literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff. In: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999, S. 207.

¹¹⁶ Esterl 2015, S. 109.

¹¹⁷ Hersant 2005, S. 58.

¹¹⁸ Theunissen 1996, S. 27.

¹¹⁹ Hersant 2005, S. 55.

¹²⁰ Wittstock 2011, S. 53.

¹²¹ siehe hierzu insbesondere Hersant 2005, S. 54-57.

(1) **De tristitia acediam:** Der Versuch, die Acedia auf eine Form der Traurigkeit zu reduzieren, geht auf Gregor den Großen [Papst von 590 bis 604] zurück. Acedia resultiert in diesem Begriffsfeld nicht aus der Traurigkeit, sondern wird in ihrem Verständnis von *tristitia* subsumiert.

(2) **Pigritia / otiositas:** Zudem wird Acedia oft auf die faule Langsamkeit reduziert, deren Konnotation sich heute im englischen Begriff *sloth* oder im deutschen Wort ‚Trägheit‘ wiederfindet. Hier lassen sich deutliche Unterschiede zwischen der dialektischen Tradition der Acedia in der Scholastik und dem von der Kirche populär verbreiteten Bild der Acedia erkennen. Während Thomas von Aquin die Spiritualität des Begriffs betont, verbreitet die Kirche eine Version, in der Acedia mit einer Neigung zur Trägheit gleichgesetzt wird, um die Tugenden des Pflichtbewusstseins und des Fleißes zu betonen¹²².

(3) **Acedia & melancholia:** Die Acedia geht eine enge Verbindung mit der Melancholie ein. Auch wenn beide in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen verbleiben, wird das Verständnis der Acedia graduell um die Konnotation eines melancholischen Typus erweitert und die Melancholie gewinnt durch die Innerlichkeit der Acedia eine neue Bedeutungsnuance.

Die dritte Traditionslinie, die sich über eine enge Verbindung zwischen Acedia und Melancholie auszeichnet, findet in der scholastischen Tradition des Nachdenkens über Acedia eine interessante dialektische Ausgestaltung. Die niederschmetternde Traurigkeit der Acedia ist hier zugleich mit einem erfüllenden, dynamischen Element verbunden: „[In] diesem Leiden, das die Seele verdirbt und im Ekel ertränkt, ist auch etwas Heilbringendes verborgen“¹²³. Nur durch die Erprobung als essentielle persönliche Krise kann überhaupt erst die Befreiung der Menschen aus seiner materiellen Immanenz gelingen. Hildegard von Bingen beschreibt dieses Aufsteigen aus (und durch) die Acedia allegorisch als die Wiedererstarkung einer scheinbar schlafenden Seele, wodurch der Mensch sich schließlich fühle, „als habe er eine neue Existenz und gleichsam einen neuen Charakter“¹²⁴. Zu diesem oszillierenden Verständnis der Acedia trägt ganz entscheidend bei, dass es sich hier um ein Abfallen von der Sorge um Gott gerade im Moment der Erkenntnis göttlicher Schönheit handelt. Hersant sieht in dieser dualistischen Ausrichtung der Acedia ihre spirituelle Implikation:

Aus [dem] doppelten Aspekt der Acedia, dieser Dialektik der Tugend und des Lasters, erwächst ihre in höchstem Maße spirituelle Bedeutung: Sie steht weder für schuldhaftes Faulheit noch für tiefen Widerwillen gegen das Leben, sondern sie ist ein notwendiges Sich-Erproben, ein Aufsteigen der Seele auf eine höhere Ebene.¹²⁵

In diesem Feld löst sich das Phänomen der Acedia von ihrer theologischen Basis und tangiert mit einer Annäherung an Erkenntnis und den Kern menschlichen Seins grundlegende Fragen theoretischer Philosophie:

Acedia erschließt auf eigentümliche Weise Realität. Als Realität stellt sich [...] das Umgreifende dar, das in Gott und Welt auseinandertritt. Acedia erschließt mir, genauer gesagt, meine eigene Realität und ineins mit ihr die, die mir als göttliche und weltliche immer schon zukommt. Sie tut dies, indem sie mir offenbar macht, was Heidegger den ‚Lastcharakter des Daseins‘ nennt. Als belastend wird in ihr das je

¹²² Diese schwächere Bedeutungsnuance der Acedia, als „Faulheit und Vernachlässigung von Aufgaben“, habe allerdings, so Wittstock, einen unmittelbaren ideengeschichtlichen Einfluss auf die Frühe Neuzeit, in der Pflichterfüllung und Arbeitsamkeit, als Gegenpol zur Acedia, zu einem feststehenden Bestandteil populärer Tugendcluster werden (vgl. Wittstock 2011, S. 53).

¹²³ Hersant 2005, S. 58.

¹²⁴ Hildegard von Bingen: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1957, Hier: XIV: Von den Stoffwechselstörungen, S. 237. Siehe hierzu auch Hersant 2005, S. 58-59.

¹²⁵ Hersant zieht hier eine spannende Parallele zur Alchimie: „Bei den Alchimisten findet man vergleichbares Gedankengut, für die[se] erfüllt das ‚Leiden‘ der Materie den Zweck der Initiation: Erneuerung ist nur durch Qual möglich. Im Übrigen bezeichnet die Alchimie, die auch eine Theologie ist, ihren Schmelzofen manchmal mit dem Namen *acedia*.“ (Hersant 2005, S. 59)

eigene Dasein empfunden, aber deshalb, weil auf ihm die Last des Seins selbst liegt. Dieses ursprünglich Lastende ist für den, der in Acedia versinkt, der ihn beanspruchende Gott.¹²⁶

Für die nachneuzeitliche Philosophie birgt dieser Aspekt der Acedia vielfältige Anknüpfungspunkte und findet seine Reminiszenz neben Kierkegaard und Pascal unter anderem bei Flaubert und Heidegger¹²⁷. Pascal findet das „moderne, säkularisierte Pendant“¹²⁸ zur Acedia in der Langeweile, die er analog zur Acedia als „Folge des Verlustes [...] seiner Beziehung zu Gott“¹²⁹ analysiert. Parallelen dazu lassen sich auch bei Sören Kierkegaard erkennen, wenn dieser „von Langeweile und Schwermut sagt, sie seien die von Gott nicht mehr ausgefüllte, allein von ihm aber auszufüllende Leere und Tiefe.“¹³⁰ Die Symptomatik der Acedia wird hier symptomatisch als individueller Abfall von der Sorge um Gott verstanden und erwächst zugleich zu einem umfassenden gesellschaftlichen Phänomen. Besonders eindrücklich beschreibt Aldous Huxley – ernüchtert angesichts der französischen Revolution – die Acedia als Vorzeichen eines neuen Weltverständnisses: „indeed we can claim with a certain pride that we have a right to our accidie. With us it is not a sin or a disease of the hypondries; it is a state of mind which fate has forced upon us.“¹³¹

6.1 Acedia - Dämonische Überwältigung oder Sünde?

In den Beschreibungen der Acedia finden sich vermehrt Hinweise auf eine dämonische Macht, die sich der Mönche bemächtigt: „Der Dämon, der für Zustände dieser Art verantwortlich gemacht wird, ist der **Mittagsdämon**.“¹³² Benannt nach der Tageszeit, zu der die Krise der Wüstenmönche bevorzugt auftrat, ist das Bild des Mittagsdämons eng mit dem Konzept der Acedia verwoben: „Sein Einfluss äußert sich sowohl in einer Lähmung als auch in [...] Abneigung gegen alle göttlichen Dinge und eine[r] Abscheu vor dem Leben an sich [...] sowie eine[r] Sehnsucht nach der Vergangenheit.“¹³³ Diese Vorstellung des Überwältigtwerdens von einer dämonischen Macht klingt auch in einer Notiz von Charles-Augustin Sainte-Beuve an: „Das Bedürfnis nach dem Unendlichen ergreift Besitz von uns; man verliert sich in einem undefinierbaren Verlangen.“¹³⁴ Der Verlust der eigenen Willensstärke und das starke Gefühl nicht mehr Herr über Empfindungen und Gedanken zu sein wird allegorisch in die Präsenz eines Dämons übertragen. Durch diese Dynamik wird die Verantwortung für die Acedia nach außen verlagert, das Böse erwächst nicht aus dem Inneren, sondern überfällt den Verstand in der Gestalt einer dämonischen Figur:

[Z]ur Stunde des Hundsterns [Sirius], wenn die Sonne stehen bleibt, bringt er sie dazu, Selbstgespräche zu führen und zu klagen, dass das Leben ihnen sinnlos erscheine, ihre Arbeit nutzlos und ihre Existenz hassenswert. Mal werden dadurch ihre Fantasien beflügelt [...] und ihre fleischlichen Gelüste erregt; mal

¹²⁶ Theunissen 1996, S. 28-29.

¹²⁷ Hersant führt dazu an: „Acedia füllt auch die Seiten der Tagebücher von Sören Kierkegaard: ‚Was wir als *spleen* und die Mystiker als Momente der Apathie bezeichneten, kannte das Mittelalter unter dem Namen *acedia*‘ [20. Juli 1839]. Bei Charles Baudelaire ist sie die ‚Mönchskrankheit‘, die vor allem in den *Fusées* thematisiert wird und die den Dichter selbst ereilt: Ahnin des romantischen ‚Weltschmerzes‘. Aber es ist Gustav Flaubert, der sie in seinem Werk ‚Die Versuchung des heiligen Antonius‘ am besten in Szene setzt“ (Hersant 2005, S. 54) Theunissen sieht das indifferente Phänomen der Acedia zudem als das Laster des Überdresses in Heideggers ‚Sein und Zeit‘. „Es avanciert damit letztlich zum Urbild aller ontologisch relevanten Stimmungen. Denn die negativen Stimmungen, denen Heidegger mehr Erschließungskraft zutraut als den positiven, sind zunächst die indifferenten; nach ihnen werden auch Angst und Langeweile modelliert.“ (Theunissen 1996, S. 29)

¹²⁸ Glatzel 1999, S. 207.

¹²⁹ ebd., S. 207.

¹³⁰ ebd., S. 207-208.

¹³¹ Huxley, Aldous: *Accidie*. In: *On the Margin. Notes and Essays*. London 1948, S. 25

¹³² Esterl 2015, S. 111.

¹³³ ebd., S. 111.

¹³⁴ Sainte-Beuve zitiert in Hersant, 2005, S.54; siehe hierzu auch Esterl 2015, S. 111.

verharren sie in völlig erschöpftem Zustand, halb tot, halb lebendig fühlen sich von einem Schöpfer verlassen, den sie zu lästern beginnen.¹³⁵

In dieser dämonischen Bedeutungsebene offenbart sich eine deutliche Parallele zwischen dem Konzept der Acedia und der Melancholie. Beide stehen dem Dunklen, Bösen und Dämonischen nahe. Bei John Milton [1608-1674] wird Satan sogar selbst mit den Verlockungen der Melancholie ausgestattet, aber bereits im Mittelalter gilt der Melancholiker als dessen liebste Beute: „Seine Schwärze und die Schwärze des Engels, der gegen das göttliche Licht revoltierte, sind von gleicher Substanz.“¹³⁶ Die Schwärze der schwarzen Galle wird symptomatisch für die Nähe einer bösartigen Dunkelheit. Seit Origenes schwingt diese Nähe zwischen der Melancholie und den Werken des Teufels ungebrochen mit (*melancholia balneum diaboli*): „Die schwarzen Dünste der *atra bilis* sind ein angenehmer Aufenthaltsort für den Bösen. Dort schleicht er sich ein und verbirgt sich, ohne dass wir Widerstand leisten könnten. Schwärze für Schwärze, sein Inkognito ist gewahrt.“¹³⁷ Diese naturgegebene Schwärze klingt auch in der Acedia-Konzeption an. Besonders deutlich wird dies bei Hildegard von Bingen, die eine enge Verbindung zwischen Acedia und Melancholie erkennt und diese bereits im Sündenfall angelegt sieht:

Als Adam das Gute erkannte und durch den Genuß des Apfels doch das Böse tat, da erhob sich im Wechsel dieser Umwandlung in seinem Organismus die Schwarzgalle [...]. Traurigkeit und Verzweiflung aber erwachsen erst aus dieser Melancholie, die Adam bei seiner Übertretung empfand. Im gleichen Augenblick nämlich, da Adam das göttliche Gebot übertrat, gerann in seinem Blute die Schwarzgalle (*melancholia*); dies geschah so, wie die Helligkeit schwindet, sobald das Licht ausgelöscht wird und wie dann nur noch der glimmende Docht mit seinem Gestank zurückbleibt. So geschah es mit Adam, denn als der Glanz in ihm erloschen war, gerann die Schwarzgalle in seinem Blute, aus der sich dann in ihm die Traurigkeit und Verzweiflung erhoben, denn der Teufel blies bei Adams Fall die Melancholie in ihm zusammen, durch die er den Menschen bisweilen so zweifelsüchtig und wankelmütig macht.¹³⁸

Die Zweifelsucht und den Wankelmut der Acedia führt sie damit direkt auf die Konstitution der schwarzen Galle, in ihrer direkten Verbindung zu Sünde und Versuchung, zurück. In dieser dämonischen Komponente der Acedia scheint sich allerdings ein Paradoxon abzuzeichnen, das die ganze theologische Komplexität dieses Phänomens deutlich macht.

Durch ihre Zugehörigkeit zum Sündenregister darf die Acedia nicht ausschließlich über die Fremdbestimmtheit eines dämonischen Einflusses erklärt werden. Ein freier Wille, ein – wenn auch nur marginaler – Entscheidungsprozess, muss in der Hinwendung zur Acedia und zum Abfallen von Gott erkennbar sein, sonst wäre die grundsätzliche Bedingung des Sündigens nicht erfüllt. In Augustinus' *De vera religione* lässt sich dieses Problem deutlich erkennen:

Postremo, si non voluntate male faciamus, nemo obiurgandus omnino aut monendus est. Quibus sublatis christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Volentate ergo peccatur.

Endlich, wenn wir willenlos böse handelten, dürfte niemand ausgescholten, niemand ermahnt werden, und dadurch würde notwendig die christliche Gesetzgebung und alle religiöse Zucht aufgehoben. Also sündigt man freiwillig.¹³⁹

¹³⁵ Hersant 2005, S. 54.

¹³⁶ Starobinski 2005, S. 25.

¹³⁷ ebd., S. 25.

¹³⁸ Hildegard von Bingen: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1957, Hier: XIII: Von den Gemütsbewegungen, S. 220.

¹³⁹ Augustinus: *De vera religione*. Über die wahre Religion. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme. Stuttgart 2010, S. 45 [74-75])

Thomas von Aquin setzt sich mit dieser Problematik auseinander und beschreibt die eigentliche Sünde der Acedia als eine selbstverschuldete Oberflächlichkeit¹⁴⁰. Die Acedia befallt diejenigen, die sich leichtsinnig von dem Quell der Freude in Gott abschneiden. Die Schwermutsanfälle, die als Reaktion darauf folgen, lassen sich zwar als „Störung der religiösen Kontemplation“¹⁴¹ leichter als Affront gegen die Kirche werten, bilden aber nicht mehr den Kern personaler Schuld. Schuld liegt in dem Moment, in dem sich das Herz – in einer bewussten Abwendung von Gott – der ketzerischen Trägheit öffnet. Eben hier findet sich auch das notwendig freiwillige Moment der Sünde bei Augustinus wieder.

Diese Problematik wird noch durch das hochgradig dialektische Potential verstärkt, das der Acedia innewohnt. Die *tristitia de bono divino*, einem Traurigsein über das Gut, das als Göttliches alle geistlichen Güter umfasst, ist grundsätzlich eine ausgesprochen selbstwidersprüchliche Struktur¹⁴². Und selbst, wenn das „Wegfliehen von Gott“¹⁴³ mit einem aktiven schuldbehafteten Ausgangspunkt im Duktus des freien Willens besetzt ist, gilt aber gleichzeitig, dass nur derjenige überhaupt erst „in den Abgrund der Acedia [...] fallen [kann], wer zuvor auf der Höhe dieser Freude war“¹⁴⁴. In dieser schwer zu fassenden Dialektik steht die Acedia in der Trias aus Sünde, personaler Schuld und dämonischer Besessenheit. Hier treffen Elemente der Acedia und Melancholie zusammen, welche die Frage nach dem Verhältnis dieser Begriffe nochmals verschärft: „Die eine, die Theorie der schwarzen Galle, verbindet das Somatische mit dem Emotionalen, die andere, die *Acedia*, den Körper mit dem Geist“¹⁴⁵ und beide stehen dabei in einer unleugbaren Nähe zum Dunklen und Dämonischen.

6.2 Acedia und Melancholie – ein spannungsgeladenes Verhältnis

Die Begriffe Acedia und Melancholie weisen eine Vielzahl an Überschneidungen auf, zeigen aber auch feine Differenzierungslinien, welche die beiden Melancholiekonzepte voneinander abgrenzen. Grundsätzlich fokussieren beide Traditionen die Beziehung zwischen Körper und Seele; „[d]er Unterschied ist undeutlich und liegt irgendwo zwischen einer Krankheit des Körpers, die die Seele befällt, und einem Seelenübel, das sich auf den Körper auswirkt“¹⁴⁶. Auch wenn sich beide Begriffe in ihrer Symptomatik ähneln, steht die Acedia durch ihre Nähe zur Kontemplation und Theologie unserem heutigen Verständnis persönlicher Krisen näher als die Melancholie.

„Mangel an Frömmigkeit, die Langeweile beim Ausüben religiöser Handlungen oder die Vernachlässigung religiöser Pflichten“¹⁴⁷ gehören zu den klassischen Anzeichen der Acedia, tauchen aber in keiner mittelalterlichen Beschreibung der Melancholie auf. Hier dominieren somatische Symptome, die bis zu schweren körperlichen Erkrankungen und stark ausgeprägten Formen des Wahnsinns führen können. In dem „Moment der Antriebslosigkeit[,] der generellen Vernachlässigung von Pflichten“¹⁴⁸ und ihrer Nähe zum Dämonischen und Dunklen überschneiden sich allerdings beiden Konzepte.

¹⁴⁰ vgl. Theunissen 1996, S. 32.

¹⁴¹ Walther 1999, S. 17.

¹⁴² vgl. Theunissen 1996, S. 31.

¹⁴³ ebd., S. 36.

¹⁴⁴ ebd., S. 36.

¹⁴⁵ Esterl 2015, S. 112.

¹⁴⁶ Hersant 2005, S. 57-58.

¹⁴⁷ Wittstock 2011, S. 53.

¹⁴⁸ ebd., S. 53.

Zudem werden Melancholiker als besonders anfällig für die Acedia geschildert: „Gemäß David von Augsburg und vielen anderen trifft das Seelenunheil vor allem jene Menschen, die von schwarzen Dämpfen zermürbt werden.“¹⁴⁹ Ab dem 13. Jahrhundert finden sich in Lehrbüchern sogar spezifische Warnungen und Hinweise für Beichtväter, dass „Christen von ‚trockener und erdiger‘ Art besonders anfällig für die Leiden der Acedia sind“¹⁵⁰. Hier stoßen beide Begriffe aufeinander – weniger durch eine sich überschneidende Symptomatik als über die Vorstellung eines bestimmten Menschentypus, der sowohl melancholische Züge zeigt als auch leicht den Verlockungen der Acedia verfällt.

Auch wenn der Begriff der Melancholie im Mittelalter hauptsächlich im Bereich der Medizin als Überbegriff für Wahnvorstellungen genutzt wird und die Acedia in ihrer Grundkonzeption im Theologischen angeordnet ist, vermischen sich diese Bedeutungsebenen. Aus ihren „konzeptuelle[n] Gemeinsamkeiten“¹⁵¹ wird ein „Netz aus Wechselwirkungen geknüpft“¹⁵² Bei Hildegard von Bingen [1098-1179] und Thomas von Aquin [um 1225-1274] tritt der medizinische Aspekt der Melancholie deutlich hinter einer Form der intellektuellen, geistigen Melancholie zurück. Sie lenken den Blick weg von den „naturbedingten Veranlagungen des melancholischen Menschen [hin zu] sein[em] individuelle[n] Handeln“¹⁵³.

Diese Engführung der Begriffe zeigt sich auch in künstlerischen Belegen des Mittelalters. In „literarischen Allegorien und [zahlreichen] Drucke[n] des Mittelalters, [in] Illustrationen und Kalender[n], zeigen [sich] Symbole der *acedia-tristitia* vermischt mit Darstellungen der schwarzen Galle.“¹⁵⁴ In einem Hugo von Saint-Victor zugeschriebenen Text wird eine der Töchter der Acedia allegorisch als Produkt der schwarzen Galle beschrieben¹⁵⁵. In verschiedenen Illustrationen des 12. und 13. Jahrhunderts tritt insbesondere die Nähe von Acedia und Melancholie zum Bereich des Dämonischen hervor: „Es entsteht eine gemeinsame Fantasiewelt, in der das Schlechte und Verdorbene bevorzugt [dargestellt] [wird]: der Esel als Symbol für Acedia, der Hund als Vertreter der Melancholie, die Katze, die das Dämonische repräsentiert“¹⁵⁶.

Trotz aller Parallelen, aller Engführungen beider Begriffe, wäre es falsch hier von einer Gleichsetzung zwischen Acedia und Melancholie im Mittelalter zu sprechen. Das verbietet sich, so Hersant, bereits wegen der strengen theologischen Unterscheidung zwischen Sünde und Krankheit¹⁵⁷. Das entscheidende Differenzierungskriterium scheint darin zu liegen, dass das Konzept der Acedia die Ursache für seelische Mängel in der Innerlichkeit, dem Spirituellen und Kontemplativen verortet. In dieser entscheidenden Differenz klingt das zukunftsweisende Potential der Acedia an, die melancholische Stimmung aus dem Pathologischen in den Bereich des Spirituellen zu heben¹⁵⁸.

¹⁴⁹ Hersant 2005, S. 57.

¹⁵⁰ ebd., S. 57.

¹⁵¹ Hersant 2005, S. 57.

¹⁵² ebd., 57.

¹⁵³ Walther 1999, S. 17.

¹⁵⁴ Hersant 2005, S. 58.

¹⁵⁵ ebd., S. 57.

¹⁵⁶ ebd. S. 58.

¹⁵⁷ vgl. ebd., S. 57.

¹⁵⁸ Anders als die krankhafte Melancholie, wird die Acedia sogar vereinzelt als lustvolles Phänomen beschrieben. Bei Petrarca findet sich eine besonders eindrückliche Darstellung dieser Facette der Acedia: „Und zu allem Überfluss ergehe ich mich dabei in einer Art düsterer Wollust in meinen Tränen und meinen Leiden und lasse beinahe ungenügend davon ab“ (vgl. Petrarca, Francesco: Das einsame Leben. Stuttgart 2004[1347], 293-294). Diese überwältigende Kraft eines fast süßen Leidens, der Petrarca sich nicht entziehen kann, entspricht für Goebel dem „erst fünfhundert Jahre später ‚Weltschmerz‘ genannten modernen Aspekt der Melancholie“ (vgl. Goebel, Eckart: Melancholie in der Frühen Neuzeit. In: Handbuch Literatur & Emotionen. Berlin 2016, S. 276).

Durch die Abkehr von der Theologie der Kirchenväter im Zuge des Humanismus im 15. und 16. Jahrhundert wird der Begriff der Acedia zunehmend zurückgedrängt und verschmilzt mit der weniger komplexen Bedeutungsebene der Tristitia. Die auflebende Genietradition der Renaissance versteht die Acedia als etwas dezidiert Negatives und verharnt dabei in einer starren Außenperspektive, die „die produktive Potenz einer zu großen Leistungen befähigende Naturanlage“¹⁵⁹ vermisst. Dennoch avancieren Traurigkeit und intellektuelle Innerlichkeit – als zentrale Kriterien der Acedia – in der Renaissance zu Bedeutungsnuancen der Melancholie, was die Vermutung nahelegt, dass einzelne Elemente der Acedia in dem Verständnis von Melancholie subsumiert wurden.

7. Die Renaissance – Melancholie und Intellekt

Mit der weitreichenden Auseinandersetzung italienischer Humanisten mit antiken Autoren stellt sich in der Renaissance erneut die Frage nach dem melancholischen Genie. So wird die schwarze Galle aus dem pathologischen Bereich krankhaften Wahnsinns in den Bereich des Schöpferischen und Außergewöhnlichen gehoben. Im Zuge dessen erfährt die Melancholie über Dante und Petrarca „eine Nobilitierung und wird nun wieder als Voraussetzung für männliche Genialität und Größe interpretiert.“¹⁶⁰ Die Literaten und Intellektuellen der Renaissance fokussieren dazu erneut die Zweideutigkeit der schwarzen Galle, die gleichzeitig für „das schlimmste Übel steh[en], andererseits [aber] Kennzeichen für ein Genie sein kann.“¹⁶¹

Das Melancholieverständnis der Renaissance beinhaltet aber mehr als eine deckungsgleiche Replik der Antike. In dem einflussreichen Werk ‚De vita triplici‘ (1489) des Renaissancephilosophen Marsilio Ficino (1433-1499) erscheint die Melancholie in einer Vielschichtigkeit, die dem Begriff eine neue Tiefe verleiht¹⁶². Während Ficanos These, dass der Melancholiker „ein Gleichgewicht im Ungleichgewicht“¹⁶³ kreieren müsse, um die Grenze zwischen Wahnsinn und Außergewöhnlichkeit zu erkennen, noch sehr an Theophrasts Charakterisierung des melancholischen Genies erinnert, gewinnt Ficanos Ansatz durch seine Nähe zur Astrologie eine weitere Bedeutungskomponente. In der Tradition neuplatonischer Astrologie schreibt Ficino den Melancholikern, als Kindern des Saturn, ausgeprägtes kontemplatives Denken und höchste geistige Fähigkeiten zu¹⁶⁴. Dadurch kreiert Ficino eine enge Verbindung zwischen geistiger Arbeit und melancholischem Genie, die für die Wahrnehmung des melancholischen Temperaments – auch über die Renaissance hinaus – symptomatisch werden sollte. Neben einer Aufwertung der Geistigkeit wird mit Ficino der Schriftsteller dezidiert zum Beispiel melancholischer Genialität ernannt. Auch wenn die Verbindungsstellen zwischen Literatur und Melancholie bereits seit der Antike spürbar werden, hebt Ficino sie als erster in aller Deutlichkeit hervor:

Im Zeichen des Saturn, der zum Schutzgott der florentinischen Akademie ernannt wird, versammeln sich die *homines literati*, die aufgrund der Schwerkraft und Erdverbundenheit der schwarzen Galle tiefer in die Geheimnisse des Universums eindringen, als es Vernunft oder Imagination jemals vermögen. Ficino verbindet die platonische und aristotelische Melancholielehre mit den astrologischen Theorien des Saturn zu einem Modell der geistigen Genialität, an dessen höchster Stufe, im Stande divinatorischer Kontemplation, sich Philosophen, Dichter und Wissenschaftler befinden[.]¹⁶⁵

¹⁵⁹ Theunissen 1996, S. 26.

¹⁶⁰ Walther 1999, S. 18-19.

¹⁶¹ Hersant 2005, S. 59.

¹⁶² vgl. Heidbrink 1994, S. 28; siehe hierzu auch Esterl 2015, S. 112 ff.

¹⁶³ Demont 2005, S. 36.

¹⁶⁴ vgl. Wittstock 2011, S. 47 ff.

¹⁶⁵ Heidbrink 1994, S. 28-29.

Der Melancholiker wird nach Ficino untrennbar mit der Tiefsinnigkeit eines geistigen Menschen verknüpft, dessen schöpferisches Genie sich durch intellektuelle Errungenschaften oder in lyrischen und literarischen Ausarbeitungen äußert. „Ficinos Schrift ist die Geburtsstunde einer bis in die Gegenwart reichenden Verbindung zwischen intensiv grüblerischem Nachdenken und Melancholie.“¹⁶⁶ Wittstock erklärt Ficinos breite Rezeption damit, dass seine Definition „eine[n] weiteren Personenkreis [anspricht], sich mit dem neuen Melancholiebegriff zu identifizieren“¹⁶⁷. Die untrennbare Verbindung zwischen Melancholie und Tiefsinn erklärt Ficino dabei nicht nur über die Nähe des Melancholikers zum Intellekt des saturnischen Menschen, sondern bedient sich erneut etablierter humoraler Vorstellungen: „Die menschliche Ursache, die in uns selbst gründet, ist folgende: weil die rege geistige Tätigkeit das Gehirn stark austrocknet, und infolgedessen die Säfte, welche der natürlichen Wärme der Nahrung dienen, zum großen Teil aufgebraucht sind“¹⁶⁸.

In Ficinos Melancholiebegriff schwingt zudem eine interessante dualistische Spannung mit, die Genie und Intellekt im Bereich sozialer Einsamkeit verorten: Erkenntnis macht einsam und das Wissen um die eigene Unfähigkeit, die göttliche Wahrheit jemals vollständig zu verstehen, macht zudem schwermütig¹⁶⁹. Der ambivalente Charakter der Melancholie, zwischen Wahnsinn und Genie, findet sich hier gespiegelt in der Ambiguität eines modern anmutenden Intellektuellen, zwischen Isolation und Sublimität.

Der ‚grübelnde‘ Melancholiker avanciert mit Ficino zu einem so feststehenden Begriff, dass er sich auch ganz bildhaft in Kunstwerken wiederfindet, bspw. in der *Melencolia I* von Dürer, die, das Kinn auf die Hand gestützt, in sich gekehrt dargestellt wird¹⁷⁰. Walther fasst die untrennbare Verschlungenheit aus Melancholie und Intellekt besonders pointiert zusammen: „Derjenige, der ‚zu Ende‘ denkt, muß schwarzgallig werden“¹⁷¹.

Neben Ficino haben Johann Wier und Timothie Bright einen signifikanten Einfluss auf die Weiterentwicklung des Melancholiebegriffs innerhalb der ‚neuen‘ Genietradition. In *De praestigijs daemonum* (1562) hebt Wier die Melancholie in den Bereich des Dämonischen¹⁷². Bright, der einen großen Einfluss auf Shakespeares Werke genommen hat, spricht in seinem *Treatise of Melancholy* (1568) dem geistigen Leiden des Melancholikers eine stärkere Bedeutung zu¹⁷³. In Shakespeares *Hamlet* wird dieses inhärente Leiden des Melancholikers besonders eindrücklich personifiziert. Als prominentes Beispiel programmatischer Auseinandersetzung mit der Melancholie im Ausgang der Renaissance gilt Robert Burtons *Anatomy of Melancholy*, das in finaler Form 1621 postum veröffentlicht wurde. Burton differenziert hier „zwischen *melancholy habit* (Temperament), *melancholy disease* (Depression) und *transitory melancholy disposition* (Stimmung)“¹⁷⁴. Burtons Begriff

¹⁶⁶ Walther 1999, S. 19.

¹⁶⁷ Wittstock 2011, S. 74.

¹⁶⁸ Ficino zitiert nach Walther 1999, S. 19.

¹⁶⁹ vgl. Walther 1999, S. 19.

¹⁷⁰ siehe hierzu Demont: „Eine Geste entspricht ganz dem klassischen Bild der Melancholie, das Théophile Gautier im Zusammenhang mit Dürers *Melencolia I* mit den Worten ‚Du, den Ellbogen auf das Knie, das Kinn in die Hand gestützt‘ beschrieb und sollte sich als charakteristische Darstellungsform durchsetzen: der zu Boden gesenkte Kopf, der zu schwer an der Fülle der Gedanken zu tragen scheint. Im Ansatz bereits zu erkennen ist eine andere Körperhaltung, die ebenfalls kanonisch werden sollte: der beinahe auf die Hand gestützte Kopf. Ob dies allerdings tatsächlich als Ausdruck von Melancholie interpretiert werden kann, lässt sich nicht zweifelsfrei sagen.“ (Demont 2005, S. 34)

¹⁷¹ Walther 1999, S. 19.

¹⁷² vgl. Radden 2000, S. 95-105.

¹⁷³ vgl. ebd., S. 119-128.

¹⁷⁴ Goebel 2016, S. 286; vgl. Burton, Robert: *Die Anatomie der Melancholie. Ihr Wesen und Wirken und Heilung philosophisch, medizinisch, historisch offengelegt und sezirt. Ausgewählt und übertragen von Werner v. Koppenfels* [3. Neuauflage]. Mainz 2014, S. 86-87.

der melancholischen Stimmung wird zum festen Bestandteil eines literarischen Analyseinventars, das der Interpretation von Emotionen in der Literatur dient; vielen gilt Burtons Melancholieklassifikation als Ausgangspunkt angelsächsischer Romantik¹⁷⁵.

Auch wenn die enge kausale Beziehung zwischen Intellekt, Melancholie und (künstlerischem) Genie, die in der Renaissance ihre Hochphase erlebt, in der Philosophie des 17. Jahrhunderts verblasst, bleibt sie doch nicht zuletzt in der ästhetischen Bearbeitung der Melancholie in Kunst und Literatur erhalten und findet sich bis heute in der populären Vorstellung, dass zwischen Melancholie und Intellekt eine enge Beziehung bestehe.

8. Die neue Exorbitanz – ein Ausblick

Unzweifelhaft hat sich die Vorstellung einer engen Verbindung zwischen Genie und Wahnsinn, wie sie bei Theophrast angelegt und in der Renaissance weiterentwickelt wird, bis heute erhalten. Dennoch steht das wahnsinnige Genie, obgleich weiterhin assoziiert mit herausragendem Intellekt, inzwischen eher als eigenständiges Motiv außerhalb eines spezifischen Melancholiediskurses.

Die abweichende Konnotation entwickelt sich dabei aber nicht in Abgrenzung zur humanistischen Verbindung zwischen Intellekt und Melancholie, die sich als Bedeutungszuschreibung an die Melancholie bis ins 21. Jahrhundert erhält. Es ist vielmehr die Exorbitanz des produktiven Künstlergenies, die sich nicht mit dem Bild des in sich gekehrten, weltvergessenen Melancholikers der Moderne vereinbaren lässt. Auch wenn Ficinos Melancholiekonzeption bereits Züge intellektueller Innerlichkeit trägt, steht der melancholische Typus, den Ficino beschreibt, in einem aktiven (künstlerisch-literarischen) Schaffungsprozess in der Öffentlichkeit. Dieses Moment öffentlicher Exorbitanz, eines nach außen offenbaren Genies, steht im deutlichen Kontrast zur gesellschaftlichen und sozialen Isolation nachneuzeitlicher Melancholie.

Analog zu dem Verlust der exorbitanten Genialität durchläuft auch die eng damit verbundene pathologische Konnotation der Melancholie eine neue Bedeutungszuschreibung. Die Wahnsinnsepisoden, die den Melancholiker in Antike und Melancholie auszeichnen, treten mit der Ausdifferenzierung psychiatrischer Krankheitsbilder in einen neuen Diskurs, werden seit dem beginnenden 20. Jahrhundert mit dissoziativen Persönlichkeitsstörungen und Schizophrenie assoziiert und somit von der Melancholie unterschieden. Die Symptomatik melancholischer Erkrankungen verengt sich dadurch auf das enger umrissene Krankheitsbild der Depression.

Auch wenn die manischen Episoden einer Depression weiterhin einzelne Symptome tradieren, die bereits in antiker und mittelalterlicher Diagnostik angeführt werden - wie extreme Stimmungsschwankungen, Entäußerungen, Persönlichkeitsveränderungen etc. - liegt der Fokus des depressiven Krankheitsbildes auf dem inneren Kampf der Patienten. Die allumfassende Niedergeschlagenheit der Depression erinnert somit weniger an das historische Verständnis pathologischer Melancholie als vielmehr an die mittelalterliche Mönchskrankheit Acedia. Theunissen beschreibt den initialen Zustand der Acedia als Moment der Stagnation, vor jeder Regenerationsbewegung der Seele, und somit als „Depression im wörtlichen Sinne einer Niedergeschlagenheit, der sich nichts Erhebendes zugesellt.“¹⁷⁶ Im pastoraltheologischen Diskurs des

¹⁷⁵ Hier ist insbesondere die Trias *Burton, Milton, Keats* zu nennen. (Goebel 2016, S. 286)

¹⁷⁶ Theunissen 1996, S. 27.

Mittelalters dominiert eben diese Auffassung der Acedia als verwerfliche Stagnation, Schlawheit und Pflichtvergessenheit. Wie bereits demonstriert lässt sich das Phänomen der Acedia aber nicht auf Traurigkeit oder Niedergeschlagenheit reduzieren. Ebenso wenig kann es gelingen, nachneuzeitliche Melancholie erschöpfend über die Symptomatik depressiver Krankheitsbilder zu erschließen.

Über die erweiterte Semantik der scholastischen Acedia, als Gleichzeitigkeit aus Leiden und Heilen der Seele, gelingt hingegen ein spannender Zugriff zum changierenden Begriff moderner Melancholie. Niedergeschlagenheit und Traurigkeit bilden im Phänomen der Acedia die erste Station eines umfassenden Genesungsprozesses, innerhalb dessen - über das bewusste Durchschreiten des Leidens - die Unvollkommenheit der eigenen Existenz verarbeitet wird. Durch diese Implikation einer Bewegungsrichtung hin zu erweitertem Erkenntnisgewinn erhält die Acedia den Charakter einer subtilen, nuancierten Spiritualität, die Parallelen zwischen der Mönchskrankheit des Mittelalters und dem nachneuzeitlichen Verständnis von Melancholie eröffnet.

Dabei konstituiert sich die Melancholie des späten 20. und 21. Jahrhundert in einem abweichenden Spannungsfeld: die Pole, innerhalb derer sich der Einfluss der Melancholie äußert, wandeln sich vom Dualismus *Genie und Wahnsinn* zur Dichotomie *Erkenntnis und Stagnation*. Diese Dialektik der Melancholie – zwischen höchster Einsicht und dem Zerschlagen an derselben – resultiert in einer Spannung zwischen herausragender kreativer und intellektueller Leistungsfähigkeit einerseits und Stagnation in Depression und gesellschaftlicher Isolation andererseits.

Es wäre allerdings deutlich simplifizierend, die Entwicklungslinien der Melancholie auf eine Bewegung von *außergewöhnlich und öffentlich* zu *gewöhnlich und privat* zu reduzieren, da jede Zuschreibung von Exorbitanz immer in Relation zum historisch-kulturellen Kontext stehen muss. Stattdessen soll abschließend die These aufgestellt werden, dass dem Ruhe- und Reflexionspotenzial der Melancholie innerhalb der Regeln unserer modernen Leistungsgesellschaft durchaus eine exorbitante Rolle zuzusprechen ist. Anders als die Melancholievorstellung in Antike und Renaissance ist es allerdings nicht das *Mehr* – das Bessere, Klügere, Stärkere, Extreme –, welches die Sonderstellung des modernen Melancholikers ausmacht, sondern gerade das *Weniger* – Entschleunigung, Reflexion und Innerlichkeit. Die nuanciert-spirituelle Innerlichkeit der scholastischen Acedia scheint dabei besonders geeignet, um diesen Ruheimpuls der modernen Melancholie in seinem Fassettenreichtum fassen zu können, und offenbart somit die spannende Resonanz eines mittelalterlichen Begriffs im Weltbild des 21. Jahrhunderts.

Literaturverzeichnis

- Augustinus, Aurelius: De vera religione. Über die wahre Religion. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme. Stuttgart 2010
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat Band II. eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. Zürich 1955.
- Aquino, Thomas von: Summe der Theologie. Band 2: Die sittliche Weltordnung. Hrsg. von Joseph Bernhart. Stuttgart 1985.
- Bingen, Hildegard von: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1957
- Burton, Robert: Die Anatomie der Melancholie. Ihr Wesen und Wirken, ihre Herkunft und Heilung philosophisch, medizinisch, historisch offengelegt und seziert. Ausgewählt und übertragen von Werner v. Koppenfels [3. Neuauflage]. Mainz 2014.
- Demont, Paul: Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament. In: Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst; zu Ehren von Raymond Klibansky (Hrsg.: Jean Clair). Ostfildern-Ruit 2005. Hier: S. 34-37)
- Esterl, Silke: Die Geschichte der Traurigkeit. Zum sozialen Wandel der Depression. Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. Reihe: Philosophie; Band 25. Marburg 2015.
- Flashar, Hellmut: Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin 1966.
- Glatzel, Johann: Melancholie – Literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff. In: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. Hier: S. 200-215.
- Goebel, Eckart: Melancholie in der Frühen Neuzeit. In: Handbuch Literatur & Emotionen [Hgg.: Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch]. Berlin 2016. Hier: S. 275-289.
- Haage, Bernhard D.: ‚Amor hereos‘ als medizinischer Terminus technicus in der Antike und im Mittelalter. In: Liebe als Krankheit / Forschungsstelle für Europäische Lyrik des Mittelalters an der Universität Mannheim (Hrsg.: Theo Stemmler). Tübingen 1990. Hier: S.31-67.
- Heidbrink, Ludger: Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweigung. München 1994. Hier: Wandel der Schwermut von der Antike bis zur Gegenwart, S. 25-38.
- Hersant, Yves: Acedia und ihre Kinder. In: Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst; zu Ehren von Raymond Klibansky (Hrsg.: Jean Clair). Ostfildern-Ruit 2005. Hier: S. 54-59.
- Huxley, Aldous: Accidie. In: On the Margin. Notes and Essays. London 1948. Hier: S.18-26.
- Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz: Die Lehre von den „quattuor humores“. Nach der Übersetzung von Christa Buschendorf. In: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. Hier: S. 29-48.
- Koelbing, Huldrych M.: Die ärztliche Therapie: Grundzüge ihrer Geschichte. Darmstadt 1985.
- Müri, Walter: Melancholie und schwarze Galle. In: Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft 10 (1953) Heft 1, S. 21-38.
- Petrarca, Francesco: Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis. Übers. Von Friederike Hausmann. Stuttgart 2004 [1347].
- Polybos: De natura hominis. Über die Natur des Menschen. In: Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche. Hrsg. von Walter Müri, München 1962.
- Porter, Roy: Mood Disorders. Social Section. In: A History of Clinical Psychiatry. The Origin and History of Psychiatric Disorders. Berrios, German E.; Porter, Roy [Hgg.]. London 1995, S. 409-420.
- Radden, Jennifer: The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva. New York 2000.

- Schipperges, Heinrich: Melancholia als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen. In: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. Hier: S. 49-76.
- Schnell, Rüdiger: Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur. Bern 1985.
- Schott, Heinz; Töle, Rainer: Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren – Irrwege – Behandlungsformen. München 2006. Hier: ‚Melancholie, Depressionen‘, S. 402-418.
- Starobinski, Jean: Die Tinte der Melancholie. In: Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst; zu Ehren von Raymond Klibansky (Hrsg.: Jean Clair). Ostfildern-Ruit 2005. Hier: S.24-33
- Theunissen, Michael: Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters. Berlin; New York 1996.
- Walther, Lutz: Einleitung zu: Melancholie (Hrsg.: Lutz Walther). Leipzig 1999. Hier: S. 11-28.
- Wittstock, Antje: Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts. Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung Band 9. Göttingen 2011.