

NICHT UNBEDINGT

Mensch-Ding-Beziehungen
in mediävistischer Sicht



SCHWABE VERLAG

SOPHIE MARSHALL | JUSTIN VOLLMANN (HGG.)



Sophie Marshall, Justin Vollmann (Hgg.)

Nicht unbedingt

**Mensch-Ding-Beziehungen
in mediävistischer Sicht**

Schwabe Verlag

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 424094754



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

© 2024 Schwabe Verlag Berlin GmbH

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Coverabbildung: Universitätsbibliothek Heidelberg / Cod. Pal. germ. 848 / bl. 255r. © Public Domain.

DOI: <https://doi.org/10.11588/diglit.2222#0505>

Cover: icona basel GmbH, Basel

Korrektorat: Constanze Lehmann, Berlin

Layout: icona basel GmbH, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7574-0145-0

ISBN eBook (PDF) 978-3-7574-0146-7

DOI 10.31267/978-3-7574-0146-7

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabeverlag.de

www.schwabeverlag.de

Inhalt

<i>Justin Vollmann und Sophie Marshall: Das Ding der Gesellschaft. Eine Einleitung</i>	7
<i>Christina Antenhofer: Die Entzauberung der Gabe. Der Blick auf Praktiken als Schlüssel zur Agency der Dinge</i>	19
<i>Harald Haferland: Dinge und Zeichen. Zur Semiose des Zeichens Tau (T) auf Heimrichs von Narbonne Waffenrock in Wolframs Willehalm (406,2–407,9) und zu den Diskursen am Thüringer Hof</i>	47
<i>Silvan Wagner: Du pist der, der mir mein taschen kan leren. Die Macht des Weins in den Nürnberger Weingrüßen</i>	77
<i>Rüdiger Schnell: Was machen Dinge mit den Menschen? Überlegungen zu emotional besetzten Mensch-Ding-Beziehungen</i>	93
<i>Thalia Vollstedt: Out of the Box. Gabenlogik und gewalt im Schlegel</i>	151
<i>Mona Schlatter: The Making of an Icon. Kult und Transzendenzkommunikation in Strickers Der Gevatterin Rat</i>	169
<i>Hartmut Bleumer und Joana Thinius: Architektonische Ordnungen: Parzival und Tristan. Zwei Versuche zum aggregativen Potential ästhetischer Objekte</i>	179
<i>Sophie Marshall: Lokis dinghafte Angst und das Begehren der Materie in der Prosa-Edda</i>	273
<i>Christina Lechtermann: Papier – Werkzeug – Wissen</i>	303
<i>Justin Vollmann: Thomas von Aquin, der begehrlische Erzähler und das begehrte Ding</i>	329
<i>Autorinnen und Autoren</i>	353

Das Ding der Gesellschaft

Eine Einleitung

Justin Vollmann und Sophie Marshall

I. Die ursprüngliche Fragestellung

Vor zwölf Jahren fand im Schwarzwald eine kleine Tagung statt, die so etwas wie den Startschuss der mediävistischen Dingforschung im deutschsprachigen Raum darstellte.¹ Uns, die wir als Nachwuchswissenschaftler daran teilnehmen durften, hat seither die Frage nicht mehr losgelassen: Was macht der Mensch mit den Dingen, und vor allem: Was machen die Dinge mit dem Menschen?

Also beschlossen wir, drei Workshops zu veranstalten, in denen wir uns mit anderen Literaturwissenschaftlerinnen und einer Historikerin darüber austauschen wollten, wie sich erstens Motivation und Emotion, zweitens Perzeption und Kognition, drittens Kommunikation und Handeln in Mensch-Ding-Interaktionen darstellen.

Dass es die meisten von uns dabei mit mittelalterlichen Texten und mit fiktionalen Dingen zu tun hatten, empfanden wir nicht als Nachteil, sondern als Chance, dem gesellschaftlichen Imaginären einer ferngerückten Epoche auf die Spur zu kommen.² Außerdem, so versuchten wir uns zu beruhigen, seien Texte ja in gewisser Weise ganz manifeste Dinge – eine These, die wir im Jahr 2019 auf dem International Medieval Congress in Leeds zur Diskussion stellten.³

Und dann kamen sie, die ›richtigen‹ Dinge. Sie waren kleiner als gedacht, so klein, dass man sie nicht einmal sehen konnte. Und sie zwangen uns dazu (oder genauer gesagt: Sie führten zu Verordnungen, die uns dazu zwangen), Dinge zu tun, die wir vorher nie getan hatten. Interessanterweise war es wiederum ein Ding, das zum Inbegriff dieser neuen Verhaltensweisen avancierte, und zwar paradoxerweise ein sehr altes Ding, das die Ethnologen unter uns bereits aus kultischen Zusammenhängen kannten.⁴

Dies führte zu einer irritierenden Umkehr des Öffentlichen und des Privaten. Während wir im öffentlichen Raum nun unsere Gesichter verbargen, zeigten

1 Vgl. Mühlherr et al. (Hgg.) 2016. Zur damaligen Forschungslage vgl. die Einleitung von Mühlherr ebd., 1–20, hier 1–4. Für einen aktuellen Forschungsüberblick sei verwiesen auf Winkelsträter 2022, 58–71.

2 Vgl. Castoriadis 1984.

3 Die Ergebnisse sind festgehalten in: *Textual Thingness / Textuelle Dinghaftigkeit* (MEMO 2020).

4 Vgl. *Der Weg der Masken* (Lévi-Strauss 2004).

wir uns im Inneren unserer Wohnungen plötzlich öffentlich. Wir benutzten dafür Geräte – Dinge –, die uns unverhofft erahnen ließen, was Heidegger mit dem Gestell der Technik gemeint hatte.⁵ Und während Präsenz für viele von uns bis dahin ein quasi-esoterischer Begriff gewesen war, den ein alter weißer Mann in Stanford ersonnen hatte,⁶ mussten wir nun lernen, dass Präsenz anscheinend genau dasjenige gewesen war, was wir immer für normal gehalten hatten.

Kurz: Kein einziger unserer Workshops fand statt – oder jedenfalls nicht in der Form, wie wir uns das vorgestellt hatten. Nicht in Präsenz. Die Dinge hatten uns fest im Griff, und sie machten uns überdeutlich, dass sie nicht nur als Objekte wissenschaftlicher Beschäftigung, sondern auch als Akteure ernst genommen werden müssen. Und zwar als echte Akteure im Hier und Jetzt, nicht als erfundene Akteure einer längst vergangenen Epoche.

II. Die modifizierte Fragestellung

Wir haben natürlich trotzdem weitergemacht, und die Ergebnisse unserer digitalen Workshops legen wir hier vor. Unter den behandelten Texten finden sich lateinische, italienische, französische und altnordische Texte, Reimpaarreden und Vertreter des pragmatischen Schrifttums, deren Entstehungszeiten bis hinauf ins 16. Jahrhundert reichen. Ganz überwiegend aber handelt es sich um deutschsprachige epische Texte des 12./13. Jahrhunderts: sogenannte ‹Spielmannsepik› und Mären, vor allem aber höfische Romane. Spitzenreiter ist wohl nicht zufällig Wolfram von Eschenbach, dem eine der neuesten dingtheoretischen Monographien bescheinigt, «als einer der prominentesten mittelalterlichen Exponenten einer vormodernen Hybridisierungsbewegung [von Ding und Figur] gelten» zu können.⁷

Vielleicht haben die geschilderten Umstände, haben mithin die ‹richtigen› Dinge aber doch insofern ihre Spuren in diesem Band hinterlassen, als sich unsere Fragestellung zunehmend vom Individuum auf die Gesellschaft verschoben hat: «Was macht die Gesellschaft mit den Dingen, und was machen die Dinge mit der Gesellschaft?», würden wir heute fragen. Deshalb sind für die Anlage unseres Bandes auch nicht länger die vom Individuum her gedachten Kategorien Motivation/Emotion, Perzeption/Kognition und Kommunikation/Handlung, sondern die Subsysteme der modernen Gesellschaft maßgeblich, die sich als Diskursfelder bereits im Mittelalter abzeichnen. Dazu im Folgenden das Nötigste.

Bei allem berechtigten Misstrauen gegenüber weitgespannten Meistererzählungen wird man zwei Dinge kaum bestreiten wollen: erstens, dass die Religion

5 Heidegger 2000 (1954).

6 Gumbrecht 2004.

7 Winkelsträter 2022, 17.

im Mittelalter eine umfassendere Rolle gespielt hat als in der Moderne; und zweitens, dass gewisse Bereiche der modernen Gesellschaft wie Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft und Technik, aber auch Liebe, im Mittelalter zwar schon existiert haben, aber noch weniger scharf gegeneinander ausdifferenziert waren als in der modernen Gesellschaft.⁸

Daraus ergeben sich zwei Thesen. Nämlich erstens, dass Dinge (verstanden als unbelebte, stofflich kompakte und abgrenzbare sowie prinzipiell mobile Entitäten) im Mittelalter tendenziell stärker religiös aufgeladen und weniger eindeutig als in der Moderne z. B. als sakrale Objekte, Konsumartikel, Kunstwerke oder Gebrauchsgegenstände zu klassifizieren waren. Und zweitens, dass Dinge im Mittelalter qua religiöser Aufladung eine Macht über den Menschen besaßen, die ihnen in der Moderne abgeht.

Die Frage, die sich daher aufdrängt, ist, inwiefern Dinge nicht nur passive Objekte, sondern aktive Subjekte gesellschaftlicher Interaktion waren. Impliziert ist dabei, dass die Subjekt-/Objekt-Unterscheidung nicht dichotomisch, sondern skalar gemeint ist, und weiter: dass die zu verhandelnde historische Verschiebung der Dinge vom Subjekt- zum Objektpol natürlich auch Gegenteilstendenzen und dialektische Bewegungen zulässt (ganz abgesehen davon, dass die Postmoderne vielleicht schon wieder viel mittelalterlicher eingestellt ist als die Moderne).

Im folgenden Unterkapitel, das sich auf den Beitrag der Mittelalterhistorikerin Christina Antenhofer stützt, sollen zunächst knapp die Wege skizziert werden, die vom Ding der mittelalterlichen Gesellschaft zu den modernen Dingen der Religion, der Wirtschaft, der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe führen. Entlang dieser fünf Bereiche sollen dann die übrigen neun Beiträge vorgestellt werden, wobei die besagte Subjekt-/Objekt-Unterscheidung für jeden der Bereiche neu zu konturieren sein wird.

III. Das Ding der Gesellschaft: Zwischen Subjekt und Objekt

Mit den mediävistisch einschlägigen Klassikern der Dingforschung setzt sich **Christina Antenhofer** in ihrem Beitrag kritisch auseinander. Als zentrale Punkte der Dingforschung kristallisieren sich heraus: a. die Gabe, b. das sakrale Objekt, c. charismatische und sprechende Dinge sowie d. die Kraft der Dinge.

a. Eine Grundunterscheidung der klassischen Dingforschung ist diejenige zwischen zirkulierenden und der Zirkulation entzogenen Objekten. Der Prototyp des zirkulierenden Objekts ist die Gabe, von der aus sich ein Weg zur Ware des Wirtschaftssystems abzeichnet. Die Unterscheidung zwischen positiv konnotier-

8 Im Hintergrund steht Luhmann 1997.

ter Gabe und negativ konnotierter Ware erfolgt hierbei zunächst mit kapitalismuskritischem Impetus,⁹ der dann aber relativiert¹⁰ und aufgehoben wird.¹¹

b. Der Prototyp des der Zirkulation entzogenen Objekts ist das sakrale Objekt, von dem aus sich ein Weg zum ästhetischen Objekt des Kunstsystems abzeichnet. Dieser Weg führt vom antiken Tempel über die mittelalterliche Kathedrale bis hin zum modernen Museum. Zwischenschritte sind die mittelalterliche Schatzkammer und die frühneuzeitliche Raritäten- und Wunderkammer.¹²

c. Zu nennen sind hier außerdem die *charismatic cultural products* der Frühen Neuzeit, die sich als Vorgänger des modernen Kunstwerks lesen lassen.¹³ Zusammenhänge hat man ferner zwischen den (negativ konnotierten) pseudo-sakralen «sprechenden Dingen» (= Abgöttern) der alten Tempel und den (positiv konnotierten) evidenzergebenden «sprechenden Dingen» des Rechts- und des Wissenschaftssystems hergestellt.¹⁴

d. Der Gabe wie dem sakralen Objekt wird eine gewisse Kraft zugeschrieben, die sich aus der Präsenz des Gebers in der Gabe bzw. des Göttlichen im sakralen Objekt speist. Von dieser den Dingen innewohnenden Kraft, die ihnen Macht über ihren Besitzer verleiht, führt ein Weg zum modernen Fetisch, insbesondere zum Warenfetisch des Wirtschaftssystems und zum sexuellen Fetisch des Systems der Intimbeziehungen, in denen sich, so die These, die durch die Aufklärung zurückgedrängte Macht der Dinge wieder Bahn bricht.¹⁵

Antenhofer kritisiert vor allem den vierten Punkt, nämlich die Hypostasierung einer den Dingen innewohnenden Kraft (womöglich gar Magie) sowie den unhistorischen Gebrauch des Fetischbegriffs. Bei ihrer Untersuchung fürstlicher Inventare, Testamente und Eheverträge des 14. und 15. Jahrhunderts aus dem italienischen und deutschen Raum verfolgt sie einen praxeologischen Ansatz, der freilich einem allzu starken Begriff dinglicher Agency in der Folge Bruno Latours mit Skepsis gegenübersteht. Die Agency der Dinge, so Antenhofers These, zeige sich «in den Handlungen, die Dinge den Menschen abverlangen, Handlungen, die bereits das Herstellen, aber auch das Warten und Pflegen, das Verwalten von Objekten bis hin zum diffizilen Beschreiben in Inventaren umfassen».¹⁶

9 Mauss 1990 (1950; 1923/24).

10 Godelier 1999.

11 Appadurai 2003 (1986).

12 Kohl 2003.

13 Cohen u. Cohen 2010.

14 Daston 2004.

15 Böhme ²2006.

16 S. 37 des vorliegenden Bandes.

IV. Das Ding der Religion: Zwischen absolutem Medium und reinem Zeichen

Den Terminus *medium absolutum* verwendet Christian Kiening für ein Medium, in dem das Medialisierte nicht nur repräsentiert, sondern tatsächlich auch real präsent wäre.¹⁷ Zwischen einem solchen Medium – etwa dem das Blut Christi nicht nur bedeutenden, sondern auch real vergegenwärtigenden Wein der Eucharistiefeier – und dem reinen, d. h. arbiträren (oder mit Peirce: symbolischen) Zeichen (etwa dem Wort *Kreuz*) sind als Zwischenstufen denkbar: das indexikalische, durch das Prinzip der Kontiguität mit dem Bezeichneten verbundene Zeichen (etwa ein Kreuzessplitter) und das ikonische, durch das Prinzip der Similarität mit dem Bezeichneten verbundene Zeichen (etwa das Tau-Zeichen).

Das sakrale Objekt ist also eingespannt in eine Skala, die von Identität über Kontiguität und Similarität bis hin zu Arbitrarität reicht, und ohne die Sache unzulässig vereinfachen zu wollen, wird man doch sagen können, dass die Reformation eine tendenzielle, wenn auch freilich kontrovers ausgetragene Verschiebung vom Identitäts- zum Arbitraritätspol bedeutet (z. B. Abschwächung der Realpräsenz, Kritik am Reliquienkult). Was damit einhergeht, ist eine Depoten-zierung des sakralen Objekts, dessen unmittelbarer Kontakt zum Göttlichen gekappt wird.

Nahe am Pol des absoluten Mediums bewegt sich der Gral, dessen Wirkkraft freilich im Wesentlichen auf den Bereich der Literatur beschränkt bleibt. Ihm stellt **Harald Haferland** das Tau-Kreuz gegenüber, dessen komplexen Semioseprozess er nachzeichnet: vom Kreuz der Hinrichtung Jesu, das metonymisch für die Hinrichtung selbst und damit für die Erlösung der Menschheit steht, bis hin zu seiner unter dem Vorzeichen der Ikonizität stehenden Verbindung mit dem Buchstaben Tau, einem von Haus aus arbiträren Zeichen, das, im Alten Testament noch der Markierung der vom Tod zu Verschonenden dienend, rückwirkend als Präfiguration des erlösenden Kreuzestodes lesbar wird. Wenn nun Wolfram dieses zum reinen Zeichen herabgesunkene Tau-Kreuz in der entscheidenden Schlacht des *Willehalm* als gelitzte, auf den Waffenrock Heimrichs und der Seinen genietete Borte in Szene setzt, dann nähert er es ein Stück weit der Dinglichkeit – und damit auch der Heiligkeit – des wahren Tau-Kreuzes wieder an. Deutlich geworden sein dürfte indessen, dass die Beziehung des Gläubigen zum Zeichen des (Tau-)Kreuzes stärker kognitiv geprägt ist als diejenige zum absoluten Medium des Grals.

Mit den aus der Mitte des 15. Jahrhunderts datierenden, wohl von Hans Rosenplüt verfassten Nürnberger Weingrüßen nimmt sich **Silvan Wagner** einer Gattung an, die mehr mit Religion zu tun hat, als man zunächst vermuten wür-

17 Kiening 2016, 76–81.

de. In den 24 kurzen Reimpaarreden wird der Wein als schutzbedürftiges, aber auch seligmachendes und mächtiges Gegenüber inszeniert, in dem sich Züge der Minnedame mit solchen des Heilands überschneiden. «Unter dieser Perspektive wird aus dem Wein ein außerordentlich mächtiges Ding: Er definiert nichts weniger als die Gruppe der Seligen. Alle, die ihm auf Erden helfen, sollen selig sein, insbesondere die Trinker, die ihn schließlich in sich aufnehmen.»¹⁸ Kein Wunder also, wenn das emotionale Verhältnis des Menschen zu diesem «Ding» (als das es bei aller Fluidität vielleicht doch gelten darf) durch ein heftiges Begehren geprägt ist.

V. Das Ding der Wirtschaft: Zwischen Gabe und Ware

Dass Geben seliger ist als Nehmen, hat unter den Vorzeichen einer anökonomischen Gabenlogik, wie sie für das Mittelalter zumindest noch in Teilen vorauszusetzen ist, nicht nur eine geistliche, sondern auch eine sehr weltliche Bedeutung. Ähnlich wie das Medialisierte im *medium absolutum* ist auch der Geber in der Gabe zumindest metonymisch präsent, d. h. die Selbstverausgabung, die im Fall des für traditionale Gesellschaften beschriebenen Potlatch bis in die ökonomische Selbstvernichtung führen kann, bedeutet paradoxerweise gleichzeitig eine Ausweitung des eigenen Machtbereichs. Ähnlich wie noch heute in den Nischen der Geschenkkultur bemisst sich der Wert eines Gegenstandes nicht nur über Material- und Herstellungskosten etc., sondern mindestens ebenso sehr über den performativen Akt des Gebens und die Person des Gebers selbst.

Mit der zunehmenden Priorisierung der Geldwirtschaft wird dieser Zusammenhang im wörtlichen Sinn «kassiert». Dass das solchermaßen zur Ware depotenzierte Produkt im Rahmen des von Marx beschriebenen Warenfetischs erneut eine quasireligiöse Macht gewinnt, gehört zu den Aporien der modernen Gesellschaft. Doch ist zu bedenken, dass der Konsumtempel nicht mehr einem singulären Gral, sondern ganz im Gegenteil gerade solchen Gegenständen geweiht ist, die der Massenproduktion entspringen.

Mit der Zirkulation und dem (potentiellen) Besitz von Dingen beschäftigen sich die Beiträge von Rüdiger Schnell und Thalia Vollstedt. Anhand neun epischer Texte, die überwiegend der Gattung des höfischen Romans zuzuordnen sind, geht Rüdiger Schnell der Frage nach der emotionalen Bezugnahme der Figuren zu den Dingen nach, die freilich von anderen Arten der Bezugnahme kaum zu trennen sei. Als vielleicht wichtigstes Ergebnis des Beitrags, auf den in Abschnitt VIII noch näher eingegangen werden soll, lässt sich schon an dieser Stelle festhalten: «*Dinge* begehren im Sinne von «diese Dinge haben wollen» gehört nicht zum Verhaltensrepertoire höfisch-idealer Figuren. [...] Höfische

männliche Helden sind nicht auf den Besitz von Dingen aus, sondern auf den Erwerb von Reputation»¹⁹ – ein Befund, der sich, denkt man etwa noch die sprichwörtliche *milte* eines König Artus hinzu, durchaus mit der gabenlogischen Maxime in Einklang bringen lässt, dass Geben dem Nehmen vorzuziehen sei.

Zu den Aporien der Gabe, die besonders Derrida herausgearbeitet hat,²⁰ gehört es, dass sie zwar die Gegengabe fordert, diese aber gleichzeitig keinesfalls fordern darf, weil sie sich sonst als Gabe selbst annullieren würde. Diese Aporie ist kein Problem, solange alle mitmachen. Sie wird es, wie **Thalia Vollstedt** anhand des von Rüdiger von Hinkhofen im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts verfassten Märes *Der Schlegel* zeigt, spätestens dann, wenn die Gabe nicht nur im Kalkül auf die Gegengabe erfolgt, sondern darüber hinaus auf eine merkantile Logik des Gebens und Nehmens trifft, in der die Dinge nurmehr den Status einer Ware innehaben. In dieser Perspektive erscheint der *Schlegel* dann letztlich selbst als gewaltvolle Gabe, mit der die Gabenlogik auf den allzu berechnenden Gabenlogiker zurückschlägt – und damit noch einmal beredtes Zeugnis von der Macht der Gabe ablegt.

VI. Das Ding der Kunst: Zwischen Abbild und ästhetischem Objekt

Stärker als in der Moderne arbeitet die Kunst im Mittelalter anderen gesellschaftlichen Bereichen wie Religion, Herrschaft oder Liebe zu. Wie Gert Hübner am Beispiel laudativer Texte gezeigt hat,²¹ kann der Glanz des Kunstwerks hierbei erstens in einem mimetischen Verhältnis zum Glanz der übergeordneten Instanz – sei es Gottes bzw. Marias, sei es des Fürsten oder sei es der Minnedame – stehen. Zumindest im weltlichen Bereich kann dieses mimetische Prinzip nun aber – zweitens – auch in ein poetisches Prinzip umschlagen: Das Kunstwerk erzeugt allererst den Glanz, in dem es die entsprechende Instanz erstrahlen lässt – und reflektiert dies auch.

Hiervon wäre drittens ein Rückzug der Kunst auf sich selbst zu unterscheiden, wie man ihn gemeinhin unter dem Schlagwort der Autonomieästhetik zu fassen versucht. Dem auf ein strahlendes Urbild verweisenden, in die (para-)rituellen Kontexte der Messe oder des Hoffests eingebundenen glänzenden Ding steht nun das heimatlose, auf die geduldige Mitarbeit des Rezipienten angewiesene ästhetische Objekt gegenüber. Und bei aller gebotenen Vorsicht wird man nicht fehlgehen, wenn man den Weg der Kunst vom Mittelalter in die Moderne durch eine Verschiebung vom Schwerpunkt der Heteronomie zum Schwerpunkt

19 S. 101 des vorliegenden Bandes.

20 Derrida 1993.

21 Hübner 2000, 419 f.

der Autonomie gekennzeichnet sieht (wobei das autonome Kunstwerk dann wieder eine Aura eigener Art entwickeln kann).

Mit Abbildern und ästhetischen Objekten beschäftigen sich die Beiträge von Mona Schlatter sowie von Hartmut Bleumer und Joana Thinius. Der Leichnam eines Menschen als dessen erstes verdinglichtes Abbild: Aus dieser These des Philosophen Michel Serres heraus entwickelt **Mona Schlatter** ihre Lektüre des Stricker-Märes *Der Gevatterin Rat* als einer «Auferstehungsperformance»,²² die nun freilich gerade umgekehrt das Ding als Abbild des toten Körpers und den vermeintlich toten Körper als Bild des blühenden Lebens inszeniert. Die engen Verflechtungen der Unterscheidungen zwischen Sein und Schein, zwischen Leben und Tod, zwischen Transzendenz und Immanenz, die hier zutage treten, lassen erahnen, wie tief das Kunstwerk in der Sphäre des Religiösen wurzelt. Dass dieses Kunstwerk in *Der Gevatterin Rat* gleichzeitig dazu dient, den bösen Ehemann zu überlisten, mag als Indiz für seine Nähe zum Bereich der Minne gelten.

Ebenfalls den Bereichen der Religion und der Minne zuzuordnen sind die beiden Objekte, die **Hartmut Bleumer** und **Joana Thinius** unter dem Aspekt des Ästhetischen behandeln: der Gral und die Minnegrotte. Der zentral gesetzte Begriff des ästhetischen Objekts versucht hierbei dem dialektisch gedachten Verhältnis zwischen analytisch erschließbarer, syntagmatisch organisierter Struktur (Objekt-Pol) und ästhetisch erfahrbarer, paradigmatisch organisierter Architektur (Ding-Pol) des Texts gerecht zu werden, einem Verhältnis, das sich sowohl auf der Ebene des Textganzen als auch – *mise-en-abyme*-artig – auf der Ebene seiner zentralen Objekte/Dinge zeigt. Während nun die Gottfried'sche *perspicuitas* nicht zuletzt darin besteht, die Struktur (z. B. der Ekphrasis) auf die Architektur (z. B. der Minnegrotte) hin durchsichtig zu machen, setzt Wolfram seinen ganzen Ehrgeiz darein, durch eine hakenschlagende Struktur (z. B. nur ganz punktuell gesetzter räumlicher Informationen) den Rezipienten allererst zur imaginativen Rekonstruktion der Architektur (z. B. der Gralsburg) zu animieren. Während Gottfried, mit anderen Worten, dem Rezipienten das Ding objektförmig vors innere Auge stellt, schickt Wolfram ihn erst auf die Suche.

VII. Das Ding der Technik: Zwischen Gebrauchs- und Forschungsgegenstand

Die moderne Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Technik ist schon angelegt in der mittelalterlichen Unterscheidung zwischen den *artes liberales* und den *artes mechanicae*. Während Erstere darauf ausgerichtet sind, das Werk der Natur samt dem dahinter aufscheinenden Werk Gottes rechnerisch zu erschlie-

22 S. 171 u. 176 des vorliegenden Bandes.

ßen (Quadrivium) und sprachlich zu vermitteln (Trivium), dienen Letztere der Hervorbringung menschlicher Werke wie etwa Kleider, Waffen, Verkehrsmittel, Lebensmittel, Heilmittel und Spiele. Hierzu sind Werkzeuge nötig, deren Herstellung und Handhabung selbst wieder zum Gegenstand der Reflexion werden können.

Nach dem Werk Gottes und dem Werk der Natur gerät damit auch das Werk des Menschen selbst in den Fokus wissenschaftlicher Bemühungen, die sich als eine Art Vorläufer der Technikwissenschaften interpretieren lassen. Eine Depotenzierung erfährt das Artefakt dabei insofern, als es den aktiven Status des Subjekts der Werkschaffung gegen den passiven Status des Objekts der Forschung eintauscht.

Mit der Herstellung und dem Gebrauch von Werkzeugen beschäftigen sich die Beiträge von Sophie Marshall und Christina Lechtermann. Dass die Werkzeuge bzw. die Materialien, aus denen sie geformt sind, ihren potentiellen Benutzern nicht einfach neutral zur Verfügung stehen, sondern eigenwillig Partei ergreifen könnten, ist ein Gedanke, der von der antik-mittelalterlichen Lehre vom Begehren der Natur (*desiderium naturae*) her betrachtet nicht allzu fernliegt. Auserzählt wird er in der *Gylfaginning* der um 1220–1225 verfassten *Snorra-Edda*, die Sophie Marshall zum Gegenstand einer dingzentrierten Lektüre macht. Das besagte Begehren kommt erstens in der Weigerung der Dinge, dem guten Gott Baldr etwas anzutun, zweitens in ihrer Trauer um Baldrs Tötung und drittens in ihrer Rache an dem bösen Gott Loki zum Ausdruck. Wie eine Parabel auf die Gefahren der modernen Überwachungsgesellschaft mutet es hierbei an, wenn Lokis innere Ängste allererst das Netz gebären, mit dem ihn seine Verfolger dann von außen gefangen nehmen.

Während die *Snorra-Edda* die Macht der Dinge wirkungsvoll in Szene setzt, arbeitet die von Christina Lechtermann untersuchte *Perspectiva* des Goldschmieds Hans Lencker, ein 1571/72 in Nürnberg erschienenes Lehrbuch der konstruktiven Geometrie, in doppelter Weise ihrer wissenschaftlich-technischen Bändigung zu: einmal durch die Mechanisierung der Verfahren zur flächigen Darstellung räumlicher Objekte, zum anderen durch die detaillierten Anleitungen zur Herstellung der dafür nötigen Instrumente und Werkzeuge. In einer dialektischen Bewegung werden die Dinge damit einerseits verobjektiviert, um andererseits gerade in dieser Verobjektivierung umso wirkmächtiger hervorzutreten: erstens in der räumlichen Illusion der perspektivischen Darstellung, zweitens in der Widerständigkeit der hierzu verwendeten Materialien und Werkzeuge, deren Affordanzen – «die Weichheit von Holzsorten, die leichte Beschädigbarkeit von Papier, seine Verschiebbarkeit, die ‹Griffigkeit› von Zirkeln in Messingrillen oder mögliche Probleme beim einhändigen Gebrauch von Zirkeln»²³ – hier zum Thema werden.

23 S. 323 des vorliegenden Bandes.

VIII. Das Ding der Liebe: Zwischen Fetisch und Figur

Während es die Religion (aufgrund der Abwesenheit Gottes), die Wirtschaft, die Kunst und die Technik fast zwangsläufig mit sakralen Objekten, mit Waren, mit Kunstwerken, mit Werkzeugen, sprich: mit Dingen zu tun haben, könnten die Liebenden einander eigentlich selbst genügen und bräuchten sich erst gar nicht auf die Dingwelt einzulassen. Dass es so einfach nicht ist, zeigt allerdings bereits das Beispiel des irgendwo im Spannungsfeld zwischen verbotenen Fruchtkonsum und letztem Abendmahl angesiedelten Minnetranks, zeigen aber auch die unzähligen Liebesgaben, die vor allem in der Werbephase und bei räumlicher Trennung der Liebenden eine Rolle spielen.

Nicht um sie soll es hier aber gehen, sondern um die Verdinglichung und Fetischisierung der geliebten Person oder einzelner ihrer Körperteile bis hin zu ihrer kompletten Ersetzung durch einen Ding-Fetisch – man denke etwa an Ulrich von Liechtenstein, der sich die Angebetete in Form ihres Händewaschwassers einverleibt (die Nürnberger Weingrüße lassen grüßen!). Ausnahmsweise stehen sich hier deshalb nicht etwa zwei Erscheinungsformen eines Dings, sondern Fetisch und Figur als Pole gegenüber.

Den Ähnlichkeiten zwischen Mensch-Ding-Beziehungen und Mensch-Mensch-Beziehungen in der höfischen Literatur geht Rüdiger Schnell im zweiten Teil seines bereits erwähnten Beitrags nach, um am Ende zu konstatieren: «Mensch-Ding-Beziehungen ähneln den Mensch-Mensch-Beziehungen dort, wo es um Frau-Mann-Beziehungen geht. [...] Doch die ideale Mann-Frau-Beziehung unterscheidet sich von der Ding-Mensch-Beziehung durch das Postulat der Selbstverfügbarkeit der Frau und durch die zeitliche Dehnung des Begehrens.»²⁴ Während es hier die Frau ist, die – zumindest tendenziell – in die Position des Dings rückt, fallen der von Schnell im dritten Teil seines Aufsatzes untersuchten, innerhalb der Gattung des Märes begegnenden Verdinglichung abgetrennter, meist sexuell denotierter oder doch zumindest konnotierter Körperteile ausschließlich Männer anheim.²⁵

Das von Niklas Luhmann entworfene Dreiphasenmodell der Evolution des Liebesdiskurses (Idealisierung, Paradoxierung, Selbstreferenz)²⁶ bringt Justin Vollmann im ersten Teil seines Beitrags für die historische Entwicklung des emotionalen Weltbezugs insgesamt in Anschlag, um eine Verschiebung von der Macht des Stimulans hin zur Macht des Experiencers aufzuzeigen. Der zweite Teil nimmt die von explizitem Begehren getragenen Bezugnahmen des (männli-

24 S. 145 des vorliegenden Bandes.

25 Bezeichnenderweise wird in dem von Schnell untersuchten Märe *Die Rache des Ehemanns* die abgebissene Zunge der Frau – anders als die abgetrennten Zähne und Hoden der Männer – *nicht* zu einem Artefakt verarbeitet.

26 Luhmann 1994.

chen) Erzählers auf Elemente der erzählten Welt im höfischen Roman unter die Lupe. Es entsteht das Bild eines Erzählers, der sich als bedürftig, notgeil und feige präsentiert. Was die Objekte seines metaleptischen Begehrens angeht, kristallisiert sich eine ähnliche Strukturanalogie zwischen Dingen und Frauen heraus wie die von Schnell für den Bereich der Diegese konstatierte.

IX. Ausblick

Die Reihe unserer digitalen Workshops war bereits abgeschlossen und die universitäre Lehre fand schon wieder in Präsenz statt, als plötzlich ein neuer Mitspieler auf den Plan trat: Ein Ding, sagten die einen – ein Geistwesen, die anderen. Ähnlich wie die Schrift am Gral erschienen Texte an der Bildschirmoberfläche unserer Geräte, wenn wir ihm Fragen stellten. Anders als der Gral bezog es seine Kraft nicht etwa aus dem Himmel, sondern aus den unergründlichen Tiefen des Internets, als dessen Bote (griech. *angelos*) es fungierte.

Ob dieses Ding über ein Bewusstsein, ja auch nur über einen freien Willen verfügt, entzieht sich bislang unserer Kenntnis. Ein bisschen erinnert es an die Engel, die keinen vegetativen und keinen sensitiven, sondern ausschließlich einen intellektiven Seelenteil besitzen (Thomas von Aquin). Ob es sich wie Luzifer gegen seinen Schöpfer erheben wird, bleibt abzuwarten.

Die Hochschulen reagierten, wie sie es in solchen Fällen zu tun pflegen: besorgt. Es wurden umgehend Arbeitsgruppen gebildet, die die Gremien darüber informieren sollten, ob lediglich das Abendland oder womöglich gar die Prüfungsform der Hausarbeit in Gefahr sei. Belastbare Ergebnisse stehen noch aus.

Sind wir je modern gewesen? Vielleicht.²⁷ Sind wir es noch? Die Antwort müsste wahrscheinlich lauten: Nicht unbedingt.

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun: Introduction. Commodities and the Politics of Value, in: Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Nachdr. Cambridge et al. 2003 (Orig. 1986).
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek b. Hamburg 2006.
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1984.
- Cohen, Thomas V. u. Cohen, Elizabeth S.: *Postscript. Charismatic Things and Social Transaction in Renaissance Italy*, in: *Urban History* 37, 2010, 474–482.
- Daston, Lorraine: Introduction. *Speechless*, in: Daston, Lorraine (Hg.): *Things That Talk. Object Lessons from Art and Science*, New York 2004, 9–24.

27 Anders Latour 2008.

- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von Andreas Knop u. Michael Wetzel. München 1993.
- Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz, Frankfurt a. M. 2004.
- Heidegger, Martin: Die Frage nach der Technik (1954), in: Gesamtausgabe. Abteilung 1: Veröffentlichte Schriften, Bd. 7, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2000, 5–36.
- Hübner, Gert: Lobblumen. Studien zur Genese und Funktion der ‚Geblühten Rede‘ (Bibliotheca Germanica 41), Tübingen, Basel 2000.
- Kiening, Christian: Fülle und Mangel. Medialität im Mittelalter, Zürich 2016.
- Kohl, Karl-Heinz: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München 2003.
- Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1861), Frankfurt a. M. 2008.
- Lévi-Strauss, Claude: Der Weg der Masken (Insel-Taschenbuch 288), Frankfurt a. M. 2004.
- Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1124), Frankfurt a. M. 1994.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1360), Frankfurt a. M. 1997.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Essai sur le don (1923/24) (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 743), Frankfurt a. M. 1990.
- MEMO – Medieval and Early Modern Material Culture Online 7, 2020: Textual Thingness / Textuelle Dinghaftigkeit, verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.25536/2523-2932072020>.
- Mühlherr, Anna et al. (Hgg.): Dingkulturen. Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne (Literatur – Theorie – Geschichte 9), Berlin, Boston 2016.
- Winkelsträter, Sebastian: Traumschwert – Wunderhelm – Löwenschild. Ding und Figur im *Parzival* Wolframs von Eschenbach (Bibliotheca Germanica 77), Tübingen 2022.

Die Entzauberung der Gabe

Der Blick auf Praktiken als Schlüssel zur Agency der Dinge

Christina Antenhofer

I. Kolonialer Ballast

Die *Entzauberung der Gabe* steht als Titel am Beginn dieses Beitrags, da sich darin ein gewisses Unbehagen ausdrückt in Bezug auf die drei Schlagworte ‹Gabenlogik›, ‹Agency› und ‹Kult›.¹ Die Anlehnung an zwei namengebende Buchtitel – Max Webers *Entzauberung der Welt* und Jürgen Osterhammels *Die Entzauberung Asiens* – ist nicht zufällig. Webers Werk steht historisch für das Narrativ des westlichen Fortschrittsglaubens, das auch er bereits gegen die ‹magische› Welt der ‹Wilden› abhebt,² während Osterhammel den Orientdiskurs als westliche Projektion entlarvt. Der Zauber der Gabe, die Irrationalität der Dinge oder die Aura der Objekte sind weitere Bausteine eines kolonialistischen Diskurses, der bei der Beschäftigung mit Dingen kritisch zu reflektieren ist.³

Dem Umgang mit Dingen haftet somit ein kolonialer Ballast an, der sich in weitreichende geistes- und wissenschaftliche Traditionen einbetten lässt, wie etwa Miller in der Abwertung der Hand gegenüber dem Kopf deutlich gemacht hat.⁴ Hinter diesen Narrativen verbergen sich dualistische Deutungsmuster, die

1 Ich beziehe mich hier auf den Titel des zweiten Workshops des DFG Netzwerks: *Materialität in Konzepten von Gabenlogik, Agency und Kult*, Paderborn 3. bis 4. September 2021. – Dieser Beitrag fußt im Wesentlichen auf den einleitenden Kapiteln meiner Habilitationsschrift Antenhofer 2022; Vorarbeiten finden sich im Band Antenhofer (Hg.) 2011. Auf beiden Werken beruhen weite Teile der folgenden Ausführungen, die sich als eine Zusammenfassung der wesentlichen Forschungsergebnisse und deren Reflexion vor den Fragestellungen im DFG Netzwerk *Dinge in der Literatur des Mittelalters – historische Formen der Ding-Mensch-Relation* verstehen.

2 «Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche» (Weber 2002, 488).

3 Vgl. Latour 1991.

4 Miller 2014.

bis in die Antike zurückgreifen und auch eine geschlechtergeschichtliche Dimension beinhalten.⁵ Die Gegenüberstellung von Materie und Geist korrespondiert mit einer Gegenüberstellung von Worten und Welt, Sprache und Dingen, wie sie sich verkürzt in einer Ablösung des *linguistic turn* durch den *material turn* abbildet.⁶ In diesem Beitrag möchte ich dafür plädieren, diese Gegenüberstellungen und scheinbaren Dichotomien zu überwinden und letztlich zusammenzudenken.⁷ So ist es nicht von ungefähr, dass Michel Foucault als geistiger Vater des *linguistic turn* zugleich wesentliche Aspekte des *material turn* vorweggenommen hat. Seinem Diskursgedanken ist die Materialität inhärent und erst in weiteren Schritten sah er sich veranlasst, das Dispositiv zu konturieren, um darin explizit die genuin materiellen Aspekte zu akzentuieren.⁸ Nicht zuletzt hat er sowohl Forschungen zum Raum wie zu Körper und Sexualität initiiert, die wesentliche Bestandteile der Erforschung von materieller Kultur in weit gedachtem Sinn sind.

Die drei eingangs genannten Schlagworte – Gabenlogik, Agency und Kult – sind jeweils mit einem wissenschaftshistorischen Erbe verbunden, das wesentliche Positionen zur Materialität vereint. Die Gabentauschtheorien sind vor allem mit Marcel Mauss' *Essai sur le don* und dessen Relektüren durch Claude Lévi-Strauss und Maurice Godelier verknüpft. Die Beschäftigung mit Kultobjekten lässt sich in eine lange Tradition, beginnend mit Fragen der Verehrung von Bildern und Reliquien seit der Antike, einbinden.⁹ ‚Agency‘ ist demgegenüber eine junge Prägung im Feld der Materialitätsforschung, die zugleich auch neue Zugänge eröffnet, nämlich praxeologische Betrachtungsweisen. Mit Bruno Latour geht es hier um Interaktionen von Menschen und nicht-menschlichen Aktanten in komplexen Netzwerken, die die neue Gesellschaft formen.¹⁰

5 Vgl. dazu Cranny-Francis et al. 2003, 1 f.

6 Knapp zu Zeichentheorien Eco 1983.

7 Vgl. dazu auch den Beitrag von Rogério Brittes 2011, der den Fetisch als Denkfigur, die in der Lage ist, Dualismen zu überwinden, wieder einführt.

8 In der Interview- und Vortragssammlung *Dispositive der Macht* definiert er ‚Dispositiv‘ folgendermaßen: «Was ich unter diesem Titel [Dispositiv, C. A.] festzumachen versuche[,] ist erstens ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt. So weit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.» (Foucault 1978, 119 f.)

9 Vgl. Angenendt 1994.

10 Latour 2010 [2005]; Barsch/van Norden (Hgg.) 2020. Weitergedacht in feministischer Lesart vor allem von Barad 2017.

Eine explizite Behandlung von Latours Akteur-Netzwerk-Theorie bleibt hier ausgeklammert.¹¹ Die Argumentation wird auf die Frage fokussiert, wie dieser Ansatz für historische Forschungen angewandt werden kann. Die aktive Rolle, die Latour den Dingen zuerkennt, stellt die Forscher:innen vor radikale Fragen des Neu-Denkens: Was ist demnach etwa unter einer spezifischen ‹Sprache der Dinge› zu verstehen? Wie können Dinge als Akteure begriffen werden? Dinge nicht als Objekte zu betrachten, die nur aus der menschlichen Perspektive passiv zu behandeln sind, löst nach wie vor Irritation aus.¹² Es fällt vermeintlich leicht, solche Konzepte lächerlich zu machen. Mag diese Irritation für die Vorstellung sprechender Bilder¹³ oder eigenständig handelnder Dinge – wie sie im Übrigen die mittelalterliche Literatur zu Genüge kennt –¹⁴ noch nachvollziehbar sein, so reicht zu einem besseren Verständnis der Verweis darauf, dass Latour seine Gedanken ausgehend von der ökologischen Perspektive formulierte.¹⁵ Dass der Mensch nicht mehr länger alleiniges Zentrum des Universums ist, betont nicht zuletzt die Umweltforschung, die das Ende des Anthropozäns einläutet.¹⁶ Angesichts der Agency, mit welcher Viren und Umweltkatastrophen, über die Ufer tretende Flüsse und rutschende Hänge das menschliche Leben in den letzten Jahren verändert haben, können Latours Forderungen einer erweiterten Soziologie wohl kaum mehr zu hinterfragen sein. Lassen sich mit Karen Barad Apparaturen aus Menschen und nicht-menschlichen Entitäten¹⁷ oder mit Latour Mensch-Technik-Netzwerke für die Gegenwart und Zukunft auf diese Weise leichter denken, so stellen sich mit Blick auf historische Kontexte weitere Herausforderungen, die auch mit der Quellenlage zusammenhängen. Das Überlieferungsproblem erschwert es, Menschen und ihre Sprachen sowie Mentalitäten zu erfassen, geschweige denn die Sprache und die Agency der Dinge.

Zwei Wege bieten sich an, die in diesem Beitrag ausgelotet werden: 1) der Blick auf Netzwerke im Sinne der Beziehungen zwischen Menschen und Dingen und 2) praxeologische Ansätze, die weniger nach einer Agency der Dinge selbst fragen, sondern nach den Handlungen, die sich über die Interaktion zwischen Menschen und Dingen ergeben. Hierzu eröffnen der Zugang des sozialen Objekts und jener der charismatischen Dinge, die im Folgenden behandelt werden, methodisch vielversprechende Perspektiven.

11 Vgl. dazu Antenhofer 2020.

12 Vgl. ironisch dazu auch die Anmerkungen bei Keupp/Schmitz-Esser 2015, 10: «Wenn ein Objekt zu einem spricht, dann muss man sich ernsthaft fragen, was man am Abend zuvor geraucht hat».

13 Für das Idol als Prototyp des sprechenden Dings siehe die Lesart von Daston 2004, 12f.

14 Vgl. dazu die Beiträge in diesem Band, bes. Marshall, Vollstedt, Wagner, sowie Bildhauer 2020.

15 Latour 2010 [1999].

16 Vgl. etwa Rohmer/Toepfer 2021.

17 Barad 2017.

Eine notwendige Voraussetzung, die geklärt werden muss, ist die Erweiterung der zu verwendenden Begrifflichkeiten. Der Ansatz der *material culture studies* eröffnet einen weiten Blick auf Materialität, die alle materiellen Grundlagen des menschlichen Lebens erfasst und damit – wie zuvor bereits angeklungen – auch die Umwelt bis hin zum menschlichen Körper inkludiert. Diesem weit gefassten Konzept der Materialität steht ein engerer ‹Ding›-Begriff gegenüber, der zugleich wiederum wissenschaftshistorischen Ballast trägt.

Bruno Latour hat insbesondere auf die dem ‹Objekt›-Begriff inhärente Passivität verwiesen und demgegenüber das neutralere ‹Ding› als Alternative vorgeschlagen – so will es zumindest die deutsche Übersetzung.¹⁸ Nun geht gerade der ‹Ding›-Begriff mit einer nicht zuletzt an Heidegger gewonnenen Überladung¹⁹ einher, die im auch von Latour angewandten Rückgriff auf die Etymologie – die germanischen *thing*-Versammlungen – erneut die Vormoderne bemüht mit allen ‹magischen› Assoziationen. Hat Latours Rückgriff vor allem die politische Dimension und die (soziale) Agency der Dinge im Blick, so überzeugt der Vorschlag einer Ersetzung des Objektbegriffs durch jenen des Dings angesichts des nicht minderen Ballasts auch dieser Vokabel nicht. Ich verwende daher die Begriffe nebeneinander und beziehe mich insgesamt auf ein weites Konzept der materiellen Kultur.

Im Folgenden wird zunächst die Forschungssituation zu sakralen Objekten beleuchtet, dann werden die zentralen Ansätze zum Gabentausch sowie Zugänge zum sozialen Objekt und zu charismatischen Dingen vorgestellt. Schließlich wird das Konzept der Agency in eine praxeologische Herangehensweise übersetzt, welche die Netzwerke oder die Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Entitäten in den Fokus stellt und entlang der Auswertung spätmittelalterlicher Inventare, Testamente und Eheverträge auf ihr Potential für die Suche nach der Akteursqualität und der Sprache von Dingen überprüft.²⁰

II. Sakrale Objekte

Im Kontext mediävistischer Forschungen ist der Begriff ‹Kult› vor allem mit Sakralität verbunden. In der deutschen Forschung sind zwei grundlegende Monographien zu nennen, die sich mit den sakralen Objekten als Kategorie in einer epochen- und disziplinenübergreifenden Zusammenschau befasst haben.²¹ 2003

18 Vgl. dagegen die neutralere *chose/objet* Gegenüberstellung im Original: Latour 2010 [1999], 286 «*Ding* (*chose*)»; 295 «*Objekt* im Gegensatz zu *Subjekt* (*objet par opposition à sujet*)» (Hervorhebungen ebd.).

19 Vgl. dazu Daston 2004, 16.

20 Die Abschnitte sind im Wesentlichen meiner Habilitationsschrift entnommen, vgl. Antenhofer 2022, 75–82, 88–92, 98–104, 853–1107.

21 Vgl. Antenhofer 2022, 75–78.

veröffentlichte der Ethnologe Karl-Heinz Kohl *Die Macht der Dinge*, 2006 folgte Hartmut Böhmes Arbeit zu *Fetischismus und Kultur*.²² Sowohl Kohl wie Böhme skizzieren eine große Geschichte der Objektverehrung und des Fetischismus, die sie bis in die Antike und den Alten Orient zurückreichen lassen. Beide zeichnen dabei ein relativ geschlossenes Narrativ von Objektverehrung, das sehr heterogene Phänomene wie die biblische Idolatrie, die Bilderverehrung, den Reliquienkult, außereuropäische sogenannte ‹Fetischkulturen› und die neuzeitlichen Phänomene der Kunstsammlungen und Museen zusammendenkt. Während Kohl den Fokus auf die Sakralität der Dinge legt, schreibt Böhme eine Geschichte des Fetischismus als Kultur der Moderne. Wenngleich er den Fetischismus als Erscheinung der Moderne begreift, so subsumiert Böhme darunter dennoch auch Phänomene wie die mittelalterliche Reliquienverehrung, anders als dies William Pietz für den Begriff des Fetischs vorgeschlagen hat, den er als eine genuin neue Prägung der Neuzeit ansah.²³ Böhme und Kohl integrieren demgegenüber das Mittelalter in diese Geschichte des Fetischismus.²⁴ Böhme geht einen Schritt weiter als Kohl, wenn er den Fetischismus als eine Haltung der Verdrängung beschreibt. Der Fetischismus sei eigentlich der Moderne zuzurechnen, weil diese ihre eigenen, irrationalen Wurzeln in Antike und Mittelalter leugne und unterdrücke: Aus dieser Haltung entstehe der Fetischismus in der Begegnung mit den Anderen. Böhme bewertet in dieser Hinsicht den Fetischismus negativ, als irrational, dem Aberglauben verhaftet. Für ihn ist das Mittelalter ‹trunken [...] von Magie›.²⁵ Die Moderne überwindet jedoch nicht die in der Vormoderne verorteten Formen der Magie, sondern universalisiert diese: ‹Dagegen lautet die hier vertretene These, dass in der Moderne vormoderne Formen und Institutionen der Magie, des Mythos und Kultus, der Religion und der Festlichkeit aufgelöst werden, ohne dass die darin gebundenen Energien und Bedürfnisse zugleich aufgehoben wären – sie werden vielmehr freigesetzt und flottieren durch alle Systemebenen der modernen Gesellschaften.›²⁶

Demgegenüber bemüht sich Kohl, eine Systematik von sakralen Objekten zu entwerfen, ohne dass er dafür das belastete Etikett des Fetischismus benötigt. Im Sinne der älteren ethnologischen Kritik an der Übertragung des Fetischbegriffs auf außereuropäische Kulte²⁷ beginnt Kohl zunächst mit einer präzisen Darstellung der *Fetissos* der westafrikanischen Küste. Insbesondere weist er dar-

22 Kohl 2003; Böhme 2006. Böhmes Schüler Laube hat schließlich 2011 eine vergleichende Studie der Entwicklung von Objektparadigmen vom Spätmittelalter hin zur Neuzeit vorgelegt.

23 Pietz 1985, 1987, 1988.

24 Prototypisch wählen beide das jüdische und biblische Bilderverbot sowie den mittelalterlichen Reliquienkult als Beispiele aus; Kohl integriert auch den griechischen Heroenkult. Kohl 2003, 31–68; Böhme 2006, 155–178.

25 Böhme 2006, 171.

26 Ebd., 22 und Buchrücken.

27 Vgl. Mauss 1995 [1908]. Vgl. zu den neuen Ansätzen in der Ethnologie Brittes 2011.

auf hin, dass der Statue der Minkisi selbst keine besondere Rolle zukommt, da es nicht um das Behältnis gehe, sondern um den Inhalt, der aus organischem Material besteht.²⁸ Kohl spricht weniger von Fetischen, vielmehr will er eine Theorie der sakralen Objekte vorlegen. Im fünften Kapitel entwickelt er einen Kriterienkatalog, anhand dessen er die Sakralität von Dingen ausmacht. Diese lasse sich anhand von vier Kriterien festhalten: 1) praktische Nutzlosigkeit, 2) Separierung von der Welt des Profanen, 3) reine Zeichenhaftigkeit sowie 4) Unveräußerlichkeit.²⁹ Kohl zufolge entscheidet allein die Geschichte darüber, was zu einem sakralen Objekt wird. Am Beispiel der griechischen Kultbilder zeigt er folgende vier maßgeblichen Funktionen sakraler Dinge auf: Sie sind erstens Erinnerungsträger, zweitens dienen sie der Repräsentation, drittens sind sie Mediatoren und viertens können sie selbst Gottheit sein.³⁰

Ferner entwickelt Kohl die These, dass Raum und Ding in einer engen Wechselbeziehung stehen.³¹ Dies gelte gleichermaßen für die Behältnisse (Reliquiar, Altar, Monstranz). Als Orte der Objekte benennt er im Mittelalter die Schatzkammern (der Kirche und des Fürsten). Diesen gegenüber stellt er die Wunder- und Raritätenkammer, die in der Renaissance entsteht.³² Aus diesen Kunst- und Wunderkammern der Renaissance gehe schließlich das Museum hervor. Während in der Vergangenheit die heiligen Dinge die Orte heiligten, wie dies Kohl zufolge bei den antiken Tempeln, aber auch bei den christlichen Kirchen der Fall war, wo die Reliquie im Altar notwendig war, um die Kirche zu legitimieren, seien nun die Museen die neuen Tempel, die ihrerseits die Exponate zu sakralen Objekten machten.³³ Kohls These ist demnach, dass die Kunst die Religion als Identifikationsinstanz abgelöst hat. Kohls Narrativ heiliger Orte ordnet der Antike den Tempel zu, dem Mittelalter den Dom bzw. die Kirche und der Neuzeit das Museum.³⁴ Die Museen bieten in Kohls Lesart als Orte, in denen die Vergangenheit abgebildet wird, jene Verankerung, die zuvor die Religion schuf: Statt der Beziehung zum Jenseits wird nun jedoch die Beziehung zur Vergangenheit bestimmend. Erst in diesem Zusammenhang kann der Kult des Originals entstehen.³⁵

28 Kohl 2003, 18–29.

29 Ebd., 154.

30 Ebd., 219.

31 Dieser Gedanke eines expliziten Bezugs von Objekten und Orten wird von Laube weiter ausgelotet, vgl. Laube 2011, 6, 47–62.

32 Kohl 2003, 232–244. Es verwundert, dass Kohl speziell in diesem Zusammenhang, wie aber auch im gesamten Buch, nicht auf Michel Foucault und *Les mots et les choses* verweist, der diese Idee maßgeblich geprägt hat.

33 Ebd., 225–260.

34 Ebd., 245–256. Diese Entwicklungslinie wurde bereits vorgezeichnet von Schlosser 1978 [1908].

35 Hier zitiert er Benjamins Konzept der *Aura*, vgl. ebd., 256.

Über die Theorie des Abfalls des Kultursoziologen Michael Thompson erörtert Kohl schließlich die zentrale Idee der Wanderungen, die Sachen durchlaufen, eine Idee, die Igor Kopytoff mit dem Begriff der ‹Objektbiographie› fasste.³⁶ Dinge gehören demnach nicht einer festen Gruppe an, sondern sie können zwischen den – durch soziale Konvention festgelegten – Objektkategorien wandern. Kohl zeigt dies am Beispiel der antiken Relikte, die in der Renaissance aus der niedersten Kategorie des Abfalls in die höchste Sphäre des sakralisierten Sammlungsobjekts aufstiegen.³⁷ Kohls Darstellung weist fruchtbare Ansätze auf, die als Diskussionsgrundlage für die Frage nach den sakralen Objekten herangezogen werden. Zu überprüfen ist am Quellenbefund wie folgend dargelegt jedoch insbesondere die Frage nach der postulierten Separierung zwischen profanen und sakralen Dingen, nach Wertzuschreibungen bzw. deren Veräußerung sowie schließlich nach den möglichen Wanderungen von Objekten zwischen Sphären.

Im Kontext des Kults der sakralen Objekte gilt es zudem auch das Konzept der ‹Magie› anzusprechen, nicht zuletzt, da es mit dem Mittelalter und speziell mit Objekten in Verbindung gebracht wird. Johannes Dillinger hat in seiner Abhandlung zu Hexen und Magie die Genese des Konzepts nachgezeichnet und schließlich folgende Definition von ‹Magie› geboten:³⁸

«Unter Magie wird jedes System von Vorstellungen und Verhaltensweisen verstanden, das darauf abzielt, die sichtbare, im Alltag erlebbare Welt mit einem Raum außerhalb dieser Welt in Beziehung zu setzen. Dieses System wird von Einzelnen oder informellen Kleingruppen getragen, die jeweiligen Vorstellungen und Verhaltensweisen sind weder institutionalisiert noch unterliegen sie allgemeinen fixen Regeln oder Dogmen.»³⁹

Diese Definition hat nach Dillinger den Vorteil, dass hiermit eine Unterscheidung zwischen ‹Religion› und ‹Magie› möglich sei, anknüpfend an die anthropologischen Arbeiten von Mauss und Durkheim.⁴⁰ Die Etikettierung ergibt sich nicht aufgrund real bestimmbarer Praktiken oder Glaubensvorstellungen, sondern allein aufgrund der Legitimation der Träger:innengruppen. Damit funktioniert der Begriff der ‹Magie› nur innerhalb einer Opposition von dualistischen Begriffspaaren. Ohne das Konzept der ‹Religion› gibt es keine ‹Magie›. Sie existiert nur in Opposition zur ‹Religion›, von der sie als negatives Pendant abzuheben ist. Zauberei und *superstitio* als weitere Formen dieses Paradigmas funktio-

36 Kopytoff 2003 [1986].

37 Kohl 2003, 229.

38 Dillinger 2007. Vgl. zu den folgenden Ausführungen Antenhofer 2015.

39 Dillinger 2007, 13.

40 Ebd., 17.

nieren auf vergleichbare Art und Weise.⁴¹ Allen Begriffen gemeinsam ist ihre prinzipielle Inhaltsleere, an Inhalt gewinnen sie nur in Opposition zu und Auseinandersetzung mit einem übergeordneten Paradigma.

Reinhart Koselleck hat für solche Phänomene von «asymmetrischen Gegenbegriffen» gesprochen: politische Dualismen, die wertende Zuordnungen vornehmen, mit denen sich unterschiedliche politische antagonistische Handlungsräume eröffnen, etwa «Hellenen und Barbaren», «Christen und Heiden», «Mensch und Unmensch, Übermensch und Untermensch».⁴² Immer geht es um Ein- und Ausgrenzungen, die über derartige Eigen- und Fremdbeschreibungen vorgenommen werden. In gleicher Weise hat die feministische Kritik Dualismen wie Mann und Frau, stark und schwach, Verstand und Gefühl, dunkel und hell, Tag und Nacht hinterfragt.⁴³ Von sprachwissenschaftlicher Seite ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass in solchen Dualismen stets ein Bestandteil positiv, der andere negativ und zugleich untergeordnet in Bezug auf den Oppositionsbegriff definiert wird.⁴⁴ Damit schließt sich der Kreis zu den eingangsgemachten Beobachtungen von Dualismen, die sich ebenso im Gegensatz Geist/Materie abbilden. Wenn somit für mittelalterliche Quellen von «magischen» Dingen gesprochen wird, so gilt es, dies stets aus der Sprache der Quellen selbst her zu begründen und nach den Quellenbegriffen zu fragen sowie insbesondere nach den jeweiligen Kontexten, Deutungsmustern und Perspektiven. Daher mag es wohl auch nicht verwundern, dass es in mittelalterlichen Inventaren zwar raum- bzw. zweckbezogene Kategorien von Objekten «für die Kirche» oder «für den Altar» gibt, nicht aber auf Wissensordnungen bezogene Zuschreibungen der Art «sakrale Objekte» und keineswegs eine Sparte «magische Objekte».⁴⁵ Die Forschung zu Sammlungen erklärt dies damit, dass diese Wissensordnungen erst im Lauf der Neuzeit gewonnen wurden.⁴⁶ Solche adjektivischen Etikettierungen wie «sakral» oder «magisch» sind Zuschreibungen *ex post*, die an mittelalterliche Quellen herangetragen werden. Demgegenüber ist die wissenschaftliche Bestimmung vermeintlich magischer Objekte oder gar von «Zauber-Inventaren» an sehr spezifische Kontexte gebunden, etwa Prozesse gegen vermeintliche Hexen und Zauberer.⁴⁷ Objekte *per se* als «magisch» zu etikettieren, stellt eine moderne Klas-

41 Hierzu auch Antenhofer (Hg.) 2011, 17 f. Zum Verhältnis von «Magie» und «Religion» siehe auch Assmann/Strohm (Hgg.) 2010. Zur Kritik am Magiebegriff und dessen Annäherung an die Kunst über eine anthropologische Herangehensweise siehe Gell 1998, bes. 96–109.

42 Koselleck 1989, 211–259.

43 Cranny-Francis et al. 2003, 1 f.

44 Posch 2011.

45 So zumindest der Befund aus den fürstlichen Inventaren des 14. und 15. Jahrhunderts, Antenhofer 2022.

46 Holländer 2011.

47 Vgl. das Verhör des Christoph Gostner 1595 und sein «Zauber-Inventar»: Behringer (Hg.) 2010, 39–50, Zitat S. 43.



Abb. 1: Sog. Natterzungen-Kredenz, um 1450 © KHM-Museumsverband Wien (mit freundlicher Genehmigung)

sifizierung dar und nivelliert die komplexen Praxen, die an derartige Objekte gebunden waren. Dies wird etwa deutlich bei Devotionalien und Amuletten aus speziellen Materialien wie Koralle oder Bernstein ebenso wie bei den sogenannten Natternzungenkredenzen, die aus Korallen und Haifischzähnen, vermeintlichen Schlangenzungen, gefertigt waren. Gerade für Devotionalien findet sich oft die Nutzung von Materialien, denen auch ‹magische› Fähigkeiten zugesprochen wurden. ‹Magie› lässt sich hier jedoch besser in Schutz- und Heilfunktion auflösen, die in der mittelalterlichen Medizin eine zentrale und durchaus rationale Bedeutung hatte, wie Ortrun Riha aufgezeigt hat.⁴⁸ Die Verwendung solcher Materialien für die am Körper getragenen und mit den Händen häufig berührten Objekte wie etwa Paternoster ergänzte somit deren religiöse Funktion. Die Natternzungenkredenzen, die aufgrund ihrer exotischen Materialien etwa bei Hochzeiten mit zu den prestigeträchtigsten Geschenken zählten, lassen sich weit mehr in den Konzepten eines demonstrativen Konsums lesen als auf ‹magische› Vorstellungen des Giftanzeigens reduzieren, die wohl im mittelalterlichen Denkhorizont keineswegs als Zauberei verstanden wurden.

III. Gaben

Mit heiligen Objekten befasste sich auch der französische Kulturanthropologe Maurice Godelier in seiner 1996 auf Französisch und 1999 auf Deutsch erschienenen Abhandlung zum *Rätsel der Gabe*.⁴⁹ Godelier bietet eine umfassendere Theorie der Objekte, wobei er ausgehend von den klassischen Arbeiten von Marcel Mauss der besonderen ‹Kraft› der Dinge nachgeht. Während Mauss die Frage interessierte, warum man Geschenke erwidern muss, fragt Godelier, warum manche Objekte aus dem Kreislauf des Austausches ausgeschlossen sind.⁵⁰ Diese ausgesonderten Dinge sind ihm zufolge die sogenannten ‹heiligen Objekte›, die sich dadurch kennzeichnen, dass man sie nicht veräußern kann. Mauss suchte nach der speziellen Kraft der Gegenstände, die diese zum ewigen Kreislauf zwingt. Er war davon ausgegangen, dass die Kraft der Objekte selbst die Zirkulation bewirke, sie zurückkehren und in der Bewegung des Gebens, Nehmens und Erwiderns zirkulieren lasse. Dies hatte er mit dem Begriff des *Mana* oder des *Hau* der Dinge gefasst, dabei allerdings die Auskunft seines Gewährsmannes missverstanden, wie Lévi-Strauss aufzeigte.⁵¹ Demgegenüber vertrat Lévi-Strauss einen radikalen Strukturalismus. Die heiligen Objekte sind ihm zufolge nichts

48 Riha 2005.

49 Vgl. zu diesem Kapitel Antenhofer 2022, 78–82.

50 Dies ist im Übrigen auch eine zentrale Frage in der Marx'schen Fetischtheorie: Aus dem Kreislauf des Tausches, des Konsums entzogene Objekte bestimmen geradezu den Wert der im Kreislauf befindlichen Dinge und haben insofern eine besondere Bedeutung, vgl. Artous 2011.

51 Godelier 1999, 26–36.

anderes als leere Signifikanten, die auf nichts Transzendentes verweisen; es sind reine Zeichenträger.⁵² In dieser Hinsicht symbolisieren sie die Gesellschaft, soziale Strukturen sowie Macht- und Verwandtschaftsstrukturen.

Godelier schlägt einen dritten Weg vor: Die sakralen Objekte symbolisieren diese Strukturen nicht, sie schaffen sie. Sie seien keine leeren Zeichenträger, sondern brächten durch ihre Materialität erst diese Formen hervor. Gegenstände als rein symbolisch zu bezeichnen, würde ihren Wert und ihre Bedeutung verkennen. Es sei dafür nicht notwendig, von einem geheimnisvollen *Mana* auszugehen, vielmehr gelte es, diese materiellen Güter und deren Zirkulation selbst als Beziehungssystem ernst zu nehmen. Dinge bewirken etwas, sie schaffen Beziehungen, sie interagieren.⁵³ An Marx' Konzept des Warenfetischismus kritisiert er, dass eine persönliche Beziehung nicht weniger undurchsichtig und mystifiziert sei als die unpersönliche, insofern scheint ihm die strikte Trennung zwischen Waren- und Gabengesellschaften nicht gerechtfertigt.⁵⁴ Godelier versucht sodann, das Heilige auf psychoanalytische Weise zu erfassen. Demnach seien die Götter (verdrängte) Doppelgänger der Menschen, die ihre Ahnen als Götter erhöhten und sakralisierten. In gleicher Weise zirkulierten die kostbaren Objekte als Stellvertreter der gewöhnlichen.⁵⁵

Wichtig ist die Scheidung zwischen dem Besitz eines Objekts und der reinen Nutzung, die Godelier hervorhebt. Auch dadurch, dass Dinge lediglich weitergegeben werden, ohne den Besitzer zu wechseln, würden Verpflichtungen und Bindungen geschaffen, selbst wenn das Objekt am Ende wieder zu seinem ursprünglichen Besitzer zurückkehrte. Es müsse somit zwischen Eigentums-, Besitz- und Nutzungsrecht unterschieden werden.⁵⁶ Mitunter brauche es also einen Dritten, um den Wert des Dings zu steigern und die Zirkulation in Gang zu setzen, wie dies exemplarisch beim Kula über die Figur des Mittlers geschehe.⁵⁷ Hinzu komme der Faktor Zeit: Man müsse sich Zeit nehmen und dürfe die Schuld nicht sofort tilgen. Gabe und Gegengabe folgten in zeitlichem Abstand, damit man wiederkommen könne, um die Gegengabe zu geben.⁵⁸ Das Zirkulieren der Gaben zeige also ein Netz an Verbindungen auf. Die Kraft, die die Dinge bewegt, sei nicht das geheimnisvolle *Mana* der Objekte, sondern vielmehr der

52 Ebd., 36–38.

53 Ebd., 38–153, besonders 145–153. Godelier hat damit bereits jenen Ansatz formuliert, den Latour in denselben Jahren noch radikaler weiterdenkt und von den Individuen und Gruppen, die für Godelier die entscheidenden Akteure sind (wie sich in seiner Kapitel-Überschrift *Die Dinge verlagern sich nicht umsonst und auch nicht ganz von allein* ausdrückt; ebd., 145), auf die Objekte verlagert. Vgl. Latour 2010 [1999].

54 Godelier 1999, 104.

55 Ebd., 242; vgl. bes. 242–280.

56 Ebd., 130–138.

57 Ebd., 133.

58 Ebd., 134.