

Dinge der Krise – Krise der Dinge

Elena Demke, Annika Felten, Nils Löffelbein,
Naomi Rattunde (Hrsg.)

Dinge der Krise – Krise der Dinge

Transformationen, Aushandlungen und
Materialitäten von Außergewöhnlichem



EBVERLAG

Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required and can be obtained by contacting post@ebverlag.de

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Website des Verlags zum kostenlosen Download bereit. (<https://doi.org/10.53179/9783868935332>).

Eine gedruckte Ausgabe ist gegen Bezahlung beim Verlag erhältlich.
Die Seitenzahlen in der gedruckten und in der Online-Version sind identisch.

© EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2025

Umschlaggestaltung: © Rainer Kuhl unter Verwendung eines Fotos von Elena Demke

ISBN 978-3-86893-515-8 (Print)
ISBN 978-3-86893-533-2 (Open Access)
DOI 10.53179/9783868935332

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------------	---

Naomi Rattunde, Elena Demke, Nils Löffelbein

Einleitung: Krisendinge und Dingkrisen	11
--	----

KRISENDINGE | AUSHANDLUNGEN – HERVORBRINGUNG VON DINGEN DURCH KRISEN

Annika Felten

Wie mit Objekten Bedeutung geschaffen wurde. Zur altägyptischen Magie und den Heka-Objekten in Bestattungsritualen.....	29
--	----

Elena Demke

Ein „Schlüsselerlebnis“: Kindesmissbrauch und Verrücktheit, mit Hilfe der ANT betrachtet	41
---	----

Isabelle Riepe

Between materiality and imagery. Objects and meanings of Weltliteratur in transition in the early nineteenth century	51
---	----

Geoffrey Reaume

Mad Materials: Personal and historical Reflections	69
--	----

Taynā Tagliati

Being Triggered – Negotiating Otherness in Amazonia	87
---	----

Stefan Schreiber

Risky corporeality in crises. People and objects in trans-corporeal entanglement	101
---	-----

DINGKRISEN | TRANSFORMATIONEN – DINGE IN DER KRISE

Lena Muders

Ñatitas – Perzeption, Praxis und Materialität eines Schädelkultes
in Bolivien 115

Ludwig D. Morenz

Sakrale Aufladungen königsnaher Dinge im pharaonischen Ägypten:
Von Potenz und Gefährlichkeit des „Heiligen“ 133

Martin Fitzenreiter

Rosettana 149

Nils Löffelbein/Heiner Fangerau

Von Folter und Massage – Bedeutungs- und Rezeptionswandel
elektrischer Heilapparate von der Jahrhundertwende bis zum
Ende des Ersten Weltkriegs..... 167

Fritz Dross

Gewöhnliche Dinge..... 185

Adriana Muñoz

The subtle deep way of re-classification 195

Autor:innenverzeichnis..... 207

Vorwort

Dinge sind Knotenpunkte in unseren Bedeutungsgeweben und damit in den Netzwerken unseres Handelns. Dabei skaliert sich ihre Wertigkeit zwischen den Polen Neutralität der Dinge als „äußerlich“, buchstäblich objekt-iv und starker Sinnaufladung der Dinge bzw. des Handelns mit Dingen, welche die Entgegensetzung objektiv-subjektiv aufhebt. Teilweise kennen wir die kulturellen Codes jener Skalierungen. Ein weithin bekanntes Beispiel liefert das Christentum: Das Brot im Abendmahl wandelt sich im katholischen und lutherischen Verständnis zum Leib Christi in der Transsubstantion, während im reformierten Protestantismus der Laib auf den Leib nur verweist. Das richtige Verständnis der „Ding“-Bedeutung des Brots war bekanntermaßen Gegenstand heftiger konfessioneller Konflikte, während die unterschiedlichen Auffassungen zu anderer Zeit unaufgeregt koexistieren konnten.

Das Problem ist also alt und rührt an der Frage, was Dinge eigentlich sind. Jede, jeder von uns erlebt die Skala von scheinbar äußerlich bleibenden Dingen hin zur in die eigene Identität reichenden Verwobenheit mit ihnen im Alltag. Die Graduierungen zeigen sich aber auch im Blick in historische Tiefen und auf andere Kulturen. Philosophen haben das Problem bearbeitet, etwa Martin Heidegger mit der Unterscheidung von äußerlichem Zeug und bedeutungsvollen Dingen. Kulturwissenschaftler wie Bill Brown sowie Soziologen und Ethnologen wie Bruno Latour haben mit Theoriebildung über Wandlungsprozesse in Mensch-Ding-Interaktionen das Thema vertieft und den *material turn* mitbegründet.

In unserem Forschungsverbund¹ sind Ägyptologie, Medizingeschichte, Ethnologie/Altamerikanistik und Mad Studies je unterschiedlichen Lesarten und Anwendungsweisen des *material turn* gefolgt und trugen dabei den einen oder anderen „konfessionellen“ Streit aus. Einig waren wir uns jedoch über die

1 Forschungsverbund „Sinnüberschuss und Sinnreduktion von, durch und mit Objekten. Materialität von Kulturtechniken zur Bewältigung von Außergewöhnlichem (SiSi)“ (BMBF-Förderlinie „Die Sprache der Objekte – Materielle Kultur im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen“, FKZ: 01UO1832B, Laufzeit: 01.09.2018–28.02.2022): Dem Verbund gehörten an: Abteilung für Ägyptologie (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Projektleitung: Prof. Dr. Ludwig D. Morenz, Bearbeiterin: Annika Felten MA; Abteilung für Altamerikanistik und Ethnologie (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Projektleitung: Prof. Dr. Karoline Noack, Bearbeiterin: Naomi Rattunde MA; Medizinische Hochschule Brandenburg, Projektleitung: Prof. Dr. med. Martin Heinze, Antragsentwicklung und -Bearbeitung: Elena Demke, MA; Institut für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin (Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf), Projektleitung: Prof. Dr. Heiner Fangerau, Bearbeiter: Dr. Nils Löffelbein.

Fruchtbarkeit des Ansatzes für unser Interesse an Ding-Bedeutungen im Kontext von Krisen bzw. außergewöhnlichen Situationen. Das Akronym „SiSi“ spielte dabei mit möglichen Bedeutungszuschreibungen, steht aber – kritisch – für „Sinnreduktion und Sinnüberschuss von durch und mit Objekten“.

Die geisteswissenschaftlichen *turns* stehen zuweilen in der Kritik, Moden zu sein. Das mag in einzelnen Aspekten zutreffen, sie sind jedoch ganz wesentlich Reaktionen auf wahrgenommene *turning points* der jeweiligen Gegenwart. Dies wird manchmal erst in der Rückschau deutlich. Blickt man etwa aus nunmehr fast 35 Jahren Abstand auf einen der Gründungstexte des *material turn* – auf Latours Überlegung, wir seien nie modern gewesen – so wirkt dieser wie ein Paukenschlag: Latour charakterisiert darin das oft als *annus mirabilis* erinnerte 1989 als einen Menetekel-Moment im Umgang mit den Klima-Veränderungen. Der Material Turn lässt dabei das Entweder-Oder von *men-made* versus naturgegeben als eine hinderliche, den epistemologischen Gewohnheiten geschuldete Entgegensetzung erscheinen, die einen angemessenen Umgang mit den Mensch-Ding-Verwobenheiten erschwert. Das klingt nun gar nicht nach Mode, sondern nach einem Ringen darum, sich drängenden Problemen zu stellen. Der Begriff ‚Krise‘ liegt nahe, ist aber allenfalls eine Krücke. Zum einen ist er als mobilisierende Deutung der Situation eher ein Kampf-Begriff denn eine Analyse-Kategorie. Zum anderen setzt „Krise“ die Annahme einer Ordnung voraus, die aus den Fugen zu geraten droht oder mit dem Ausrufen der Krise aus den Angeln gehoben werden soll. Der *material turn* dagegen stellt die Verfassungen und die Wahrnehmungs-Ordnungen, die sie halten sollen, selbst in Frage.

Im Zentrum der vier Teilprojekte unseres Verbunds stand die Problematik von Krisen – die wir schließlich vorsichtiger als „außergewöhnliche Situationen“ beschrieben. Uns interessierte, wie Menschen Sinn und Handlungsmacht finden, wenn gewohnte Orientierungen wegfallen, und welche Rolle Dinge dabei spielen. Am Ausgangspunkt unseres Fragens stand das Wissen um Rituale, in die Objekte eingebunden wurden, um ihnen eine schützende Wirkung abzugewinnen, ebenso wie um Prozesse, durch die Dinge zum materialisierten schlechten Omen wurden. Kulturübergreifend nahmen wir dabei eine Verschränkung von Sinn-Bedürfnis und Handlungsfähigkeit an, deren konkrete Ausgestaltung es kultur- und zeitspezifisch für die unterschiedlichen Fallstudien zu untersuchen galt. In diesen ging es um altägyptische *Heka*-Praktiken, amerindische *chaquiras* (Perlenartefakte), elektrische Geräte zur „Nervenberuhigung“ sowie höchst individuell gewählte Dinge in persönlicher Krisenbewältigung aus jüngster Vergangenheit bis in die Gegenwart. Methodisch war mit Blick auf die sehr differente Quellenlage, ausgesprochen unterschiedliches Wissen um Kontexte, Möglichkeit oder eben auch Unmöglichkeit bestimmter Methoden (etwa Teilnehmende

Beobachtung für das pharaonenzeitliche Ägypten) in sehr unterschiedlichen Fachtraditionen höchst unterschiedlich vorzugehen, doch führten die sich daraus ergebenden Reibungen immer wieder zu wechselseitiger Anregung und Befruchtung. Unsere im Projekt verbundene Fächerkombination war völlig neu, sprengte manche „grenzpolizeiliche Befangenheit“ (A. Warburg). Dabei werden Teilergebnisse hier im Dialog mit den Beitragenden der Abschlusstagung vorgelegt. Die Beiträge sollen zum einen Gesprächsfäden verfestigen und zum anderen in der jeweiligen Fachwissenschaft verankert sein. Eben in dieser Doppelgesichtigkeit von Fachkonkretheit und interdisziplinärer Anschlussfähigkeit liegt ein Kernanliegen nicht nur des Verbundes, sondern auch dieses Bandes.

Dafür geht unser besonderer Dank an die Autorinnen und Autoren, an unsere Workshop-Beiträger und Kommentatorinnen wie, um hier nur wenige zu nennen, Martin Fitzenreiter und Andreas Dorn, Michi Knecht und Andrea Scholz, Thomas Schnalke, Stefan Schulz und Maria Ruisinger für Anregungen, Ideen, Kritik und Kommentare, an Martin Heinze und Sebastian von Peter, die dem Mad Studies-Teilprojekt ein akademisches „Zuhause“ gegeben haben, sowie an Dominic Jacobs, der den Verbund als wissenschaftliche Hilfskraft koordinierte.

Für den Verbund: Elena Demke

Einleitung: Krisendinge und Dingkrisen

Naomi Rattunde, Elena Demke, Nils Löffelbein

Aus der Bahn geworfen werden, ans Eingemachte gehen, am Boden zerstört sein, das Ruder herumreißen, die Kurve kriegen – diese Redewendungen beschreiben Situationen, die im Verlauf einer Krise erlebt werden können: Ein Schicksalschlag oder plötzlich eintretendes Ereignis bringt den sprichwörtlichen gewöhnlichen Lauf der Dinge durcheinander und führt zu einem kritischen Zustand, in dem die eigenen Handlungsmöglichkeiten nicht routinemäßig zur Verfügung stehen oder kaum noch wahrnehmbar sind, die dann aber doch wieder mobilisiert werden und neue Kräfte geschöpft werden können, sodass die entscheidende Wendung zur Bewältigung der Krise gelingt.

In ihrem wörtlichen Sinne rufen diese Aussprüche zunächst ganz konkrete, materielle Dinge auf, deren Spuren durch die metaphorischen Wendungen jedoch verwischt wurden. Diesen Dingen und ihren Spuren¹ wird zur Annäherung an den Gegenstand des vorliegenden Bands *Dinge der Krise – Krise der Dinge* über Materialitäten des Außergewöhnlichen im Folgenden genauer nachgegangen. Damit sollen zum einen der Blick für Materialitäten – insgesamt und speziell für die von Außergewöhnlichem – geschärft, zum anderen grundlegende Aspekte von Krisen und Außergewöhnlichem und von Dingen in Krisen aufgezeigt werden. In den Situationen, die die genannten Aussprüche eigentlich beschreiben, sind die jeweiligen Dinge in Handlungskonstellationen eingebunden, die als krisenhaft oder außergewöhnlich begriffen werden können und damit nicht mehr oder gerade wieder im „grünen Bereich“ liegen – auch diese Redewendung verweist auf ein Ding: den Zeiger eines Messinstruments, der sich, wenn er einen ordnungsgemäßen oder unkritischen Zustand anzeigt, im grünen Bereich des Anzeigefeldes bewegt. In den Redewendungen sind diese Dinge infolge der Übertragung der Aussprüche in neue Bedeutungszusammenhänge nicht mehr in ihrer Dinglichkeit oder überhaupt nicht mehr präsent.

Eine Bahn ist etymologisch zunächst ein „Durchhau im Walde“, weiter ein „glatter, vorgezeichneter Weg“, etwa der Gestirne, oder eine für sportliche Betä-

¹ Sämtliche etymologische Erläuterungen zu den Redewendungen und Begriffen basieren auf dem Herkunftswörterbuch der Dudenredaktion, *Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache* (Berlin, 2020).

tigungen abgesteckte Strecke,² und in ihrer Versinnbildlichung mit dem grünen Bereich und dem gewöhnlichen Lauf der Dinge vergleichbar. In der Redewendung wird diese Bahn verlassen, aber sie bleibt als Wort erhalten, ebenso wie das Ruder, das im übertragenen Kontext allerdings nicht tatsächlich ergriffen wird, und das Eingemachte, das von diesen drei Dingen die stärkste Abstraktion zur Metapher erfahren hat. Die Redewendung meint nicht mehr für schwere Zeiten eingemachte Nahrungsmittel, sondern hier steht das Eingemachte für die „Substanz“ an sich – abstrakt für die Materie oder das, was das Wesen(tliche) ausmacht, und konkret für die Substanz, Wesenheit oder Kräfte einer Person, die in der von ihr erlebten Krise angegriffen werden.³ Das im wörtlichen Sinn Eingemachte und das Ruder eines Bootes sind in praktischer Hinsicht und, von dieser abgeleitet, paradigmatische „Krisendinge“ oder Dinge der Krise: Erstes wird in Vorbereitung auf und für das Durchstehen einer erwartbaren Krise hergestellt, mit letzterem kann eine kritische Situation – auf dem Wasser und, vom Bild abstrahiert, jegliche Situation – im entscheidenden Moment positiv gewendet werden.

Ein kritisches Moment mit glimpflichem Ausgang erfährt auch, wer die Kurve kriegt. In der Handlungskonstellation, die der Redewendung zugrunde liegt, ist das ein Wagen im Zusammenwirken mit der ihn lenkenden Person. Anders als die oben genannten Krisendinge ist der Wagen mit der metaphorischen Wendung als konkretes Ding abhandengekommen und als Subjekt, das eine Krise durchläuft, nicht mehr erkennbar. Auch das Ding-Subjekt, das am Boden zerstört ist, ist nicht mehr präsent – weder in der Redewendung noch im Gedächtnis der meisten, die sie verwenden. Die Metapher kommt aus der Kriegsberichterstattung und bezieht sich auf ein Flugzeug, das noch vor seinem Einsatz in der Luft – eben am Boden – zerstört wurde. Eine solche, vom Subjekt als ausweglos erfahrene Krisensituation kommt einer Katastrophe – einer „Umkehr“ oder „entscheidende[n] Wendung zum Schlimmen“⁴ – gleich. Beide Redewendungen beziehen ihre übertragenen Bedeutungen aus „Dingkrisen“ oder Krisen von Dingen. Dabei ist der Wagen ein aktives, in der Krise handelndes Subjekt – er kriegt die Kurve, fängt sich wieder und kann weiterfahren. Das Flugzeug hingegen ist ein passives, be/getroffenes Subjekt, das in der Krisensituation keine Handlungsoption hat, keine *agency* entfalten kann – es wurde und ist zerstört, wodurch auch seine Möglichkeiten, künftig in Aktion zu treten, zunichte gemacht wurden. Wagen und Flugzeug sind in den übertragenen Bedeutungszusammenhängen

² *Herkunftswörterbuch*, 121.

³ Die Wendung steht umgangssprachlich für „an die Substanz gehen, die Substanz angreifen“; *Herkunftswörterbuch*, 226.

⁴ *Ibid.*, 424.

verschwunden. Allerdings bleiben ihre gegensätzlichen, grammatikalisch in der Aktiv- bzw. Passiv-Verbform manifestierten Subjektpositionierungen bestehen und werden von den in den Redewendungen an ihre Stelle tretenden Krisensubjekten übernommen. Unmittelbar mit ihren Positionierungen assoziiert ist die *agency* der (Ding-)Subjekte, ihre Fähigkeit und ihr Vermögen zu handeln, die wiederum über den jeweiligen – ebenfalls entgegengesetzten – Ausgang der Krise entscheidet.

(Un)gewissheiten von Krisen

Der analytische Blick auf Materialitäten ermöglicht es, Gewissheiten über selbstverständlich Gewordenes zu hinterfragen. Mit ihm werden Spuren sichtbar, wie die der Materialitäten von Krisensituationen, die in die genannten sprachlichen Konfigurationen eingegangen, dabei aber als Materialitäten weitgehend aus dem Bewusstsein geraten sind. Auch in der Erforschung sozialer Prozesse und Verhältnisse sowie individueller und gesellschaftlicher Erfahrungen und Praktiken stellt ein Fokus auf Materialität gemeinhin unhinterfragte Sicherheiten und vertraute Narrative auf produktive Weise in Frage, indem durch ihn – nicht nur greifbare, sondern auch abstrakte – Dinge zum Vorschein kommen, die sonst unerkannt und unbeachtet blieben. Es liegt nahe, diesen analytischen Blick auf Konstellationen von und den Umgang mit Außergewöhnlichem bzw. Krisen zu lenken – auf Konstellationen, in denen selbstverständlich Geglaubtes nicht mehr gegeben ist. Nicht zufällig sind es Situationen der Ungewissheit und Veränderung, in denen sich Bruno Latour zufolge die *agency* von Objekten, ihre Handlungsfähigkeit und -macht, in besonderem Maße entfaltet.⁵ Ungewissheiten stellen auch einen Grundgedanken der von ihm entworfenen „sociology of associations“ dar, die sich der *agency* diverser, auch nicht-menschlicher Akteur:innen bzw. Akteur-Netzwerke und dem Aufspüren von Assoziationen widmet.⁶

Veränderungen und mit ihr einhergehende Ungewissheit und Verunsicherung sind charakteristisch für Krisen, die etymologisch betrachtet Momente der (Ent-)Scheidung sind, Wendepunkte in einer schwierigen, sich zuspitzenden Entwicklung mit zunächst unklarem Ausgang. Spätestens seit Reinhart Kosellecks begriffsgeschichtlichem Klassiker,⁷ der die vielschichtigen Bedeutungswandel

⁵ Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford, 2005), 79–82.

⁶ *Ibid.*

⁷ Reinhart Koselleck, „Krise“, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Stuttgart, 1982), 617–650.

und -erweiterungen des Wortes seit der Antike nachzeichnet, werden Krisen auch über die Geschichtswissenschaft hinaus oft als „Wahrnehmungsphänomene“ untersucht,⁸ als Topos, der von menschlichen Akteur:innen mobilisierend in Stellung gebracht und auf diese Weise wirksam wird. Der zunehmend inflationäre Gebrauch des Begriffs ‚Krise‘ als Schlagwort in der Alltagssprache und in Bezug auf das Politik- und Wirtschaftsgeschehen sowie die gegenwärtigen, sich überlagernden Dauerkrisen lassen bisweilen fraglich werden, inwieweit Krisen noch als außergewöhnliche Phänomene gelten können. Gleichwohl beruht die Assoziation von Außergewöhnlichem und Krise darauf, dass eine ‚Krise‘ – hier im heute hauptsächlich gebrauchten Sinne eines als bedrohlich empfundenen (andauernden) Zustands – durch eine ‚Krise‘ – hier nun im etymologisch älteren Sinne einer Entscheidung oder entscheidenden Wendung – gelöst werden kann. ‚Krise‘ steht dem Gewöhnlichen sowohl als bedrohliche Situation, in der Routinen nicht mehr funktionieren, als auch in der Bedeutung von Wende, Umkehr, Wandel und Übergang zu Neuem einigermaßen antonym gegenüber – insofern werden Krisen als außergewöhnlich wahrgenommen und erlebt.

Krisen verlaufen nicht nur diskursiv, sondern involvieren stets auch materielle Dinge, deren Bedeutung weitaus komplexer ist als die Funktion eines strategisch genutzten Objekts oder Instruments, zu dem Menschen greifen, um auf eine positive Wendung hinzuwirken. Diese Überlegung war ein zentraler Ausgangspunkt des interdisziplinären Verbundprojekts „SiSi“, dessen Abschluss-tagung „Objekte der Krise – Krise der Objekte. Materialitäten des Außergewöhnlichen in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten“ der vorliegende Band dokumentiert.⁹ Eine weitere Grundannahme bestand darin, dass Menschen – unabhängig davon, wo oder wann sie leb(t)en, sowohl als Individuen wie auf gesellschaftlicher Ebene – Außergewöhnliches bzw. Krisen erleb(t)en. Krisen sind Teil des Lebens, aus ihnen ist Geschichte gemacht. Welche Konstellationen allerdings als außergewöhnlich oder (auch) als krisenhaft erlebt werden, ist stets von vielfältigen, kontextspezifischen Faktoren beeinflusst, auf deren Grundlage die involvierten menschlichen Akteur:innen sie als eine Krise oder als außergewöhnliche Begebenheit wahrnehmen und deklarieren. Von den spezifischen Umständen abhängig ist ebenfalls, wie Menschen in Krisen und außergewöhnlichen Situationen handeln, ob und zu welchen Dingen sie dabei greifen, ob und wie diese etwas bewirken, Handlungsorientierung geben, Sinn

⁸ Thomas Mergel, „Einleitung: Krisen als Wahrnehmungsphänomene“, in *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, hrsg. Thomas Mergel (Frankfurt, 2012), 9–22.

⁹ Die Tagung des Verbundforschungsprojekts „Sinnüberschuss und Sinnreduktion von, durch und mit Objekten. Materialität von Kulturtechniken zur Bewältigung von Außergewöhnlichem“ fand am 14. und 15. Januar 2022 an der Universität Bonn statt. Der Call for Papers ist abrufbar unter <<https://www.hsozkult.de/event/id/event-112549>>, letzter Zugriff: 22. März 2024.

stiften oder neue Gewissheit bringen. Gleichzeitig geraten die Dinge dadurch in Bewegung, sie bekommen neue Bedeutungen und verändern sich selbst.

Die Hinwendung zu Dingen, Objekten und Materialität im Zuge des *material turn* bringt die Möglichkeit mit sich, fächerübergreifend neue Fragestellungen an alte Themen zu richten, so wie die *cultural turns* in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt immer wieder zu Erweiterungen von Forschungsansätzen und -perspektiven angeregt haben, wodurch die Grenzen zwischen einzelnen Fächern tendenziell durchlässiger geworden sind.¹⁰ Mit dem Fokus auf fluide Bedeutungen und Handlungsmacht von Dingen in krisenhaften und außergewöhnlichen Situationen widmete sich das Verbundprojekt einem Themenkomplex, der bislang empirisch kaum erforscht wurde. Dabei liegt die Relevanz der Verknüpfung von Materialität und Krisen bzw. Außergewöhnlichem auf der Hand – darauf verweisen der große Stellenwert von Ungewissheiten in der Theoriebildung von Latour zur Erforschung des „Sozialen“ wie auch die von der Soziologin Aida Bosch formulierten Überlegungen zur „Rolle der Dinge“ im Spannungsfeld von Routine, Unsicherheit und Krise.¹¹ In rezenten Forschungen zur „Corona-Krise“ wiederum ist durchaus zu beobachten, dass Ansätze des *material turn* produktiv gemacht werden, wie die Analyse des Netzwerkes um ein „ungewöhnliches Objekt der Covid-19-Pandemie“, das als „wissenshistorischer Akteur“ musealisiert wurde,¹² zeigt. Andererseits lässt sich auch feststellen, dass gerade krisenhafte Konstellationen von Materie, menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren in der sich in permanenter Veränderung begriffenen (Um-)Welt wichtige Bezugspunkte der die Postulate des *material turn* theoretisch weiterentwickelnden Neuen Materialismen¹³ sind.

¹⁰ Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (Reinbek, 2015); Peter J. Bräunlein, „Material turn“, in *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*, hrsg. Georg-August-Universität Göttingen (Göttingen, 2012), 14–28; Christiane Heibach und Carsten Rohde, „Material turn?“, in *Ästhetik der Materialität*, hrsg. Christiane Heibach und Carsten Rohde (Paderborn, 2015), 9–30.

¹¹ Aida Bosch, „Unsicherheit, Krise und Routine. Zur Rolle der Dinge in der menschlichen Lebenswelt“, *Paragrana* 24, 1 (2015), 209–220; Latour, *Reassembling the Social*.

¹² Greta Butuci, Johanna Lessing und Alois Unterkircher, „Im Netzwerk der Dinge: Die ‚Ingolstädter Maskentonne‘ als ungewöhnliches Objekt der Covid-19-Pandemie“, in *Covid-19: Sinn in der Krise. Kulturwissenschaftliche Analysen der Corona-Pandemie*, hrsg. Jan Beuerbach, Silke Gülker, Uta Karstein und Ringo Rösener (Berlin, 2022), 373–391, 376.

¹³ Katharina Hoppe und Thomas Lemke, *Neue Materialismen zur Einführung* (Hamburg, 2021). Eine knappere Einführung bietet Stefan Schreiber, „Dinge als und in Assemblagen – Theoretische Betrachtungen“, in *Wandernde Dinge als Assemblagen: Neo-materialistische Perspektiven zum ‚römischen Import‘ im ‚mitteldeutschen Barbaricum‘* (Berlin, 2018), 91–123.

(Un)ordnung von Dingen

Die in diesem Band versammelten Beiträge zu Materialitäten von Außergewöhnlichem und Verwicklungen von Dingen in Krisen sind in vielerlei Hinsicht heterogen. Sie befassen sich mit Dingen diverser Materialien und Provenienzen, von denen manche bereits seit Jahrtausenden oder Jahrhunderten, andere erst sehr viel kürzer existieren. Unter den versammelten Dingen finden sich in gegenwärtige Praktiken eingebundene, in Museen bewahrte und in anderen Medien repräsentierte Materialitäten, die von den Autor:innen erforscht, erfahren oder erschaffen wurden. Sie sprechen entweder übergreifend von Materialität oder von ‚Dingen‘, ‚Objekten‘ oder auch ‚Materialien‘, meist mit einer Präferenz für diesen oder jenen Begriff und ohne konzeptionelle Unterschiede zwischen ihnen in den Vordergrund zu stellen. Mehrere Beiträge thematisieren darüber hinaus auch Körper(lichkeit) als eine Dimension von Materialität. Insgesamt bieten sie eine Rundschau auf die Vielfalt wissenschaftlicher Praxen im Zuge des *material turn*, dessen Postulate in variierender Intensität affirmativ aufgegriffen und empirisch erprobt werden. Das Spektrum reicht von kritischer Distanzierung etwa von der Annahme einer *agency* von Objekten bis zur enthusiastischen Verknüpfung und Weiterentwicklung einschlägiger theoretischer Konzepte.

Der vorliegende Band bringt Disziplinen zusammen, die den *material turn* zu verschiedenen Zeitpunkten und in unterschiedlicher Weise aufgegriffen haben, und ist wegen seiner Interdisziplinarität zeitlich und regional breit gefächert. So reichen die disziplinären Verortungen der Autor:innen und ihrer Beiträge von Ägyptologie, Ethnologie / Altamerikanistik, Mad Studies und Medizingeschichte – den im Verbundprojekt „SiSi“ vertretenen Fächern – über die Geschichte und Kulturgeschichte bis zur theoretischen Archäologie. Die höchst unterschiedlichen Herangehensweisen an Dinge in Krisen resultieren auch daraus, dass einige der Autor:innen nicht nur einer (oder mehreren) Disziplin(en), sondern auch einem Museum nahestehen und ihre Beiträge ausgehend von ihren praktischen Erfahrungen mit Objekten oder Sammlungsdingen verfasst haben. Somit divergieren die Beiträge auch in ihrer Verortung auf einem Spektrum von im engeren Sinne fachwissenschaftlich ausgerichteten bis zu stärker essayistischen Texten.

Schließlich sind die Konstellationen von Außergewöhnlichem und Krisen sowie die Arten und Weisen, in denen sich die Autor:innen ihnen widmen, insgesamt überaus vielfältig. Außergewöhnliche Situationen werden mehrfach, aber nicht nur als Krise gefasst. Umgekehrt werden auch nicht alle Krisen als außergewöhnlich gerahmt. Manche Autor:innen nehmen begrifflich nur auf ‚Außergewöhnliches‘ Bezug, andere nur auf ‚Krisen‘ und einige auf beide. Viele sind individuell erfahrene, andere gesellschaftliche Krisen; einige sind von kurzer

Dauer, andere erstrecken sich über längere Zeiträume. Auch von Autor:innen selbst erlebte Krisen oder außergewöhnliche Situationen kommen zur Sprache – sei es im autobiografischen Essay oder in der ethnografischen Reflexion der (Selbst-)Beobachtung im Feld. Mal stehen die krisenhaften bzw. außergewöhnlichen Konstellationen im Vordergrund, sind Zentrum des Geschehens, während sie andernorts eher den Rahmen oder größeren Kontext darstellen, in dem sich die Dinge bewegen.

Die aufgezeigten Kriterien, die die Heterogenität der versammelten Beiträge ausmachen, verweisen auf zahlreiche mögliche Anknüpfungspunkte zwischen ihnen. Werden die Beziehungen zwischen Beiträgen geknüpft, die jeweils ein Kriterium teilen, entstehen diverse, relativ offene, sich überlagernde, ungeordnete Versammlungen, die sich einer kohärenten Struktur widersetzen und von der Komplexität und Vielschichtigkeit, aber auch von Gemeinsamkeiten in der Umrundung des Themenkomplexes von Materialitäten des Außergewöhnlichen zeugen. Was alle Beiträge miteinander verbindet, ist, dass sie Dinge oder Objekte und Krisen oder Außergewöhnliches in Beziehung zueinander bringen. Hierauf stützt sich die – nicht als eine absolute Ordnung zu verstehende – Strukturierung der Beitragssammlung. Sie beruht auf den beiden Perspektiven, die mit dem Titel der Abschlusstagung „Objekte der Krise – Krise der Objekte“ eröffnet worden sind. Mit diesen lassen sich Relationen zwischen Dingen und Krisen bzw. Außergewöhnlichem erkunden. Die nachträgliche Analyse der Beiträge hinsichtlich der Frage, wie sich die jeweils untersuchten Dinge und Krisen zueinander verhalten, hat diese Perspektiven geschärft und begründet ihre Zuordnung zu den beiden komplementären Teilen des Bandes: „Krisendinge“ und „Dingkrisen“.

Der Teil „Krisendinge | Aushandlungen – Hervorbringung von Dingen durch Krisen“ folgt der Idee, dass Dinge in Krisen oder außergewöhnlichen Situationen aktiv oder aktiviert werden, wodurch sie in Beziehung zu diesen gebracht werden. Diese Perspektive berücksichtigt zum einen, dass Dinge eine *agency* entfalten, durch die sie an der Aushandlung einer krisenhaften oder außergewöhnlichen Situation beteiligt sind. Zum anderen bezieht sie mit ein, dass die Dinge aufgrund der gerade durch ihr Mitwirken an der konkreten Aushandlung der Krise entstehenden Relation als Krisendinge oder Dinge der Krise hervorgebracht werden. Indem ein Ding durch seine *agency* für den Aushandlungsprozess einer Krise relevant wird, wird es zum Krisending.

Die dem Teil „Dingkrisen | Transformationen – Dinge in der Krise“ zugrunde liegende Perspektive orientiert sich daran, dass Dinge grundsätzlich veränderlich sind und je nach dem, in welchen Kontexten sie sich bewegen, Beziehungen zu anderen Dingen und Akteur:innen knüpfen und auch wieder aufgeben, an Bedeutung verlieren oder neue Bedeutungen bekommen können. Während

Veränderungen von Dingen nicht außergewöhnlich sind oder *per se* krisenhaft sein müssen, werden hier Transformationen von Dingen dezidiert als Krisen von Dingen oder Dingkrisen in den Blick genommen – als kritische, entscheidende Wenden herbeiführende Prozesse oder Ereignisse, durch die die Dinge ambivalent, mehrdeutig, anders oder andere werden, sie ihre Seinsweise, ihren ontologischen Status verändern.

Während Krisendinge in Krisen oder außergewöhnlichen Situationen als Objekte zum Einsatz kommen und wirksam werden, sind Dinge in Dingkrisen die Subjekte, denen eine Krise oder etwas Außergewöhnliches widerfährt. Gleichzeitig kann die Hervorbringung eines Krisendings damit einhergehen, dass es sich derart verändert, dass es selbst eine Krise erfährt, also Subjekt seiner Dingkrise wird. Die Ambivalenz dieser doppelten, komplementären Perspektivierung ist durchaus gewollt und spiegelt sich darin wider, dass einige Beiträge beide Perspektiven berücksichtigen. Daher fokussieren die folgenden Vorstellungen der Beiträge darauf, wie sie Dinge und Krisen in Relation miteinander bringen, worin wiederum ihre Zuordnung durch die Herausgebenden zu einem der beiden Teile begründet liegt.

Krisendinge | Aushandlungen – Hervorbringung von Dingen durch Krisen

Heka-Objekte aus dem Alten Ägypten sind die Krisendinge im Beitrag von Annika Felten, der auf ihrer Forschung in der Sammlung des Ägyptischen Museums der Universität Bonn basiert. Der altägyptische Begriff *Heka*, allgemein mit „(Zauber-)Kraft“ oder „Magie“ übersetzt, bezeichnet von den Göttern gegebene und legitimierte (magische) Kräfte oder *agency*, die zur Bewältigung von Schicksalsschlägen und darüber hinaus zum existenziellen Erhalt des Kosmos und seiner Ordnung eingesetzt wurden. *Heka*-Objekte sind spezielle Dinge, die in ein Beziehungsgeflecht von altägyptischer Religion, „Magie“ und Ritualen eingebunden waren. Für die Durchführung von Ritualen war *Heka* unabdingbar, da erst diese Kraft den Erfolg der rituellen Praktiken ermöglichte und sie wirksam werden ließ. Die dabei zum Einsatz kommenden Objekte wurden durch die rituelle Praxis und *Heka* wirkmächtig und damit als Krisendinge hervorgebracht, mit denen eine außergewöhnliche und gefährliche Situation überwunden werden konnte. Auch in der Prävention solcher Situationen und als prognostisches Mittel kam *Heka* zur Anwendung. Felten stellt zudem heraus, dass auch alltägliche Gegenstände zu *Heka*-Objekten werden konnten, wenn sie in Ritualen durch einen performativen Sprechakt mit der *agency* der Götter versehen wurden. Solche All-

tagsgegenstände, die in rituelle Praktiken der Aushandlung einer (potenziellen) Krisensituation eingebunden wurden, erfuhren eine zweifache Transformation, zum *Heka*-Objekt und zum Krisending.

Um einen Alltagsgegenstand, der zum Krisending geworden ist, geht es auch im Beitrag von Elena Demke über ein „Schlüsselerlebnis“ einer Stifterin des MAD (Museum Anderer Dinge). Ausgehend von der Erzählung der Stifterin über ihre Missbrauchs-Erfahrung als Kind, die sie selbst lange nur „das Autoschlüsselerlebnis“ genannt hat, untersucht Demke die Rollen jenes Autoschlüssels in diesem Erlebnis, in dessen Fortwirken und der Erinnerung daran. Für ihre Analyse der Wirkungsweisen des konkreten Autoschlüssels in der „Schlüsselgeschichte“, der aus ihr hervorgehenden Akteur-Netzwerke und der Schlüssel-Assoziationen verwendet die Autorin die von Bruno Latour geprägten Begriffe *Mediator* und *Intermediary*. Der Autoschlüssel brachte die Krise hervor, indem er als *Mediator* jene Verbindungen herstellte, durch die die Gewalttat begangen werden konnte. Selbige ist fortan nicht nur in diesen Schlüssel eingeschrieben, sondern in einer Krise sind scheinbar plötzlich auch andere Schlüssel und selbst das Wort „Schlüssel“ mit der Erfahrung des Kontrollverlusts assoziiert, triggern die Erinnerung. Die Betroffene versucht, die Assoziation zwischen Schlüssel und Missbrauch aufzulösen und damit Deutungs- und Handlungsmacht wiederzuerlangen: unmittelbar nach der Gewalttat und erneut Jahrzehnte später, am selben Ort. Bei beiden Versuchen agiert sie mit Schlüsseln – jenem Autoschlüssel bzw. ihrem eigenen Schlüsselbund, um die ursprüngliche, überwältigende Assoziation zu verändern.

Isabelle Riepe setzt Goethes private Sammlung, seine poetische Produktion und seine Reflexion über die von ihm wahrgenommene Krise der Nationalliteratur in Bezug zueinander. Im Zentrum stehen eine Tasse im „Chinoise“-Stil, Goethes Ausarbeitung der Referenzen auf materielle Objekte im Gedicht *Chinesisches* und seine Überlegungen zur künftigen „Weltliteratur“. So zeigt die Analyse von Goethes Umgang mit der Vorlage-Übersetzung aus dem Chinesischen, wie er die Beschreibung von als Metaphern dienenden Dingen bedeutungsverschiebend veränderte. Wenn aus einer Seerose eine goldene Lilie wird, ist dies, so Riepe, nicht nur ein Spiel mit dem Sprachbild, sondern auch eine mögliche materielle Assoziation zum vergoldeten „Chinoise“-Porzellan. Zur Entstehungszeit dieser Dichtung blickte Goethe besorgt und frustriert auf den Aufstieg eines veränderten, von Massenproduktion und -verbreitung geprägten Literaturbetriebs und entwickelte Überlegungen zu einer „Weltliteratur“ als versöhnlicher Aussicht. In der analytischen Zusammenschau von Sammlungsobjekt, Gedicht und literaturpolitischen Überlegungen Goethes kann Riepe plausibel machen, wie der alternde Dichter unter dem Einfluss und zugleich mit der Herstellung von Ding-

beziehungen einer potenziellen Krise das Bedrohliche nahm, sie (sich) sozusagen vergoldete. Mit dem Begriff der ‚Dingbeziehungen‘ konzeptionalisiert Riepe dabei die Assoziation von Ding, Dichtung und Denken sowohl beim Produzenten als auch bei den Rezipient:innen.

Dinge, die in der Beschäftigungstherapie zweier psychiatrischer Anstalten entstanden, organisieren im Beitrag von Geoffrey Reaume die Chronik einer Patientenerfahrung in der Phase der Deinstitutionalisierung im Kanada der 1970er Jahre. Sie sind „Krisendinge“, insofern sie in der Aushandlung einer seelischen Krise hervorgebracht wurden. Reaume, später Aktivist und Mitbegründer der Mad Studies, dokumentiert seine Erinnerungen an die Entstehung und das weitere Schicksal der Gegenstände. Diese ‚*mad materials*‘ wurden zum Fokus der Aushandlung von (*self-*)*care* – im weiten Sinne der Fürsorge und der Anteilnahme – zwischen dem jugendlichen Patienten, seinen Eltern, dem Klinikpersonal sowie den Mitpatient:innen. Der Patient versuchte, seine Interessen auch im Klinikkontext durch die Auswahl von Materialien durchzusetzen, und fand Tätigkeiten, die ihn vom Stress seiner seelischen Krisen entlasteten, wobei das Personal ermöglichend bis vereinnahmend tätig wurde. Die Mitpatient:innen machten sich häufig nichts aus den Angeboten und Kreationen der Beschäftigungstherapie, werden jedoch in der Erinnerung des Autors vermittelt über die Dinge präsent. Seine Eltern bewahrten die Objekte schließlich wertschätzend auf, sodass sie Jahrzehnte später als materielles Zeugnis dem Autor zur Verfügung stehen. Die Dinge stifteten und stifteten damit Beziehungen, nicht nur zwischen Menschen. So schreibt Reaume mittels der Objektgeschichten auch seine autobiografische Erinnerung auf eine neue, nämlich materiell verankerte Weise in die „Mad People’s History“ ein.

Der (auto)ethnografische Beitrag von Taynā Tagliati, in dem sie Erfahrungen zu Beginn ihrer Feldforschung mit einer Kayapó-Gemeinschaft in Brasilien reflektierend analysiert, befasst sich mit Materialitäten einer kritischen, aber gewöhnlichen Konstellation von Außergewöhnlichem. Am Tag nach ihrer Ankunft wird eine Versammlung zur Aushandlung der Bedingungen ihres Forschungsaufenthalts abgehalten. Dabei werden ein Gewehr und ihr eigener Körper ins Zentrum des Geschehens und in Beziehung zueinander gebracht. Für sie wurde das bedrohlich wirkende Gewehr in diesem Moment zum Objekt der Krise. Für die Kayapó war jedoch nicht dessen, sondern *ihre* Präsenz außergewöhnlich. Als einzige Nicht-Indigene und erste Forschende in dieser Gemeinschaft war sie zunächst eine „außergewöhnliche Andere“. Später bekam sie eine eigene Rolle innerhalb der Verwandtschaftsbeziehungen und grundlegende (re-)produktive Körpertechniken der Kayapó beigebracht. Durch diesen Prozess, den Tagliati als ‚*embodied familiarization*‘ fasst, veränderten sich sie, ihr Körper und

ihre Perspektive auf das Gewehr. Dadurch, dass und wie es Teil der Versammlung wurde, wurde es zum *‘affective object’*, das – obwohl weder sein Auslöser betätigt werden sollte noch seine Präsenz eine sicht- oder hörbare Reaktion hervorrief – handeln sollte und handelte. Als *‘affective object’* entschied es – aus Perspektive der Kayapó – über den gelungenen Ausgang der Versammlung. Als kritisches Element der Aushandlung wurde es zum Krisending.

Die von Tagliati aus der ethnografischen Praxis heraus entwickelten Konzepte weisen in eine ähnliche Richtung wie die von Stefan Schreiber aus der theoretischen Archäologie heraus eröffnete, umfassendere Perspektive auf „riskante Körperlichkeiten“. Sein Beitrag, der eine konzeptionelle Krise herbeiführen soll, stützt sich auf eine grundlegende Beobachtung zum Verständnis von ‚Objekten‘ und ‚Menschen‘ in Krisensituationen. Während Objekte üblicherweise als Werkzeuge oder Ressourcen gefasst werden, die der Überwindung von Krisen, herausfordernden oder außergewöhnlichen Situationen dienen (können), werden Menschen als diejenigen betrachtet, auf die die Krise gerichtet ist, als Subjekte, die Krisen erleiden, wahrnehmen und auch bewältigen (können). Ausgehend vom Konzept der ‚Transkorporalität‘ und von neo-materialistischen Ansätzen insgesamt schlägt Schreiber eine alternative Forschungsperspektive vor, die die dynamischen Verflechtungen von menschlichen und Objektkörpern in Krisen fokussiert. Diese Körperlichkeiten und ihre Umwelten befinden sich in unvollendeten Prozessen der gegenseitigen Durchdringung und Hervorbringung, des Werdens und der ständigen Transformation, die unvorhersehbar und daher riskant sind. Die Perspektive der transkorporalen Verflechtungen ist, so Schreiber, Impulsgeberin für ein neues Verständnis von „Krisen als relationale Prozesse riskanter Transkorporalität“ und bringt zudem die Erkenntnis mit sich, dass Krisenkörper immer auch Krisen von Körpern sind.

Die Konzeptionen von ‚Objekten‘ und ‚Menschen‘ in Krisensituationen, die Schreiber zum Ausgangspunkt seiner Kritik nimmt, sind allgemein sehr weit verbreitet, was sich auf Alltagssprachlicher Ebene in den eingangs besprochenen Redewendungen widerspiegelt. Auch die Mehrzahl der empirischen Beiträge in diesem Band stellt menschliche Subjekte und dingliche Objekte einander eher gegenüber, als sie als miteinander verwoben zu betrachten. Schreibers Fortentwicklung einschlägiger theoretischer Ansätze zur Perspektive der „riskanten Körperlichkeiten“ bietet sich insofern als ergänzende Lesart der in diesem Band versammelten Beiträge über empirisch erforschte Krisendinge und Dingkrisen an. In Krisendingen und Dingkrisen manifestiert sich die Ambivalenz von Dingen in Krisen, die der Ambivalenz von Körpern in Krisen entspricht und der Strukturierung des Bandes zugrunde liegt. Insofern spannt Schreibers Beitrag auch auf übergeordneter Ebene den Bogen zum zweiten Teil, der Transforma-

tionen bzw. Krisen von Dingen fokussiert. Im Speziellen bildet er eine Brücke zu den (außer)gewöhnlichen Materialitäten im folgenden Beitrag, an denen die konzeptionelle Krise auf markante Weise offenbar wird.

Dingkrisen | Transformationen – Dinge in der Krise

Die *ñatitas* in der bolivianischen Hochlandmetropole La Paz, denen sich der Beitrag von Lena Muders widmet, fordern dualistische Konzeptionen wie Objekt / Subjekt, Körper / Geist, Mensch / Nicht-Mensch, lebendig / tot heraus. *Ñatitas* sind Schädel verstorbener Menschen. Sie mischen sich in die Belange lebender Menschen ein, kommunizieren mit ihnen, können sie beschützen oder ihnen schaden. *Ñatitas* können Krisen auslösen und zu ihrer Überwindung beitragen. Sie suchen und finden die Personen, die zu ihren Betreuenden werden, tragen Namen und individuelle Kopfbedeckungen, haben Charakter, Intentionen und Bedürfnisse, mögen Blumen und Zigaretten. Die Beziehung zwischen einer *ñatita* und der sie betreuenden Person zeichnet sich durch gegenseitige Fürsorge aus. Oft beginnt sie mit einer krisenhaften Erfahrung der Person, die daraufhin beschließt, die *ñatita* mit Gaben zu bedenken. *Ñatitas* werden von Ergebenen oder Gläubigen aufgesucht, die in privaten, (halb)öffentlichen, kommerzialisierten und festlichen Kontexten in Beziehung zu ihnen treten. Wie oder wodurch ein Schädel zur *ñatita* wird und ob überhaupt eine solche Transformation stattfindet, ist nicht eindeutig zu beantworten. Muders wurde erklärt, dass alle Schädel – auch bestattete und in Museumsdepots liegende – *ñatitas* seien. Dennoch scheint damit, dass eine Person sich auf eine *ñatita* einlässt, ihre Verwandlung in ein lebendiges Wesen einherzugehen, das fortan die Kontinuität der reziproken Beziehung einfordert.

So wie die *ñatitas* zu schaden und zu schützen vermögen, konnten auch heilige Dinge im pharaonischen Ägypten, mit denen sich der Beitrag von Ludwig Morenz befasst, Schutz gewähren oder einem Feind Schaden zufügen. Im Fokus stehen königsnahe und deswegen sakral aufgeladene Dinge wie das königliche Zepter, das versehentlich von Priester Ra-wer berührt wurde, sowie die Sandalen des HORUS-Königs Nar-mehur. Die Darstellung dieser Sandalen auf der Prunk-Palette des Nar-mehur aus dem späten vierten Jahrtausend identifiziert Morenz in seiner Analyse unterschiedlicher Inszenierungen von königlichen Sandalen und Sandalenträgern in Ikonographie und Schriftquellen als weltweit frühesten Beleg eines heiligen Dings. In der altägyptischen Vorstellungswelt war der Königskörper heilig. Daher wurden Objekte, die mit ihm in direkten Kontakt traten, sakral aufgeladen, wodurch sie Wirkmacht bekamen und eine Gefährlich-

keit entfalteten, die Tod und Verdammnis bringen konnte. Die Gefährlichkeit königsnaher Dinge wurde nicht nur metaphorisch, sondern als Realität verstanden. Sie waren Träger sakraler Potenz und materialisierten das Gott-Königtum des Pharaos. Anhand der Quellen über die versehentliche Berührung des Zepters durch Ra-wer lässt sich, so Morenz, allerdings zugleich zeigen, dass die Gefahr sakraler Dinge auch aufgehoben werden konnte – hier durch den performativen Ausspruch des Königs selbst, der als „Meister der Dinge“ ihre Transformation auch in umgekehrter Richtung bewirken konnte.

Martin Fitzenreiter beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Transformation der Rosettana zu einem „Monument der Ägyptologie“ und ihren Ding- und Sinn-Dimensionen. Der Stein von Rosette trägt Inschriften des mehr oder weniger gleichen Texts in drei Schriftsprachen und wirkte dadurch an der Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen mit. Er sei ein „eigenartiges Objekt“ und nur ein Aspekt der Rosettana als Ding; doch auf ihn sei die Rosettana als „epistemisches Phänomen“ zurückzuführen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen ‚Objekt‘ vs. ‚Ding‘ operiert Fitzenreiter mit Konzepten wie Eigensinn, *agency* und Affordanz sowie Performanz und Emergenz, um diesen besonderen Stein jenseits der Legendenbildung zu erkunden. Dabei macht er auf erhellende Weise begreiflich, inwiefern der Stein gerade wegen seiner Materialität viel mehr bedeutet als die auf ihm überlieferten Texte mit ihren intendierten Bedeutungen (Wiedergabe der Ergebnisse einer Priestersynode). Als Materialisierungen unterschiedlicher Techniken des Verknüpfens von Bedeutung mit Zeichen manifestieren die Schriften die Möglichkeit der Entzifferung (durch Verknüpfen der Zeichen der drei Schriftsprachen miteinander auf der Suche nach einem gemeinsamen Sinn). Diese Möglichkeit entstand erst durch den Fund des Steins, was der französische Lieutenant Bouchard in jenem Moment erkannte: Er begriff Potenzial und Relevanz der eben präsent gewordenen Materialität der Inschriften, ohne ihre Bedeutung auf Textebene kennen zu müssen.

Einen grundlegenden Bedeutungswandel von eher gewöhnlichen Gegenständen hin zu mächtigen, in ihrer Wirkung gefährlichen Objekten zeichnen Nils Löffelbein und Heiner Fangerau in ihrem Beitrag über die medizinische Nutzung elektrischer Heilapparate in den Jahrzehnten um 1900 nach. Seit Ende des 19. Jahrhunderts setzten Ärzte und Laien zunehmend elektrisch betriebene Geräte zur therapeutischen Behandlung sogenannter nervöser Leiden ein, insbesondere der Neurasthenie, die zwischen 1880 und 1930 in vielen westlichen Ländern zu einer psychosomatischen Massenerkrankung vornehmlich bürgerlicher Schichten aufstieg. Maßgeblich für den Bedeutungswandel, den einige der Heilapparate bis zum Ende des Ersten Weltkriegs durchliefen, waren vor allem die sich wandelnden Gebrauchskontexte, mit denen sich auch Wahrnehmung und Sinn-

aufladung der Geräte veränderten. Galten die surrenden Elektrisierapparate in den Sanatorien und Kurhotels der Jahrhundertwende noch als moderne, körperlich anregende Medizinprodukte, von denen sich die Patient:innen eine Heilung ihrer neurasthenischen Beschwerden erhofften, so wurden sie in den Händen der Militärpsychiater in den Heilanstalten und Lazaretten des Weltkrieges zu schmerz- und angstzeugenden Maschinen. Die Elektrisiermaschinen waren somit ambivalente Objekte, die einerseits zur Krisenlösung beitragen konnten, unter den krisenhaften Extrembedingungen des Weltkrieges allerdings eine fundamentale Transformation durchliefen und so selbst neue Krisen hervorbrachten.

Fritz Dross thematisiert in seinem Beitrag anhand von Dinggeschichten aus der von ihm geleiteten Medizinischen Sammlung der Universität Erlangen-Nürnberg die den dort bewahrten Dingen inhärente Dichotomie von Gewöhnlichem und Außergewöhnlichem. Er zeigt auf, wie aus gewöhnlichen Gebrauchsgegenständen der Industriekultur in der medizinischen Forschungspraxis des späten 20. Jahrhunderts höchst ungewöhnliche Medizingeräte wurden. Prominentes Beispiel ist ein Apparat zur In-Vitro-Fertilisation, der an der Erlanger Frauenklinik aus einem Wagenheber, einem Scheibenwischermotor und einem Styroporbehälter gebaut wurde und dessen Geschichte Dross abschließend knapp als „bricolage‘ par excellence“ fasst. Das von Lévi-Strauss in der Ethnologie eingeführte Konzept beschreibt die improvisierende Herangehensweise des *Bricoleurs*, der – im Kontrast zum planenden Ingenieur – durch Bastelei aus den unterschiedlichsten ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen etwas Neues schafft, dessen Bestimmungszweck sich von jenen seiner Einzelteile unterscheidet.¹⁴ Mit dem Wandel der wissenschaftlichen und technischen Rahmenbedingungen erfuhr der Apparat nach dieser Transformation durch Bricolage eine andere Dingkrise: Geräte der Medizintechnik – auch von Ingenieuren mitentworfen, wie das zweite Beispiel des „Erlangerer Magnettrings“ zeigt – veralten mit der Zeit, sodass ehemals medizinisch sinnvolle Dinge „sinnlos“ und (bestenfalls) zu Sammlungsobjekten in medizinhistorischen Depots werden. Dort wird ihr Sinn durch die kuratorische Praxis stets neu ausgelotet.

Ebenfalls ausgehend von ihrer Praxis als Kuratorin reflektiert Adriana Muñoz über Transformationen von Dingen, die sich im Zuge der Zusammenarbeit mit Angehörigen der jeweiligen Urhebergesellschaften – Kallawaya in Bolivien, Samen in Schweden und Yaqui in Mexiko – in den Staatlichen Museen für Weltkultur in Schweden ereignet haben. Die Sammlungsdinge, mit denen sich die drei Kooperationsprojekte befassten, erfuhren jeweils eine erste Trans-

¹⁴ Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage* (Paris, 1962); dt. Ausgabe: *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main, 1968).

formation dadurch, dass sie innerhalb historischer wie aktueller kultureller und politischer Kontexte neu betrachtet und innerhalb ihrer jeweiligen eigenen Ontologien neu klassifiziert wurden. Somit hörten sie auf, jene Objekte zu sein, als die sie zuvor im Museum definiert worden waren. Stattdessen wurden sie Subjekte, die zunächst im Depot Beziehungen entfaltet haben und außerhalb des Museums neue Beziehungen knüpfen werden. Die Kooperationen mit den indigenen Expert:innen haben nicht nur das Verständnis der Dinge, sondern auch das Selbstverständnis des Museums – als Ort der Reflexion und als politischer Akteur – tiefgreifend verändert. Infolge der langjährigen Zusammenarbeit und komplexen Aushandlungsprozesse erfuhren die Dinge in den drei von Muñoz vorgestellten Fallbeispielen eine weitere Transformation: Sie wurden restituiert, verließen das Museum und beendeten so ihr Sein als Sammlungsdinge gänzlich. Durch diese „Dingkrisen“ – hier verstanden als kritische, entscheidende Wendungen im Leben jener Dinge – eröffnen sich ihnen neue Handlungsspielräume.

Ausblick

Krisendinge und Dingkrisen sind im sprichwörtlichen seidenen Faden miteinander versponnen, der ebenso wie auch das an ihm (eigentlich an einem Pferdehaar) hängende Damoklesschwert ein Ding der Krise ist. Wenngleich nicht unbedingt wahrnehmbar, zeigt er als Krisending eine drohende Gefahr an, ein möglicherweise bevorstehendes kritisches Moment, das wiederum unmittelbar, im Bild geblieben, mit einer Dingkrise zusammenfällt: dem Reißen des Fadens. Wer wiederum die Lunte riecht, die brennende Zündschnur an einer Sprengladung, weiß um die bevorstehende Explosion und kann sich zumindest kurz auf die nahende kritische Situation, deren Ausgang noch ungewiss ist, gefasst machen. Damit ist auch die Lunte ein Krisending, das zugleich eine Dingkrise durchläuft. Ihre Transformation, der Prozess ihrer Auflösung, führt die Explosion, die Freisetzung einer Vielzahl kleinster Partikel, herbei. Wie seidener Faden und Lunte, aber positiv gewendet, mag diese Einführung auf das auf den folgenden Seiten Kommende einstimmen.

KRISENDINGE |
AUSHANDLUNGEN –
HERVORBRINGUNG VON DINGEN
DURCH KRISEN

Wie mit Objekten Bedeutung geschaffen wurde. Zur altägyptischen Magie und den *Heka*-Objekten in Bestattungsritualen¹

Annika Felten

Abstract

Ancient Egyptian magic was able to charge everyday objects with divine power through special speech acts and rituals, giving them a sacred meaning. The practice of heka transformed profane objects into meaningful, ritual tools that were incorporated into magical acts. It was not only the materials that played a role, but above all the mythological ideas associated with them. The article shows that the Egyptians used magical rituals to avert danger and restore balance, especially in crisis situations in which the cosmic order (Maat) was disturbed. Magic served as a means of overcoming fears and grievances in this world as well as in the afterlife. It is shown that both objects and people changed their status through ritual practices: the sick were healed and the deceased were transfigured. In this way, Egyptian magic created effective coping strategies for extraordinary life situations and offered guidance and hope in difficult times.

Einführung

Im ägyptologischen SiSi-Teilprojekt wurden altägyptische *Heka*-Objekte des Ägyptischen Museums der Universität Bonn und die kulturellen Praktiken, in die sie eingebunden waren, untersucht. In der Forschung wird der Begriff der „*Heka*-Objekte“ für spezielle Dinge verwendet, die in einem Beziehungsgeflecht aus altägyptischer Religion und Magie standen. Dabei handelt es sich um sämtliche materielle Dinge, die in einem bestimmten Ritual eine Transformation erfahren haben. Der altägyptische Begriff *Heka* wird als „übernatürliche

¹ Der Vortrag auf der SiSi-Abschlusstagung und der hier vorliegende, leicht erweiterte Artikel, präsentieren Auszüge meines Dissertationsvorhabens, in dem Objekte der Qubbet el-Hawa des Ägyptischen Museums der Universität Bonn bearbeitet werden (Stand: 2023). Den Teilnehmenden der Tagung danke ich an dieser Stelle herzlich für Anregungen und konstruktive Diskussionen, die mancherorts in die Ausführungen mit aufgenommen wurden.

(Zauber-)Kraft, Zauber“², „Energie“³, „Magie“ und „Macht“⁴ übersetzt und aus zahlreichen Primärquellen des Alten Ägypten ist abzulesen, dass *Heka* in der altägyptischen Gesellschaft etabliert war und geschätzt wurde.⁵

Erst während späterer Fremdherrscher veränderte sich das Bild und die Einstellung gegenüber der ägyptischen Magie – das Ausüben von magischen Praktiken wurde sogar unter dem römischen Kaiser Septimius Severus verboten und unter Strafe gestellt.⁶ In der ägyptologischen Forschung war die altägyptische Magie durch die Prägung christlicher Glaubensvorstellungen ebenfalls lange negativ konnotiert: So ist sie Anfang des 20. Jahrhunderts auch von Forschenden als etwas „Primitives“, als „wilder Seitentrieb der Religion“⁷ oder als „Schattenseite[...] der ägyptischen Kultur“ und als „Aberglaube“⁸ bezeichnet worden. Doch die neuere Forschung zu diesem Phänomen zeigt, dass die Magie aus Sicht der altägyptischen Gesellschaft nicht als „primitiv“ oder gar schlecht wahrgenommen wurde. So ist beispielsweise in der ägyptischen Weisheitslehre für Merikare zu lesen: „Er (= der Schöpfergott) schuf ihnen (= den Menschen) den Zauber (hier: *Heka*) als Waffe, um den Schlag (wörtl. Arm) des Unheils/der Geschehnisse abzuwehren.“⁹ Dies zeigt, dass Magie in der altägyptischen Gesellschaft sogar als ein von den Göttern gegebenes Mittel zur Bewältigung von Schicksalsschlägen angesehen und zusätzlich durch ihre göttliche Herkunft vollkommen legitimiert wurde. In Folge dieser Erkenntnisse versuchten die ÄgyptologInnen ab den 1990er Jahren den christlich vorbelasteten Magie-Begriff zu

² WB III, 176.6-33.

³ So bspw. gebraucht in: W. Gutekunst, „Zauber“, in *Lexikon der Ägyptologie VI*, hrsg. W. Helck, E. Otto (Wiesbaden, 1986) 1320–1355, 1327; Ders., *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt, 1971), 204; E. Hornung, „Die Macht des Zaubers“, in *Geist der Pharaonenzeit*, hrsg. E. Hornung (Zürich, 1989), 51–66, 53; T. Schneider, „Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System“, in *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, hrsg. K. Gloy (Freiburg/München, 2000), 37–85, 46; M. Fitzenreiter, „Genie und Wahnsinn. Ka und Heka in der pharaonischen Ästhetik“, in *Pérégrinations avec Erhart Graefe. Festschrift zu seinem 75. Geburtstag*, hrsg. A. I. Blöbaum, M. Eaton-Krauss und A. Wüthrich (Münster, 2018), 161–179; K. Stegbauer, *Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit* (Heidelberg, 2019), 36.

⁴ So bspw. übersetzt in: H. Bonnet, Hrsg., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952), 301; S. Morenz, *Gott und Mensch im alten Ägypten*² (Darmstadt, 1984), 179; H.-W. Fischer-Elfert, Hrsg., *Altägyptische Zaubersprüche*, (Stuttgart, 2005), 10.

⁵ Vergleiche dazu u.a. R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago/Illinois, 1993), 41, 50, 68.

⁶ Zur Sicht auf Heka nach der Pharaonenzeit: Fitzenreiter, *Genie und Wahnsinn*, 167; C. Theis, *Magie und Raum. Der magische Schutz auserwählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* (Tübingen, 2014), 15–16 gibt als Beispiel den pColl. Youti I 30 aus der Zeit des Septimius Severus (193–211 n. Chr.) an, der Magie-Ausübenden mit einer „äußersten Strafe“ droht.

⁷ Diese Bezeichnungen stammen von A. Erman, *Die ägyptische Religion* (Berlin, 1909), 6 und 167.

⁸ L. Kákossy, R. Messing, *Zauberei im alten Ägypten* (Leipzig, 1989).

⁹ Thesaurus Linguae Aegyptiae (TLA), pMoskau 4658, Die Lehre für Merikare (Zeile [8,14]), 18. Dyn., Neues Reich.

vermeiden und etablierten stattdessen die altägyptische Bezeichnung *Heka* in der Forschungsliteratur.

Ich erachte die wissenschaftliche Nutzung des altägyptischen Begriffs *Heka* ebenfalls als plausibel und fruchtbar, da das nicht übersetzte Wort alle Optionen an Sinnzuschreibungen und „ein sehr weites Spektrum an Nuancen der Begrifflichkeit“¹⁰ offenhält und eben nicht zu kultureigenen Assoziationen drängt. Jedoch sollte die Bezeichnung *Heka* die Begriffe „Magie“ und „Zauber“ in der heutigen Ägyptologie nicht vollkommen ersetzen, sondern sie vielmehr ergänzen bzw. synonym mit diesen verwendet werden. Ich plädiere sogar dafür, wie andere KollegInnen¹¹ auch, die Begriffe „Zauber“ und „Magie“ in der ägyptologischen Forschung analytisch wieder stärker fruchtbar zu machen, da sie in der heutigen Zeit nicht mehr derartig belastet sind, wie es in der traditionellen Ägyptologie oftmals der Fall gewesen ist. Die dort vorherrschenden negativen Assoziationen entstanden zum Großteil durch den Einfluss des kulturprägenden christlichen Glaubens. Doch in der heutigen (westlichen) Gesellschaft ist eine zunehmende Abkehr von der christlichen Kirche und ihren konventionellen Weltansichten zu beobachten, die sich vermehrt durch Kirchenaustritte und Proteste gegen die Kirche äußert.¹²

Darüber hinaus lässt sich eine weitere, ganz elementare Veränderung erkennen, die sich im alltäglichen Leben zunehmend durchsetzt: In der heutigen Zeit sind wir multimedial umgeben von Magie, magischen Figuren und phantastischen Tierwesen¹³; sei es durch Literatur und Kunst oder durch digitale Genres wie Filme, Serien und Videospiele, aber auch Kinder- und Gesellschaftsspiele. Als populärste Beispiele¹⁴ gelten wohl die magischen Welten von J. R. R. Tolkien mit „The Hobbit“ und „The Lord of the Rings“ oder J. K. Rowlings „Harry Potter“. Letztere Magiewelt hat seit Ende der 1990er Jahre sogar eine solche Beliebtheit erlangt, dass sie sich von den Büchern über Filme und Fanartikel unterschiedlichster Art bis hin zu einem eigenen Themenpark (Orlando/Florida) erstreckt. Dies war jedoch nur der Beginn der aufstrebenden Magie- und Fantasy-Branche, die sich auch gegenwärtig immer weiter ausbreitet – etwa in der Literaturwelt, oder in Computerspielen wie „The Witcher“. Die derzeit beliebten

¹⁰ Fitzenreiter, *Genie und Wahnsinn*, 167.

¹¹ Beispielsweise Theis, *Magie und Raum*; Fitzenreiter, *Genie und Wahnsinn*; Stegbauer, *Magie als Waffe*.

¹² Problemlage zusammengefasst beispielsweise von Birgit Virnich im Tagesschau-Beitrag „Immer mehr Kirchenaustritte – ‚Das kommt einer Rebellion gleich‘“ (Stand: 23.02.2021), online abrufbar auf: <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/kirchenaustritte-125.html> (Letzter Aufruf: 14.06.2021).

¹³ „Phantastische Tierwesen und wo sie zu finden sind“ (Original: „Fantastic Beasts and Where to Find Them“) von J. K. Rowling (Erstveröffentlichung des Buches: 2001).

¹⁴ So auch zu finden in der Argumentation von Stegbauer, *Magie als Waffe*.

Streamingdienste wetteifern geradezu um die meisten und besten Veröffentlichungen von zahllosen Fantasy-Serien mit großer Magie-Affinität, welche den Markt schier überschwemmen.

Die Magie hat also in der heutigen Zeit eine bedeutende multimediale Rolle eingenommen und nimmt damit implizit ebenso Einfluss auf den wissenschaftlichen Magie-Diskurs, welcher mutmaßlich noch zunehmen wird. Durch die große Präsenz von stets neuen Zauberwelten können die heutigen ForscherInnen sich m. E. eher auf die Vielschichtigkeit historischer Magie-Systeme wie das *Heka*-Konzept einlassen. Dieses wird mittlerweile nicht mehr vorrangig mit kultureigenen und damit negativen Konnotationen belegt, sondern es wird zunehmend versucht, *Heka* als eine andere Ontologie, als ein anders funktionierendes Welt-System zu verstehen. Dieser offene und unvorbelastete Umgang, der durch Harry Potter und Co. ganz natürlich erlernt wird, ist für die Erforschung des komplexen *Heka*-Konzepts tatsächlich auch erforderlich. Die altägyptische Magie lässt sich nicht in die beliebten „Schubladen“ stecken, sondern ist in ihren vielschichtigen Kontexten und mit ihren facettenreichen AkteurInnen überaus fluide.

Altägyptische Rituale

Genutzt wurden Zauber und Magie im altägyptischen Reich vor allem in den vielschichtigen Ritualen, welche unterschiedliche Ziele aufwiesen: Neben der Durchsetzung von individuellen oder staatlichen Interessen, wurde *Heka* als elementarer Bestandteil des Kosmos vor allem zu dessen existenziellem Erhalt und dessen Ordnung (ägyptisch: *Maat*) eingesetzt. Das Wohl und der Schutz sowohl der Gottheiten als auch des Staates als Institution bis hin zu einzelnen Personen waren dabei die Grundbestimmung eines jeden Zaubers,¹⁵ von dem erwartet wurde, dass er alle Unannehmlichkeiten bewältigen konnte – sogar den Tod.¹⁶ Hierbei wirkte *Heka* in verschiedenen Anwendungsbereichen wie etwa der Prävention von gefährlichen und außergewöhnlichen Situationen oder – wenn diese eingetreten waren – der Wiederherstellung der kosmischen Ordnung *Maat* sowie

¹⁵ Theis, *Magie und Raum*, 290 u. 704.

¹⁶ Morenz, *Gott und Mensch*, 181.

der Heilung¹⁷ von geschädigten Person(en).¹⁸ Die Magie wurde zusätzlich für Transformationsrituale¹⁹ sowie als divinatorisches und prognostisches Mittel eingesetzt, um den BittstellerInnen die Zukunft vorauszusagen, damit auf diese mit den entsprechenden Bewältigungsstrategien Einfluss genommen werden konnte.²⁰

Zu den elementarsten Bestandteilen eines magischen Rituals gehörten sowohl ein performativer Sprech- als auch ein Handlungsakt, die beide durch die göttliche *Heka*-Macht gewährleistet bzw. verstärkt wurden.²¹ Nach dem ägyptischen Werte- und Glaubenssystem war *Heka* unabdingbar für die Durchführung von Ritualen, denn erst diese Zauberkraft ermöglichte den rituellen Praktiken ihren Erfolg und ließ sie wirksam werden. Nur mit dem geheimen Wissen der altägyptischen Magie konnten die rituellen Handlungen korrekt und effektiv vollzogen werden.²² So konnten beispielsweise alltägliche Objekte nur zu magischen *Heka*-Objekten werden, indem sie innerhalb der Rituale durch den performativen Sprechakt mit der Agency der Götter, der Zauberkraft „aufgeladen“ und so zu wirkmächtigen Objekten transformiert wurden. *Heka* gab dabei den rezitierten Worten entsprechend ihre magische Wirksamkeit und Bedeutung.²³ Diese Transformation des Realitätszustandes der beteiligten AkteurInnen und Gegenstände wurde während der altägyptischen Rituale durch die rituelle *Heka*-Praxis gewährleistet, was vor allem durch Analogien zur sakral-mythischen Welt erzielt wurde.²⁴ Um die Transformation von Gegenständen in wirksame

¹⁷ Allgemein zur Medizin und Heilkunde im Alten Ägypten vgl. u.a.: W. Westendorf, *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten* (Zürich, 1992); K. S. Kolta, D. Schwarzmann-Schafhauser, *Die Heilkunde im alten Ägypten. Magie und Ratio in der Krankheitsvorstellung und therapeutischen Praxis* (Stuttgart, 2000); W. Westendorf, „Seuchen im Alten Ägypten“, in *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, hrsg. A. Karenberg und C. Leitz (Münster u.a., 2000), 12–34; H.-W. Fischer-Elfert, „Heilkunde im Alten Ägypten“, in *Zwischen Magie und Wissenschaft. Ärzte und Heilkunst in den Papyri aus Ägypten*, hrsg. H. Froschauer und C. Römer (Wien, 2007), 43–54.

¹⁸ Eine strukturierte Aufstellung von präventiver und reaktiver Magie bei: Schneider, *Waffe*, 39.

¹⁹ H.-W. Fischer-Elfert, „Magie (Ägypten)“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de)* (2006): Hierunter zählt er auch die Liebeszauber, da die begehrte Person ihre Gefühle verändern und die Person, die den Zauber initiiert hatte, lieben sollte.

²⁰ Darunter lassen sich göttliche Orakelbefragungen sowie das Lesen und Deuten bestimmter Zeichen (rituell erschaffene Wasser- und Ölflecken, Lampenschau etc.) sowie Traumdeutungen wie wir sie beispielsweise von pChester Beatty III kennen, subsumieren.

²¹ Ausführlicher zur Performanz von *Heka*: L. D. Morenz, *Hoffen und Handeln. Vom altägyptischen Heka*, (Berlin, 2016), 80–118.

²² Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 10; A. Seiler, *Tradition und Wandel: die Keramik als Spiegel der Kulturentwicklung Thebens in der Zweiten Zwischenzeit* (Mainz am Rhein, 2005), 167; Morenz, *Hoffen und Handeln*, 29 und 80–118.

²³ A. H. Gardiner, „Magic (Egyptian)“, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics III*, hrsg. J. Hastings (New York, 1908), 262–269, 266; Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 204.

²⁴ Schneider, *Waffe*.

Ritualobjekte zu verdeutlichen, wird im Folgenden ein Auszug aus einem für die ägyptische Kultur zentralen Ritual vorgestellt.

Das Balsamierungsritual des Papyrus Boulaq III

Als Fallbeispiel soll hier das altägyptische Balsamierungsritual dienen, das neben drei weiteren Papyri auf dem spätzeitlichen Papyrus Boulaq III erhalten ist, der von Susanne Töpfer in die ptolemäisch-römische Zeit, ca. 1. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr. datiert wurde.²⁵ Im Alten Ägypten ging es bei dem Balsamierungsritual generell neben dem technisch-medizinischem Erhalt des Leichnams vor allem um die Statusveränderung der Verstorbenen, die sich im Jenseits zu „Verklärten“ transformieren und sich somit in den Götterkreis einordnen und selbst zu Gottheiten werden sollten.²⁶ Um diese Transformation zu erreichen, war es äußerst wichtig, dass während der Handlung des Balsamierens, Rezitationen von sakral-mythischen Texten erfolgten. Denn vor allem durch das Sprechen dieser Verklärungen konnte *Heka* die gewünschte Wirklichkeit erschaffen und die Statusveränderungen bewirken.²⁷ Wie die Handlungsvorgänge des Balsamierungsrituals aussahen und durch welche Rezitationen sie verbal begleitet werden sollten, ist im Papyrus Boulaq III detailliert festgehalten. Auffallend sind die im Text vorgenommenen Verbindungen der verwendeten Materialien mit Gottheiten und heiligen Orten, wodurch sie besonderen, mythischen und symbolischen Wert und damit Legitimation und Wirksamkeit erreichten. Wie die Statusveränderung der Verstorbenen zu Verklärten mittels rezitierten Worten und transformierten Objekten/ Materialien aussehen konnte, sieht man etwa im siebten Kapitel der Ritualaufzeichnung (Manual). Darin geht es um die Behandlung der Finger und Zehen der Verstorbenen, die laut der Handlungsanweisung mit Hülsen aus Gold und mit Stoffen aus der ägyptischen Stadt Sais bestückt werden sollten. Die hier aufgeführten zu rezitierenden Worte beziehen sich auf diese Handlungsvorgabe und setzen die verwendeten Materialien in Verbindung zu Gottheiten, die den Objekten eine göttliche Herkunft legitimieren. Interessanterweise wird in der Rezitationsvorgabe ebenfalls formuliert, was den Verstorbenen durch diese Behandlung möglich sein sollte:

²⁵ S. Töpfer, „Bemerkungen zum Balsamierungsritual nach den Papyri Boulaq III und Louvre E 5158“, in *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, hrsg. J. F. Quack (Tübingen, 2014), 201–221, 201.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

Oh, Osiris des Gottesvaters NN. / Du wirst empfangen deine Nägel aus Gold, deine Finger aus purem Gold, deine Daumen aus Elektrum. [...] / Es kommt zu dir das Gold, das aus den Bergen stammt, der vollkommene Schutz der Götter an ihrem Platz. / Es wird dein Gesicht in der Duat [d.h. Unterwelt, Anm. Verfasserin] leuchten lassen. / Du wirst durch Gold atmen. [...] / Verwandle dich in einen Falken aus Gold, durch deinen Schutz des Goldhauses [...] / Es werden dir gegeben die *mnḥ.t*-Stoffe der Götter und Göttinnen, die sich in Karnak befinden. / Du wirst empfangen das schöne *ḥbs*-Textil aus der Hand des Amun-Re [...] / Für dich wird gefertigt Leinen in Sais als Schutzamulett. Neith wird dich schützen in [...].²⁸

In dieser Rezitation werden also nicht nur die Objekte in Beziehung zu den Gottheiten gesetzt, sondern auch noch ausgedrückt, dass die Verstorbenen sich in der Unterwelt frei bewegen, dass sie leuchten und atmen konnten. Sie sollten durch die rituellen Worte sogar im Jenseits ihre Form verändern und sich in einen „Falken aus Gold“ verwandeln. Außerdem sollten sie durch die Statusveränderung der Balsamierung den Schutz der Götter, in diesem Auszug namentlich der Göttin Neith, erhalten. Im achten Kapitel steht bereits in der Handlungsanweisung, dass göttliche Tücher zur Balsamierung des Kopfes verwendet werden sollten, die dann in der Rezitation weiter in ihrer göttlichen Abstammung beschrieben werden. So heißt es in der Handlungsbeschreibung:

[...] Es soll gesalbt werden sein Kopf und jede seiner Öffnungen mit Salbe [...], / *sj3.t*-Binde aus dem *mnḥ.t*-Tuch des Re-Harachte von Heliopolis. / *mnḥ.t*-Tuch der Nechet von Elkab: werde gegeben auf seine Stirn. / *mnḥ.t*-Tuch der Hathor, der Herrin von Dendera: aus sein Gesicht. / *mnḥ.t*-Tuch des Thot, der die beiden Streitenden trennt: auf seine Ohren. / [...] Jede *sbn*-Binde und jedes *ḥbs*-Tuch an seinen Kopf mit diesen *mnḥ.t*-Tüchern. [...].²⁹

Die dabei zu rezitierenden Worte lauten unter anderen:

[...] Dein Auge sieht in der Duat, wie Re sieht im Himmel. Es gibt <dir> deine Ohren, um das zu vernehmen, was du liebst, wie Schu das hört, was er liebt in Heliopolis. [...] / Es gibt dir deinen Mund, der mit seiner Weisung versehen ist, wie der Mund des Thot beim Richten der Maat. [...] / Es kommt

²⁸ Übersetzung nach S. Töpfer, *Das Balsamierungsritual. Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual* (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128) (Wiesbaden, 2015), 102–104.

²⁹ Übersetzung nach ebd., 114.

zu dir Osiris in Siut, (denn) dein Mund ist der Mund des Upuat im Westgebirge, (wenn) Osiris für seinen Sohn Horus spricht [...].³⁰

Hier wird deutlich, wie die Objekte durch die mythischen Analogien eine Agency, also die Kraft und die Wirksamkeit der Gottheiten erhielten und welche Handlungsmöglichkeiten die Verstorbenen durch diese gewonnene Kraft gewannen. So konnten sie dadurch sehen, hören und sprechen wie die Götter, was um weitere Fähigkeiten in den anderen Abschnitten des Rituals erweitert wird. Im restlichen Rezipiententext wird ausgesagt, dass die Verstorbenen sich nun frei bewegen, am Sonnenlauf und an Festen teilnehmen konnten, im Jenseits versorgt wurden und vieles mehr. Die mit der Agency der Gottheiten „aufgeladenen“ Bandagen und Tücher befähigten die Verstorbenen also zu einer fundamentalen Statusveränderung, so dass sie die beschriebenen Möglichkeiten im Jenseits wahrnehmen konnten. Gleichzeitig erfuhren die Materialien selbst eine enorme Transformation durch die göttlichen Kräfte innerhalb des Balsamierungsrituals. Infolge dieser Sinn- und Bedeutungszuschreibungen erhielten die Objekte einen höheren sozialen, sakralen und emotionalen Wert, der auch als „symbolischer Wert“ bezeichnet wird.³¹ Dieser symbolische Wert grenzte das Objekt als einen alltäglichen Gegenstand in der Welt des Alten Ägypten ab und machte es zu einem wirksamen materialisierten Zauberspruch³², Vermittler, Medium und Co-Akteur in der altägyptischen Ritualpraxis. Die Objekte wurden somit ihres Status‘ rituell enthoben, um als Mittler und als Werkzeuge die Transformation der Verstorbenen zu beeinflussen bzw. sie zu ermöglichen.

Die Objekte der Qubbet el-Hawa

Wenden wir uns nun von der textlichen Vorlage eines Rituals zu der real ausgeführten Praxis und ihren materiellen Zeugen, den archäologischen Quellen, zu, so wird ersichtlich, dass die Textvorlage eher als ein Ideal zu betrachten ist. Die vorgegebenen Ritualobjekte, die im oben beschriebenen Balsamierungsritual oder in anderen Textquellen wiedergegeben werden, waren in der Praxis nicht immer so gestaltet, wie es in den Texten gewünscht wurde. So wurden zum Beispiel bei der Bestattung von Tutanchamun (Neues Reich, 18. Dynastie) soge-

³⁰ Übersetzung nach ebd., 116.

³¹ So beispielsweise von H. Franzmeier, „Die magischen Ziegel des Neuen Reiches. Material und immaterieller Wert einer Objektgruppe“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 66 (2010), 93–105.

³² D. Frankfurter, „Magic and the Forces of Materiality“, in *Guide to the study of ancient magic, Religions in the Graeco-Roman world*, hrsg. D. Frankfurter (Leiden, 2019), 659–677, 676.

nannte magische Ziegel nicht in dem vorgegebenen Material, sondern bestehend aus einem anderen Material in den Bestattungsritualen verwendet.³³ Aber nicht nur das Material konnte variieren, sondern auch die Qualität der Herstellung bzw. Ausarbeitung von Objekten, wie wir es anhand einiger Beispielobjekte aus der Felsgräbernekropole der Qubbet el-Hawa bei Assuan sehen können: Hier befanden sich unter anderen einige Amulett-Skarabäenflügel in Grab 26, Schacht III³⁴, die in ihrer Ausgestaltung recht unterschiedlich sind. Auffällig in dieser Serie³⁵ bestehend aus sieben Flügeln ist, dass sechs Skarabäenflügel recht schlicht in ihrer Form und Gestaltung gehalten sind (beispielhaft Abbildung 1: QH 26/193b und QH 26/193f). Die äußere Form, die einen Flügel nachbilden soll, ist zwar bei allen Flügeln ähnlich gut zu erkennen, doch bei dem Flügel QH 26/193f scheint es einen Fehler an der äußeren Flügelspitze gegeben zu haben. Hier ist auch eins der drei charakteristischen Amulett-Löcher eher qualitativ minderwertiger gearbeitet als bei den anderen Flügeln.

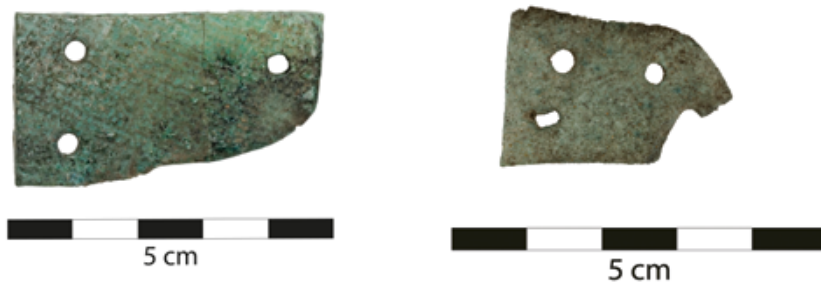


Abbildung 1: Amulette von Skarabäenflügel QH 26/193b und QH 26/193f (Fotos: A. Felten)

Dagegen ist der siebte Skarabäenflügel aus dieser Serie QH 26/193a qualitativ hochwertiger angefertigt, zeigt er doch eine realistische Flügelform und sauber eingelassene Befestigungslöcher (Abbildung 2). Gleichzeitig ist die Binnengliederung des Flügels in die Oberfläche eingeritzt worden, so dass hier eine erhöhte Plastizität gegeben ist. Diese Detailtreue findet sich nur auf diesem, nicht auf den anderen Skarabäenflügel derselben Fundserie und desselben Grabes wieder, was ihn hochwertiger erscheinen lässt.

³³ Franzmeier, *Die magischen Ziegel*, 97–98.

³⁴ Der Schacht III von Grab 26 wird der Frau des Grabbesitzers Sabni (Altes Reich, 6. Dynastie) zugeordnet, E. Edel, K.-J. Seyfried und G. Vieler, *Die Felsgräbernekropole der Qubbet el-Hawa bei Assuan, I. Abteilung* (drei Bände) (Paderborn, 2008).

³⁵ Mit Serie sind in diesem Kontext die Objekte gemeint, die bei den archäologischen Ausgrabungen direkt beieinander gefunden und entsprechend nummeriert wurden. Dies ist in der Inventarnummer an der hintersten Nummer und dem folgenden Buchstaben zu erkennen.

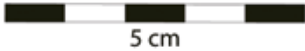


Abbildung 2: Amulett von Skarabäenflügel QH 26/193a (Foto: A. Felten)

Eine ähnliche Beobachtung ergibt sich auch bei einigen Amuletten von Horus-
söhnen aus demselben Grab, Schacht IV³⁶: Auch hier finden wir eine Serie von
derselben Amulettgattung, die jedoch unterschiedliche Qualitäten aufweisen
(Abbildung 3). So besitzt das Amulett des Horussohnes QH 26/306d eine klare
äußere Form, mit der sich der schakalsköpfige Horussohn Duamutef eindeutig
identifizieren lässt. Zusätzlich sind auf ihm Bemalungen zur Gliederung des
Amuletts zu finden, die sogar zweifarbig in Rot und Gelb gehalten sind. Mit ihm
zusammen wurde das Amulett eines Horussohnes QH 26/306f im Grabschacht
gefunden, welches eine nur schwer erkennbare äußere Form hat. Anhand der
Form lässt sich nicht genau bestimmen, welcher Horussohn hier abgebildet
sein soll, zudem weist das Objekt auch andere Mängel³⁷ auf. Selbst wenn dieser
Horussohn bemalt gewesen sein sollte,³⁸ so bewirkt die äußere Form hier doch
einen großen Unterschied zu den anderen Amuletten dieser Fundserie.



Abbildung 3: Amulette von
Horussohnen QH 26/306d und QH
26/306f (Fotos: A. Felten)

³⁶ Dieser Schacht wurde modern ausgegraben, wovon es jedoch keine Dokumentation gibt. Die Datierung ist unbekannt (Edel, *Felsgräbernekropole*).

³⁷ Zu diesen Mängeln gehören vor allem die zahlreichen Risse in der Fayence, die wahrscheinlich durch einen nicht korrekt ausgeführten Brennprozess entstanden sind.

³⁸ Es sind derzeit keine Bemalungsreste erkennbar.

Diese Funde können als Beispiele für die praktische Umsetzung der Idealvorgaben der magisch-sakralen Objekte im funerären Kontext gelten. Die Gegenstände, die den Verstorbenen während der Bestattungsriten tatsächlich ins Grab gelegt worden sind, unterschieden sich teils erheblich in ihrer Quantität und vor allem in ihrer materiellen Qualität von den religiös-mythisch vorgeschriebenen Objekten. Dies scheint aus altägyptischer Sicht für die Verstorbenen jedoch keine magische oder funktionale Abnahme oder Beeinträchtigung der Wirkkraft der Objekte bedeutet zu haben. Wie auch das Beispiel der Grabbeigaben von Tutanchamun verdeutlicht, schien das Wissen, dass die Objekte überhaupt vorhanden waren, wichtiger zu sein als ihre eigentliche Gestaltung. Ihre Präsenz und ihr symbolischer Wert bedeuteten mehr als ihre Materialität.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die altägyptische Magie die Macht besaß, mittels besonderer Worte und Handlungen Alltagsgegenstände mit der Agency und der Authentizität der ägyptischen Gottheiten „aufzuladen“ und ihren Wert durch diese und weitere Analogien zur ägyptischen Mythologie zu steigern und diesen eine sakrale Bedeutung zu verleihen. Die Performanz von *Heka* ließ die Dinge real werden und enthob sie ihres alltäglichen Status³⁹ hin zu einem sinnngesteigerten Objekt, das in wirkmächtige Rituale eingebunden wurde. Bei diesen Ritualen spielte nicht nur die Materialität der Ritualelemente eine große Rolle, sondern vor allem die Ideen und Assoziationen, die mit ihnen verbunden waren. Durch das Glaubenssystem der ägyptischen Gesellschaft, in der die geheimen und magischen Rezitationen Wirklichkeit schaffen konnten, erhielten diese Objekte ihre gesteigerte Bedeutung.

Diese Bedeutung entfalte sich insbesondere in Momenten von Nöten, in denen gesellschaftliche oder individuelle Ängste, Sorgen und Missstände auftraten, da die kosmische Ordnung *Maat* gestört worden war. In diesen außergewöhnlichen und gefährlichen Momenten nutzten die Menschen des Alten Ägyptens die Zaubermacht, die ihnen von den Göttern genau zu diesem Zweck gegeben worden war³⁹ und bewältigten damit die Gefahren und das Außergewöhnliche im Diesseits und im Jenseits. Die Dinge wurden mit Magie transformiert, um den Menschen in den krisenhaften Momenten ihres Lebens neue Hoffnung und Orientierung zu geben sowie um die kosmische Ordnung, die *Maat*, wiederherzustellen. Die Menschen beeinflussten die Dinge, so wie die Dinge die Menschen

³⁹ S.o. zur Lehre des Merikare.

beeinflussten: mittels Ritualpraktiken wurde aus einem Alltagsgegenstand ein magisch-sakrales Objekt, das dazu beitrug, dass der Mensch ebenfalls seinen Status veränderte; sei dies von einem kranken zu einem gesunden Menschen oder von einem Verstorbenen zu einem Verklärten. Die ägyptische Magie und die damit einhergehende Bedeutung der Objekte schufen also wirkungsmächtige Bewältigungsstrategien für alle außergewöhnlichen und gefährlichen Situationen im Leben der altägyptischen Gesellschaft.

Ein „Schlüsselerlebnis“: Kindesmissbrauch und Verrücktheit, mit Hilfe der ANT betrachtet

Elena Demke

Abstract

In a research project on the meanings of things in experiences of crisis, madness and psychiatric intervention, a narrative of child abuse and its later re-appraisal in a state of madness came into focus. Inspired by the Actor-Network-Theory in the vein of Bruno Latour, this chapter follows an object (a key) and its associations with persons, places and things which brought about a crime and shaped the struggle of the victim/survivor to come to terms with it. Originally traded for access to the body of a little girl, a key played different roles in various ensuing networks. It acted as place holder for an unresolved „key question” in the life of a young person and as a hoped-for mediator in her attempt to understand and gain control.

Zu Beginn meiner Arbeit über „Ding-Bedeutungen in Krisen-, Verrücktheits- und Psychiatrie-Erfahrungen“ war jeder Austausch mit Wissenschaftler:innen, von denen ich annahm, dass die Mad Studies für sie Neuland seien, eine Situation besonderer Ungewissheit. Beispielsweise entspann sich eines Nachmittags beim Verlassen einer medizinhistorischen Bibliothek ein Gespräch mit einer anderen Leserin über unsere Arbeitszusammenhänge. Ich erläuterte mein Projekt: Es gehe um Handlungsmacht und Ding-Bedeutungen in Krisen-, Verrücktheits- bzw. Psychiatrie-Erfahrungen, dazu würde ich Interviews führen. Dabei würden Diagnosen und andere medizinische Kategorien außen vor gelassen. Ziel sei es auch, gemeinsam mit den Interviewpartner:innen ein Online-Museum zu erarbeiten (www.museum-anderer-dinge.de). Vermeintlich wohlmeinend, riet mir daraufhin die für ihre Therapieausbildungs-Prüfung Lernende: „Aber so etwas kann man mit *denen* nicht machen!“ und ich fand mich in der Situation wieder, frustriert, verunsichert und zugleich auch lauernd und stolz erwidern zu können: „Der Ansatz dieses Projekts ist betroffenenkontrolliert: ich bin eine von *denen*!“

Später wurde mein Reagieren routinierter und die ursprünglich ungewissen Situationen nahmen den Charakter von *Testungen* an. Wann würde ich auf weniger Stigmatisierung stoßen? Sie veränderten aber auch mich, indem meine Iden-

titätsfacetten *Historikerin* und *Psychiatrieerfahrene* enger miteinander verzahnt wurden. Diese Situationen können als Mikro-Krisen verstanden werden, insofern Krise als eine Transformation von Akteuren und Aushandeln von Agency mit ungewissem Ausgang verstanden wird (im Unterschied zum alltagssprachlichen Verständnis von Krise als einem beschleunigten Wandel und drohendem Zusammenbruch von Strukturen oder dem begriffsgeschichtlichen Verständnis von Krise als einem mobilisierenden Framing).

Im Zuge der empirischen Arbeit entstanden anders gelagerte Ungewissheiten. Bei Einreichen des Forschungsantrags hatte ich mich gefragt: Was, wenn Interviewpartner:innen nicht nur über die Rolle von Dingen im Kontext psychiatrischer Reaktionen auf Krisen oder bei der Suche nach persönlichen Bewältigungsstrategien sprechen, sondern auch konkret über Dingbedeutungen in den Verrücktheitserfahrungen? Genau dies wäre spannend, aber wie würde ich damit interpretativ umgehen? Und tatsächlich, nach den ersten Interviews fand ich mich mit einem psychiatrisch ausgebildeten Sympathisanten der Mad Studies zusammensitzend und davon berichtend, dass sich mir bei ebensolchen Erzählungen pathologisierende Interpretationsansätze geradezu aufdrängten, und ich unsicher sei, wie ich diesen begegnen könnte.

In diese hier umrissenen *Mikrokrisen* trat die ANT (Akteur-Netzwerk-Theorie) ein, und bot neue Denk- (und damit Handlungs-)möglichkeiten. Das Hinterfragen medizinischer Kategorisierung von normabweichendem psychischen Erleben und Verhalten ist Kern-Anliegen der Mad Studies. Diagnosen werden suspendiert, pathologische Zuschreibungen vermieden, Verrücktheit bzw. Madness stolz als Geusen-Wort beansprucht. Diese Maßnahmen zur Neu-Anordnung des Denkens über psychische Vielfalt sind politisch motiviert, dienen sie doch dem Anliegen, die Selbst-Bestimmung von Menschen mit Verrücktheitserfahrungen zu stärken. Die ANT fordert dagegen aus erkenntnistheoretischen Gründen die Suspendierung gängiger und selbstverständlich gewordener Kategorien, angefangen bei der Zuordnung von Phänomenen zum Raum des „Sozialen“ und bis hin zu grundlegenden Unterscheidungen wie Subjekt versus Objekt, Ding versus Mensch.

Im Folgenden geht es um ein Beispiel aus dem genannten Forschungsprojekt, basierend auf einer Erzählung über einen Vorfall sexuellen Kindesmissbrauchs und über die spätere Auseinandersetzung mit der Erinnerung daran. An diesem Beispiel soll die Möglichkeit einer ANT-inspirierten Beobachter-Haltung gegenüber verrückter Erfahrung demonstriert und zur Diskussion gestellt werden. Begrifflich ist dabei insbesondere Bruno Latours Unterscheidung des Wirkens von *Intermediary* und *Mediator* wichtig. Ein *Intermediary* im Sinne der ANT wirkt wie ein Transmissionsriemen. Er stellt routinemäßige Verbindungen her. Wel-

che Prozesse diesen Routinen zugrunde liegen, bleibt durch seine scheinbare Selbstverständlichkeit verborgen – in der Sprache der ANT *blackboxed*. Ein *Mediator* dagegen führt zu neuen und transformierenden Assoziationen. Was dabei als Netzwerk entsteht, ist hoch dynamisch, was eben noch *Intermediary* war, kann dann schon bald *Mediator* sein und umgekehrt. Im fraglichen Beispiel stellt ein Schlüssel Assoziationen her, die in einer Gewalthandlung resultieren. Als Key-Word der Erinnerung an das Gewaltgeschehen existiert er fort, macht die Erinnerung benennbar und schließt sie zugleich vor jedem Zugriff möglicher Kommunikation, auch innerer Auseinandersetzung, ab. In einer außergewöhnlichen Krise wird aus diesem verlässlichen *Intermediary* der verschlossenen Erinnerung ein *Mediator* ihrer herausfordernden Problematisierung.

Eine Schlüsselgeschichte von sexuellem Kindesmissbrauch, Verrücktheit und dem Ringen um Handlungsmacht

Ein Historiker und Museumsleiter, mit dem ich zu Projektbeginn über eine Auswahl der zuerst rekrutierten Ding-Geschichten sprach, fand den Ansatz und die vorgetragenen Beispiele interessant, hob jedoch eines kritisch heraus. Dieses gehöre nicht dazu, sei ein anderer Fall, denn es gehe nicht um Materialität, sondern *bloß* um eine Metapher.

Eben dieses Beispiel steht hier im Mittelpunkt und stellt die Entgegensetzung von bloßer Metapher versus wirksamer Materialität in Frage. Es ist eine Schlüsselgeschichte in mehrfacher Hinsicht: Sie handelt von sexuellem Kindesmissbrauch und der Rolle eines Autoschlüssels in seinem Zustandekommen und seiner Fortwirkung. Der Versuch, *den Assoziationen zu folgen*, unterwandert dabei eine eindeutige Zuweisung Symbol versus Sache, Metaphorik versus Materialität. Die Betrachtung der dynamischen Verknüpfungen von Menschen, Dingen, Metapher und Erinnerung erlaubt außerdem die Suspendierung einer weiteren Kategorie, nämlich Trauma. Diese drängt sich auf den ersten Blick geradezu auf als vermeintliche Erklärung einer persistierenden, Krisen-triggern- den Erinnerung. Sie wäre jedoch tautologisch (Warum wirkt das Ereignis auf so außergewöhnliche Weise nach? – Weil es sich um ein Trauma handelt. Warum handelt es sich um ein Trauma? – Weil es auf so außergewöhnliche Weise nachwirkt). Bruno Latour aber brachte die ANT nicht zuletzt gegen Tautologien bei der Verwendung sozialwissenschaftlicher Kategorien für Kausalitätsaussagen in Stellung. Ihm folgend, erklärt zum Beispiel Trauma hier nicht, sondern ist zu erklären. Sichtbar werden soll, was der begriffliche *shortcut* leicht verdeckt.

Dabei wird nicht der Anspruch einer umfassenden Erklärung verfolgt. Die folgenden Beobachtungen verlassen sich auf von mir zusammengefasste Aufzeichnungen der Stifterin dieser Ding-Geschichte (siehe den folgenden kursiven Text-Teil). Es wäre reizvoll, die Aufzeichnungen selbst, ihre Materialität und Genese als Netzwerk zu betrachten und in die Analyse einzubeziehen; dies kann an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden. Ebenso können und sollen auch nicht sämtliche fassbare Akteure – zu denen die beteiligten Körper im konkreten Vorgang der sexuellen Gewalthandlung gehören – Gegenstand der Beobachtung werden.

Betrachtet wird diese Ding-Geschichte als Abfolge außergewöhnlicher Situationen, welche die Gewalttat und ihre Folgen konfigurieren. Beteiligt sind dabei ein Mann, zwei Kinder im Vorschulalter sowie ein Autoschlüssel, fürderhin eine Straße in Parknähe und ein Bürgersteig neben einem verwilderten Gestrüpp mit Baumbewuchs. In weiteren außergewöhnlichen Situationen treten Jahrzehnte später eine nunmehr erwachsene Frau und das Sprechen von und Handeln mit Schlüsseln, Bürgersteige und Abschnitte von Parks, ein Kliniksetting sowie Versuche des Sprechens über die erinnerte Situation in einen Austausch und konstituieren eine erneute Aushandlung von Handlungsmacht.

Ich habe das immer das „Autoschlüsselerlebnis“ genannt. Erst nach Jahrzehnten habe ich dafür den Begriff „sexueller Missbrauch“ verwendet. Es hat auch viele Jahre gedauert, bis ich meiner Wahrnehmung vertraute, dass ein Zusammenhang zwischen so genannter „Psychose“ und Missbrauchserfahrung besteht. [...] Ich war im Vorschulalter, oder jünger, denn wir waren noch mit dem Roller unterwegs. Mein damals bester Freund H. und ich wohnten in der gleichen Straße, nahe bei einem Park [...]. Ein Mann sprach uns an, und sagte zu H.: „Du bekommst von mir diesen Autoschlüssel, wenn deine kleine Freundin mitkommt“. H. wollte den Schlüssel unbedingt haben und drängte mich, mitzugehen. In einem Gebüsch zog der Mann mich aus [...]. Als ich wieder auf der Straße war, nahm ich H. den Autoschlüssel weg und warf ihn fort. Ich glaube, ich hatte so eine diffuse Idee davon, dass dieser Schlüssel wenn, dann jetzt mir gehören müsste. Aber ich hatte wohl vor allem die Vorstellung, dass etwas mit dem nicht stimmt: Irgendwo gab es ja jetzt ein Auto ohne Schlüssel, vielleicht war der also geklaut, jedenfalls falsch und sollte weg. Dieses Loswerden-Wollen und das Bild, wie der Schlüssel wegfliegt, blieb mir besonders in Erinnerung [...]. In meiner Krise oder Verrücktheit 20 Jahre später, spielte das „Autoschlüsselerlebnis“ eine besondere Rolle [...]. Überall Botschaften für mich, und da passierte es auch, dass ich in ein Café kam, da lagen Zeitungen aus, und mein Blick fiel auf eine Schlagzeile mit der Formulierung „Die Schlüsselfrage ist ...“. Ich war sicher, dass diese Zeitung mit dieser Schlagzeile für mich dort hingelegt worden war, dass sie auf das „Autoschlüsselerlebnis“ anspielt

und dass die Leute im Café eingeweiht sind und mich beobachten nach dem Motto: „Kapiert die es ...“. Das war beschämend und zugleich empörend und löste Panik bei mir aus [...]. Kurz darauf stürzte ich auch mit dem Fahrrad, nur leicht, aber im Fallen rutschte mein Schlüsselbund aus der Tasche und flog ein Stück weit. Ich fragte mich sofort, was das jetzt zu bedeuten hat. Dann wurde mein Fahrrad geklaut, und als ich mir ein neues kaufte, notierte der Verkäufer für mich die Sicherheitsnummer vom Fahrradschloss. Er sagte so betont, die soll ich nicht verlieren, und ich dachte, das ist ein abgekartetes Spiel – und irgendwie hängt das alles mit dem „Autoschlüsselerlebnis“ zusammen, dass die mir sagen wollen, dass ich aufpassen muss, keine Schlüssel verlieren soll, die Kontrolle übernehmen, nicht ganz klar, aber irgendetwas in der Art. Zugleich fand ich es wahnsinnig empörend, dass die so ein Spiel mit mir spielen.

Erst Monate später in einer Klinik nahm ich mir vor, einem Therapeuten dort von diesem „Autoschlüsselerlebnis“ zu erzählen, denn ich sagte mir: irgendeinen Zusammenhang muss es doch geben! Dieser Versuch verschlimmerte alles nur noch, die Reaktion in der Klinik war nicht hilfreich, aber das wäre eine andere Geschichte. Ich konnte in der Klinik-Zeit aber Fotos machen und entwickeln [...]. Wir hatten immer mal „Ausgang“ und bei einer dieser Gelegenheiten fuhr ich zu dem Ort, an dem jener Missbrauch stattgefunden hatte. Ich legte meinen Schlüsselbund auf den Bürgersteig, und mich auf den Boden, um Fotos zu machen. Ich machte auch Fotos in dem Gebüsch, Selbstausslöser und ich mit hochgereckten Armen. Irgendwie dachte ich, damit den Zusammenhang zwischen diesem Erlebnis und der angeblichen „Psychose“ packen zu können, etwas auszulösen. Richtig erhellend war das aber noch nicht, es passierte nichts Besonderes, Klärendes [...]. Ich sprach auch meine Mutter und die Mutter von H. darauf an, ob sie sich an das Ereignis erinnerten. Meine Mutter meinte, sie sähe noch vor sich, wie ich nach Hause gekommen sei und „blass und mit seltsam herabhängenden Armen“ dagestanden hätte.

Zeitebene 1 (Kinder auf der Straße), Netzwerk bzw. Assoziation 1

Der Autoschlüssel betritt die Szene als Aktant, der andere Akteure zum Handeln und eine neue Assoziation zustande bringt. Damit erfüllt er die Rolle eines *Mediators* im Sinne der ANT. Als dieser dynamische *Mediator* verdeckt er nahezu den Körper des Mädchens als das, was den Täter zuerst bewegt. Es ist schließlich der Schlüssel, der die Verbindungen herstellt und die Beteiligten transformiert. Aus befreundeten Vorschulkindern werden durch diese Transformation ein Missbrauch-Opfer und ein Tat-Beteiligter. Ein Bürgersteig wird zur Falle und das nahegelegene Gebüsch zum Tatort. Wir möchten zwar den Pädophilen

als den Täter erkennen; er, nicht etwa ein Autoschlüssel, führt die genannten Veränderungen herbei. Aber ist dies wirklich der Fall? Wäre der Autoschlüssel austauschbar, etwa gegen Bonbons?

Zoomen wir heran an diesen Autoschlüssel. Er tritt im Besitz eines Mannes in der DDR auf, wo Autos ein notorisch rares Gut waren. Der Erwerb erforderte zusätzlich zur Zahlung des Handelspreises viele Jahre des Wartens. Somit ist der Autoschlüssel bereits in seiner alltäglichen Funktion mit besonderem Begehren assoziiert: kontrolliert er doch den Zugriff auf ein zwar im Gebrauch gewöhnliches, aber im Erlangen mit außergewöhnlichen Ressourcen (der Wartezeit oder der Bestechungsmöglichkeit) verknüpftes Konsumgut. Einem Jungen als Belohnung in Aussicht gestellt, verhandelt der Autoschlüssel die unterschiedlichen Begehren der zwei männlichen Akteure. Für den Erwachsenen vermutlich wertloser Überrest eines defekten Fahrzeugs, wird er eingesetzt, um Zugang zum begehrten Körper eines Mädchens zu bekommen. Der Täter kommt dem Verbotenen näher, indem er einen Jungen beteiligt und ihm Distinktion und Macht durch das Angebot eines Quasi-Verbotenen in Aussicht stellt: dem Kind einen Autoschlüssel. Der Schlüssel leistet dadurch mehr als bloßes Symbolisieren etwa der Macht des Täters, er transferiert sie im Zuge einer konkreten, gegenständlichen Übergabe. Dabei verschwinden in dem Respekt des Kindes vor dem Erwachsenen-Gegenstand die Assoziationen von Pädophilie mit Defekt und Kriminalität. Das Begehren des Mädchens wiederum gilt nicht dem Schlüssel, sondern der Anerkennung als loyale Freundin; dieses übersetzt es in das Mitgehen zum eigenen Schaden. So rekrutiert der Autoschlüssel den Jungen zum Tat-Beteiligten, der das Mädchen in eine Verbindung mit dem Täter hineinholt.

Mit Blick auf die zur Redensart geronnenen einschlägigen Verbote („Nimm nichts von Fremden/Geh nicht mit Fremden mit“), erscheint der Autoschlüssel gegen Süßigkeiten oder Spielzeug austauschbar. Süßigkeiten hätte der Junge aber vielleicht prompt aufgegessen, mit einem Spielzeug spielen wollen. Das Spezifische des Autoschlüssels und seiner Wirkungen liegt offenbar sowohl in seiner Materialität als auch seiner Symbolik, beide erscheinen mit Blick auf die Wirkungen untrennbar. Anders als Süßigkeiten oder Spielzeuge, ist ein Autoschlüssel keine *Kinder-Sache*. Er ruft den kleinen Jungen als einen an, der etwas darf, das nur die Großen dürfen: einen Autoschlüssel ihr eigen nennen. So ist er eher als z.B. Süßigkeiten dazu geeignet, einen Pakt des Belohnten mit dem Täter zu begründen, der das Mädchen ausschließt. Indem dem Jungen ein Gegenstand angeboten wird, der von Kindern wenn nicht ferngehalten, so doch ihnen jedenfalls nicht zur beliebigen Kontrolle oder gar als Besitz überlassen wird, ermöglicht er hier eine Handlung, die ihrerseits von Kindern fernzuhalten wäre.

Dieser Beobachtungsfaden könnte in Richtung der symbolischen Aufladung des Schlüssels als Männlichkeits-Ausweis (phallische Assoziation!) verfolgt werden – und der Interpretationsfaden als Variation des von Pierre Bourdieu beobachteten Gebrauchs von Schlüsseln bei der Initiation in Praxen männlicher Herrschaft fortgesponnen werden. Das Ringen der Stifterin um den Gewinn von Handlungsmacht würde damit jedoch nicht erhellt, weshalb es hier nur bei diesem knappen Verweis bleiben soll.

Als die Ungewissheit der außergewöhnlichen Begegnung sich zur Gewalt-handlung konkretisiert, ist der Schlüssel nicht gegenwärtig: Er bleibt außen vor, in den Händen des Jungen.

Zeitebene 1 (Kinder auf der Straße), Netzwerk bzw. Assoziation 2

Die anschließende Sequenz zeigt das Mädchen bei dem Versuch, das Netzwerk, das die Gewalthandlung ermöglichte, zu verändern. Mit dem Schlüssel nimmt es den Gegenstand an sich, der dieses Netzwerk knüpfte und entfernt aus dieser Verbindung den Jungen, der einen Pakt mit dem Täter geschlossen hatte. Dadurch wird das Mädchen selbst zur Akteurin, etabliert sein Verlangen nach Autonomie, aber tritt – vermittelt durch den Schlüssel in seinem Besitz – auch wieder in eine Assoziation mit dem Täter ein. Dieser will es jedoch entkommen. Sobald es sich des Schlüssels bemächtigt hat, wird das Mädchen dessen gewahr und entscheidet sich, den Schlüssel wegzuworfen. Im ersten Schritt wird das Netzwerk verändert, im zweiten soll es aufgelöst werden. Allerdings ist jetzt der Autoschlüssel nicht mehr ein *Mediator*, der das komplexe Gefüge aus Menschen und Dingen, das die Gewalttat umfasst, verändern würde. Vielmehr wird er zum *Intermediary*, zu einer *Blackbox* im Sinne der ANT. Als solche ermöglicht der Schlüssel später eine Routine des Benennens („Autoschlüsselerlebnis“), diese verdeckt jedoch zugleich die komplexe Dynamik, aus denen sich die Gewalttat zusammensetzte. Wäre es nur ein Wortspiel, davon zu sprechen, dass aus einer As-Soziation (im Sinne der ANT) eine Dis-Soziation (im Doppelsinne der aufgelösten Assoziation und des klinischen Begriffs) wird? Spannend ist jedenfalls, dass das Mädchen im Moment des An-sich-Nehmens des Schlüssels ein eigenes Aktionsprogramm und sich als Akteurin etabliert – aber dies nur zum Preis der Assoziation mit dem Täter möglich ist. Genau diese Verbindung lehnt es ab, will es verbannen. Hierbei kommt ihm der Umstand entgegen, dass ein Autoschlüssel leicht wegzuworfen ist. Allerdings tritt nun der Körper des Mädchens als Aktant

hervor: blass und mit seltsam herabhängenden Armen steht er dem Ansinnen des Ungeschehen-Machens entgegen.

Zeitebene 2 (junge Frau im Café und unterwegs mit dem Fahrrad), Netzwerk- bzw. Assoziationen-Abfolge

Als die junge Frau das Café betritt, ist ihre Verfassung bereits als Krise gerahmt, medizinisch wird sie als Psychose definiert. Mit der ANT gesprochen, präsentieren sich der jungen Frau die sprachliche und die dingliche Welt in rasanter Geschwindigkeit mit neuen Verbindungen. Was eben noch eine *blackboxed* Selbstverständlichkeit war, ist im nächsten Augenblick *Mediator* folgenreicher Veränderung. *Schlüssel* nun als von der Materialität des konkreten Autoschlüssels abgelöste Metapher tritt ihr als solch ein Mediator entgegen und schafft eine für sie dramatische Assoziation: Eine öffentlich ausgelegte Zeitung mit markanter Schlagzeile verknüpft ihre Erinnerung an das vergangene „Autoschlüsselerlebnis“ mit den gegenwärtigen Menschen. Die Assoziation überbrückt dabei nicht nur zeitliche Distanz, sondern schafft erstmals Zeugen für die einst unter Ausschluss Dritter vollzogene heimliche Gewalttat.

In dieser Situation zeigt die Metapher die gleichen Eigenschaften wie ein Gegenstand sie im Sinne der ANT aufweisen kann: den Wechsel von der *blackboxed* Selbstverständlichkeit, des *Intermediary*, der das „Autoschlüsselerlebnis“ routinemäßig benennt, hin zur Rolle des dynamischen Mediators, der das Erlebnis neu problematisiert. Während sich die Thing Theory (B. Brown) dafür interessiert, wie Objekte dann Dinge werden, wenn sie anstößig, eigensinnig, störend werden, sehen wir hier, wie eine Metapher ihre Belanglosigkeit verliert, anstößig und auffällig wird und Veränderung in Gang setzt.

Die Materialität scheint in diesem Moment keine Rolle zu spielen – die Metapher von der „Schlüsselfrage“ steht über der Vielfalt materieller Varianten von Auto-, Fahrrad-, Haustür- und anderen Schlüsseln. In den sich anknüpfenden Sequenzen jedoch wird die Materialität wieder wirkungsvoll, denn eine Metapher kann nicht aus der Tasche rutschen, kann nicht gekauft und registriert werden. Aber gerade in dieser Materialität wirkt der Schlüssel als quasi multivalenter Mediator. Er setzt die junge Frau in Verbindung mit Menschen um sie herum, die dadurch neue Rollen – als Zeugen, aber auch als potenzielle Unterstützer (der Fahrradhändler, der die Sicherheitsnummer notiert) zugewiesen bekommen. An ihn können auch Fragen andocken, die die junge Frau mit dem Kind, das sie einst war, verbinden: Schlüssel, die sich auffällig verhalten (etwa durch Herausrutschen aus der Tasche), werden zum Anlass von Ängsten (etwas falsch

zu machen, oder falsch gemacht zu haben) und zugleich von Aufforderungen (habe ich damals etwas verloren, das ich heute wiedergewinnen soll und kann?).

Zeitebene 3 (Junge Frau am vormaligen Tatort), Versuch, ein neues Netzwerk zu erzwingen

Das Erzählen vom *Autoschlüsselerlebnis* hat in der Klinik keine sinnvolle Verbindung hergestellt. Die junge Frau fährt an den vormaligen Tatort, um eine solche Verbindung aufzuspüren. Dabei macht sie den Schlüssel zum Mittler in eigener Sache, versucht ihn regelrecht dazu zu zwingen, etwas für sie zu erschließen. In Ermangelung von Zugang zu abstrakteren Bedeutungsschichten verlässt sie sich auf die materielle Seite der Metapher: Ein Schlüssel lässt sich mitnehmen, platzieren, abbilden – dabei versucht die Frau nicht einmal, den fotografierten Schlüssel im Erscheinungsbild einem Autoschlüssel ähnlich zu machen. Sie platziert ihr persönliches Schlüsselbund an dem Ort, an dem einst die Gewalttat begann. Hier soll es eine Brücke zwischen der Metapher, die der Frau aus einer Zeitung scheinbar willkürlich entgegenkam und sie umtrieb, und dem bestimmten Ort der folgenreichen Tat herstellen. Hinzu tritt ein Fotoapparat als Möglichkeit, diese Verbindung festzuhalten. Allerdings verbleiben die Beteiligten in ihren Rollen als *intermediaries* – es verändert sich wenig. Jedoch kommt die junge Frau selbst der Rolle des Mediators, der ein neues Netzwerk knüpft, und damit dem Gewinn von Handlungsmacht, zumindest versuchsweise ein Stück näher.

Dabei ist auch klargeworden: Der Autoschlüssel ist in dieser Ding-Geschichte nicht nur Metapher. Vielmehr sind das Symbolische und das Materielle sowohl des Missbrauch-Geschehens als auch der Wieder-Aneignung von Handlungsmacht nicht voneinander zu trennen.

Fazit

Im Rückgriff auf die ANT können Fragen an den Verlust und Gewinn von Handlungsmacht ganz konkret, nah an die einzelnen Sequenzen eines komplexen Geschehens heranzoomend, gestellt werden. Während im Diskurs über sexualisierte Gewalt Begriffe wie Trauma, Überwältigung und Kontrollverlust eine zentrale Rolle spielen, werden diese hier suspendiert. Entlang der ANT-Konzepte *Mediator* und *Intermediary* wird dagegen von Assoziationen als kleinteiligen, dinglich fundierten Vorgängen gesprochen. Dieser Versuch eines anderen

Sprechens über sexualisierte Gewalt und Verrücktheit will keine akademische Übung sein. Es geht um Möglichkeiten des Nachvollzugs der Verbindung von sexualisierter Gewalt und Verrücktheit und des Ringens Betroffener, sich darin handelnd zu positionieren.

Der Zusammenhang zwischen früher Traumatisierung durch sexualisierte Gewalt und späterem „psychotischem“ Erleben ist wissenschaftlich solide etabliert. Im öffentlichen Diskurs ist er allerdings weniger präsent als die (weniger signifikanten) Korrelationen mit hirnphysiologischen und genetischen Besonderheiten. Auch deshalb erscheint es lohnend, sich in einem anderen Sprechen und Nachvollziehen zu üben. Im Fall der hier vorgestellten „Autoschlüsselgeschichte“ führt das Verfolgen des Gewebes aus dinglichen und menschlichen Akteuren nicht zur Entdeckung von wirren Gespinnsten, sondern gibt Einblicke in die Dynamik, Komplexität und Kleinteiligkeit von Netzwerken, die Handlungsmacht eröffnen, verschließen, verschieben. Das Ringen der verrückten Person um Handlungsmacht kann somit als sinnvoll verstanden werden, ohne dass es der nachvollziehbaren, expliziten Intention bedarf und ohne dass unbewusste Motive bemüht werden. Auch Emotionen müssen nicht zugeschrieben oder eingefordert werden. Sie können allerdings im Rahmen subjektiver Empathie-Bereitschaft angenommen werden ...



Abbildung 1: Das Foto, das in der Sequenz von Zeitebene 3 entstand.

Between materiality and imagery. Objects and meanings of *Weltliteratur* in transition in the early nineteenth century

Isabelle Riepe

Abstract

Wie kann der Blick auf die Verbindung zwischen Materiellem und Imaginärem zum Verständnis von Begriffen und Konzepten beitragen, die sich in gesellschaftlichen Krisen bzw. Wandel entwickelten? Die Veränderungen im Literaturbetrieb sowie Verschiebungen im Wortgebrauch im frühen 19. Jahrhundert stellten für Goethe (1749–1832) eine Krise der Nationalliteratur dar. Mein Beitrag erschließt sein Gedicht “Chinesisches” von 1827 als Zeugnis des Umgang mit diesen Krisen, in dem Objekte als Mediatoren fungieren. Objekte bilden im imaginären Feld des Gedichts ein Zwischenglied zwischen Konkretion und Abstraktion. Indem ich Goethes Bemerkungen zu “Weltliteratur”, sein Gedicht, seine Lesart eines “chinesischen Romans” und seine private Sammlung aufeinander beziehe, entwickle ich das Konzept der Dingbeziehung. Dingbeziehungen beschreiben den Prozess, in dem ein materielles Objekt eine Metapher mit der unmittelbaren physischen Umgebung von Autor und Leser:in verbindet. Ein Buch, eine Tasse und eine Inschrift können als materielle Anker für Goethes Denken über Literatur in der Welt gelesen werden. Mit Hilfe des Konzepts der Dingbeziehungen werden so Prozesse erschlossen, die Imaginäres und Materielles in außergewöhnlichen Momenten der Veränderung und Krise verbinden.

Introduction

Objects help to navigate abstract meaning. They allow us to relate how human actors lived and acted in the past in ways that could not be recorded through words. Metaphors, allusions and comparisons, similarly, render relatable a moment in life or narrate situations of exceptionality that cannot be captured with words.¹ Compared to their physical form, objects as metaphors are often

¹ Jutta Eming and Kathryn Starkey, ‘Introduction: The Materiality and Immateriality of Things’, in *Things and Thingness in European Literature and Visual Art, 700–1600*, ed. Jutta Eming and Kathryn Starkey (De Gruyter, 2022), 6.

considered abstract, yet they equally carry meaning and symbolism. Approaches like material culture history, Actor-Network-Theory or concepts such as *res* and *verba* objects have started to connect physical and virtual objects. Here, my contribution sets in by connecting objects as imagery in literary texts with physical objects. It moves on to ask how their shared materiality intertwining virtual and physical realms, may explain better the development of new terms and concepts in crises and societal changes.

Speaking of objects as imagery aids to understand how the demarcation between physical presence and rhetorical meaning is blurred. This creates a space for negotiation of unfathomable situations and meaning in crisis. At the end of the eighteenth century the plethora of things to talk about clashed with undynamic scholastic and rhetorical language.² As people of all backgrounds wished to own, read and know more about things, engaging in 'conspicuous consumption',³ books too became more affordable and sought after. Following the Napoleonic wars, the German book market had just recovered from a precarious trade, but now faced entirely new challenges in form of technological advancements, cheaper production costs, explosion of content and increased political censorship.⁴ Goethe's poem *Chinesisches* (1827) and his early reference to *Weltliteratur* are contemporary to these developments and contextualise his personal take on the fate of the German literary sphere.

Goethe propagated *Weltliteratur* between 1827 and 1832. He initially used the term in a moment of pessimistic optimism hoping to foster a transnational literary network of European authors. The aim was to coordinate literary production from all over the world to reinvigorate local literatures.⁵ The close tem-

² Dirk Rose, 'Res und verba. Literarhistorische Anmerkungen zu einer rhetorischen Beziehungsgeschichte', in *Das Verhältnis von 'res' und 'verba': zu den Narrativen der Dinge*, ed. Martina Wernli and Alexander Kling (Freiburg: Rombach, 2018), 39–40.

³ Peter Burke, 'Res et Verba: Conspicuous Consumption in the Early Modern World', in *Consumption and the World of Goods*, ed. John Brewer and Porter, Roy (London: Routledge, 1993), 150.

⁴ Monika Estermann and Georg Jäger, 'Geschichtliche Grundlagen und Entwicklungen des Buchhandels im Deutschen Reich bis 1871', in *Geschichte des deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert*, vol. Band 1 Das Kaiserreich 1871–1918 (De Gruyter, 2013), 17–20; Pamela Eve Selwyn, *Everyday Life in the German Book Trade: Friedrich Nicolai as Bookseller and Publisher in the Age of Enlightenment, 1750–1810* (Pennsylvania State University Press, 2000), 42–43; Daniel Moran, *Toward the Century of Words. Johann Cotta and the Politics of the Public Realm in Germany, 1795–1832* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1990), 20–27; James M. Brophy, 'Bookshops, Forbidden Print and Urban Political Culture in Central Europe, 1800–1850', *German History* 35, no. 3 (September 2017): 412–18.

⁵ Fritz Strich, *Goethe und die Weltliteratur* (Bern: A. Francke, 1946); David Damrosch, *What Is World Literature?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), 1–36; Manfred Koch, *Weimaraner Weltbewohner – Zur Genese von Goethes Begriff 'Weltliteratur'* (Tübingen: Max Niemeyer, 2002); Dieter Lamping, *Die Idee der Weltliteratur – Ein Konzept Goethes und seine Karriere* (Stuttgart: Alfred Kröner, 2010); Peter Goßens, *Weltliteratur – Modelle transnationaler Literaturwahrnehmung im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2011).

poral and material connection between *Chinesisches* and *Weltliteratur* suggests both as responses to and negotiation of German literary production of the time. *Weltliteratur* as emerging neologism captures a crisis and overwhelmed-ness: how to grapple with the lacking ability to store and grasp broader access to wider knowledge, the explosion of commodities and the shared uncertainty where developments would lead?⁶ Writing, translating and publishing constitute processes of negotiation in times of unstable meaning and change.

The imagery in the poem *Chinesisches* captures different moments of crisis including captivity, enslavement, heartbreak and disobedience of four women at the Chinese imperial court. *Chinesisches* attempts to navigate new content of foreign literature made available through British and French colonial networks and translation. Thereby, it destabilises and disrupts familiar mental and poetical practices at the local level.⁷ Its objects and visuals invite to blur content with reality. This process I label as a *Dingbeziehung* (thing relation): the material characteristics of literary objects allow them to come to life in our inner eye and imagination. The material object, which incorporates both an abstract cultural meaning as well as physical shape and use, allows me to suggest connections to objects in Goethe's collection including a porcelain cup and a musical instrument in an engraved painting.⁸

Books and journals in Goethe's possession as well as objects of Goethe's private collection present anchors in my analysis to bridge the virtual world of the poem with the physical world of writing, reading, translating and publishing. I argue that connecting imagery and physical object can be rendered operational for literary and historical study. Processes of negotiation triggered by objects as imagery can be expanded to an actual material environment and historical context. Texts and books are particularly useful to study this material

⁶ Goßens, *Weltliteratur*, 9–11; Else Beil, *Zur Entwicklung des Begriffs der Weltliteratur* (Leipzig: R. Voigtländer, 1915), 2–3, 12, 15, 18–20.

⁷ For the influx and influence of foreign thought and literature see for example Manfred Koch, *Weimaraner Weltbewohner – Zur Genese von Goethes Begriff 'Weltliteratur'* (Tübingen: Max Niemeyer, 2002); Lore Knapp and Eike Kronshage, eds., *Britisch-deutscher Literaturtransfer 1756–1832, Britisch-deutscher Literaturtransfer 1756–1832* (De Gruyter, 2016); Christophe Charle, Hans-Jürgen Lüsebrink, and York-Gothart Mix, eds., *Transkulturalität nationaler Räume in Europa (18. bis 19. Jahrhundert). Übersetzungen, Kulturtransfer und Vermittlungsinstanzen: La transculturalité des espaces nationaux en Europe (XVIII^e – XIX^e siècles). Traductions, transferts culturels et instances de médiations*, 1st ed. (Göttingen: V&R unipress, 2017), <https://doi.org/10.14220/9783737004794>; An interesting study on mental processes and reading is provided by Christina Lupton, *Reading and the Making of Time in the Eighteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2018).

⁸ The full analysis of *Chinesisches* features in my unpublished MSt thesis at the University of Oxford titled 'The material conditions of *Weltliteratur*: transnational connections of a literary idea.' July 2020

transfer from abstract metaphor to physical object and its broader significance in moments of change.⁹

This contribution operates on two levels: first it unearths processes of negotiation and coping in literary and print production. Connections between Goethe's poem *Chinesisches* (1827) and his private collections are drawn through physical objects echoing the metaphors in the poem. I introduce the term *Dingbeziehungen*, to describe processes of objectification or materialisation, where objects in a text transcend the mere function of metaphors and allusions by gaining or having had a physical appearance, use and performativity already. Second, through *Dingbeziehungen* in Goethe's early uses of the term *Weltliteratur* and *Chinesisches* I situate the poem in a broader historical context of perceived literary crisis in the German book world.

Contextualising and materialising *Chinesisches*

In the following, I show how imagery and metaphor invite to connect literary work with physical collection by triggering an association in the reader. I begin with two text sources, Goethe's conversation with his secretary Eckermann and the poem *Chinesisches* published in Goethe's own journal *Ueber Kunst und Alterthum* (KuA), volume VI, issue 1 (1827).¹⁰ Through archival material, I identify and analyse the original sources for *Chinesisches* and contextualise Goethe's engagement with them. Archived drafts and printed sources provide evidence of English and French translations of Chinese poems and novels as Goethe's reference material. The English translation *Chinese Courtship. In Verse* (1824) by Peter Perring Thoms functions as an embodied exceptional circumstance where bilingual print and physical object stimulate Goethe's use of *Weltliteratur*.¹¹ The third part presents the analysis of two objects identified in *Chinesisches*, golden lilies and a mandolin, and their physical anchors, a porcelain cup and an engraving, in Goethe's collections.

⁹ Simon Eliot, Andrew Nash, and Ian R. Willison, eds., *Literary Cultures and the Material Book* (London: The British Library, 2007); Roger Chartier, *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*, trans. Lydia G. Cochrane (Cambridge: Polity, 1994).

¹⁰ Johann Wolfgang Goethe, 'Chinesisches', *Ueber Kunst und Alterthum: Sechster Band. Erstes Heft / Von Goethe*, 1827. Accessible as digitised edition at https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1282699660_1827000600/176/LOG_0029/

¹¹ Peter P. Thoms, *Chinese Courtship*, [Digitised ed.] (London: Parbury, Allen and Kingsbury, 1824), <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/resolver?urn=urn:nbn:de:gbv:32-1-10000101978>. HAAB Shelf mark: Aa 9 : 150 [b]

Dingbeziehungen in context of Weltliteratur

Goethe's appeal to *Weltliteratur* in 1827 was accompanied by references to detrimental changes and his perceived loss of meaning of German literary production.¹² In January 1827 Goethe's first *Weltliteratur* remark rang in equally hopeful and pessimistic observations on the state of literature in post-Napoleonic Germany, speaking of a new 'epoch of *Weltliteratur*' replacing the efforts of national literature:

Nationalliteratur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.¹³

Juxtaposing *Nationalliteratur* with an emerging period of *Weltliteratur* suggests a potential decline of German literary production. With "epoch of *Weltliteratur*", Goethe seems to encapsulate a feeling and need for a radical shift, an epistemic break, with the status quo.¹⁴

Prior to this declaration, in the same conversation with his secretary, Goethe seemingly quotes from a 'Chinese novel' he was reading. The male protagonist, a successful Chinese scholar, overhears a private conversation and follows the voices into a pavilion, where he finds two beautiful young women seated on cane chairs, that is chairs with woven elements (German: 'Rohrstühle'). Goethe remarks on how the materiality of these chairs conveys the scene's atmosphere: the fine material composition carries the small bodies of refined young Chinese women and evokes an impression of utmost lightness and daintiness.¹⁵

In this moment, Goethe's impression, feelings and associations cross different literatures and regions of the world. This becomes relatable for the reader through the physical object of the cane chair – of which everyone one of us has

¹² Manfred Koch, 'Geistiger Handelsverkehr. Die Metaphorik in Goethes Weltliteraturkonzept und die Tradition der Gelehrtenrepublik', in *Die europäische République des Lettres in der Zeit der Weimarer Klassik*, ed. Michael Knoche and Lea Ritter-Santini (Göttingen: Wallstein, 2007), 128–29; Gonthier-Lois Fink, 'Weltbürgertum und Weltliteratur. Goethes Antwort auf den revolutionären Messianismus und die nationalen Eingrenzungstendenzen seiner Zeit', in *Goethe und die Weltkultur*, ed. Klaus Manger (Heidelberg: Winter, 2003), 191–94, 213–17, 217–25; Lee Erickson, *The Economy of Literary Form: English Literature and the Industrialization of Publishing 1800 – 1850* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 170–90.

¹³ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. Fritz Bergemann, 11th ed. (Frankfurt am Main: Insel, 2015), 211.

¹⁴ Anne Bohnenkamp, "'Den Wechselaustausch zu befördern' – Goethes Entwurf einer Weltliteratur", in *Ästhetische Schriften 1824–1832 – Über Kunst und Altertum V–VI Band 22* (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999), 937–64.

¹⁵ Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 210; John Oxenford, trans., *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret* (London: George Bell and Sons, 1875), 211.

an example in mind while reading about them right now. Here we encounter our first *Dingbeziehung*: an object becomes mediator between the physical setting and the metaphysical impression, rendering cane chairs a physical object as well as a metaphor.

The ‘Chinese novel’ inspired the drafting of smaller poems about Chinese women published as *Chinesisches* in May 1827 in *KuA*. *Chinesisches* is perhaps the first project of poems started and finished during Goethe’s *Weltliteratur* mentions. Often considered the principal medium for Goethe’s *Weltliteratur*, *KuA* volume 6 hosts several other *Weltliteratur* mentions.¹⁶ The journal itself is printed in quarto size, the text is largely held in Fraktur with Latin letters used for romance languages and verses. This interchange between German fraktur and foreign Latin serif is prominent in *Chinesisches* too. The actual poems in German are printed in serif letters, while the introduction and explanatory texts framing them are in Fraktur. This layout creates a differentiation in text genre while also rendering visible the foreign content to readers flipping through the pages. We arrive at a pocket-sized journal of around 200 pages of diverse and rather randomly arranged content. Somewhat after the middle we encounter *Chinesisches* on pages 159–163.

Chinesisches introduces us to the stories of four women. We meet the talented dancer See-Yaou-Hing, feel the pain of Mei-Fe, a concubine rejected by her emperor, hear about concubine Fung-Seng-Ling singing in enemy captivity and witness servant Kae-Yven overstepping her boundaries. Each woman’s story revolves around an object that is in use and functions as a metaphor that elevates the woman’s activity: See-yaou-Hing’s feet are compared to golden lilies, Mei-Fe ignores the mirror gifted to her by the emperor who had received it as tribute, Fung-Seng-Ling breaks a string of the mandolin she is playing, finally Kae-Yven leaves a written note in a soldier’s coat to demonstrate her needle’s work for the war effort. These human-thing-interactions expand from the use of the physical object to poetical elation. Physical activity and immaterial meaning are inextricably connected and constitute *Dingbeziehungen*. The objects in use not only relay female activities but elevate their labour showcasing each woman’s talent and her pride in it.

To summarise, *Dingbeziehungen* affect the reader, triggering images and impressions that inform the reading experience and consequent interpretation. Objects become reference points for personal feelings to substitute words and render comprehensible (exceptional) situations that cannot be fully described,

¹⁶ Heinrich Detering and Yuan Tan, *Goethe und die chinesischen Fräulein* (Göttingen: Wallstein, 2018), 113–17; Bohnenkamp, “‘Den Wechselaustausch zu befördern’ – Goethes Entwurf einer Weltliteratur”; Goßens, *Weltliteratur*, 92–97.

but related to nonetheless. With *Dingbeziehungen* I aim to delineate for analysis the processes between objects and readers in which experience and association take place.

Merkwürdig-exceptional: The Chinese novel and the original sources of *Chinesisches*

Goethe's drafts of *Chinesisches*, from February 1827, reveal how initial references to the original source material fall victim to the consequent editing processes. A draft, most likely intended for submission to the publisher of *KuA*, Cotta in Stuttgart, has a paper slip covering the explicit reference. The reference states:

Ein Roman Iu Kio Li und ein großes Gedicht: Chinesische Werbschaft (Chinese Courtship) jenes ist französisch, durch Abel Remusat, dieses englisch durch Peter Perring Thoms, setzten uns in den Stand abermals tiefer und schärfer in das so streng bewachte Land hineinzublicken.¹⁷

Literary scholar Leslie O'Bell consulted lending registers of the ducal library in Weimar and argued definitively that the Chinese novel Goethe borrowed from mid-January 1827 to June 1827 was not *Iu-Kiao-Liu* but a newly arrived book called *Chinese Courtship. In Verse*.¹⁸ In the printed copy of *KuA*, *Chinesisches* opens with a reference to its source material: a 'chrestomathisch-biographischen Werke, das den Titel führt: "Gedichte hundert schöner Frauen."' ¹⁹ The removal of reference to the English and French translations of Chinese works accentuates the impact of Goethe's poetical and editorial work. It draws attention to *his* original contribution.

These poems aimed to show, "daß es sich trotz aller Beschränkungen in diesem sonderbar-merkwürdigen Reiche noch immer leben, lieben und dichten lasse."²⁰ We might translate the "sonderbar-merkwürdig Reich" as "strangely-exceptional empire". "Merkwürdig" refers to something strange but exceptional, curious and noteworthy. "Sonderbar" more concretely refers to something strange that is peculiar as well as separate. Back in January 1827, Eckermann,

¹⁷ GSA, 25 W 3018, p.1; GSA, 25 W 3019, p.1.

¹⁸ Leslie O'Bell, 'Chinese Novels, Scholarly Errors and Goethe's Concept of World Literature', *Publications of the English Goethe Society* 87, no. 2 (2018): 64–80; '[Zugangsbücher]: Zugang 1817 – 1908: T – Z, –: [Großherzogliche Bibliothek] –. ([Großherzogliche Bibliothek], 1908 1817), 21, <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/fullscreen/1476786291/22/>.

¹⁹ Goethe, 'Chinesisches', 159.

²⁰ Goethe, 159.

upon hearing Goethe mention a “merkwürdig” Chinese novel, wonders whether this might not be a “fremdartig” (alien, strange) work.²¹ But Goethe explains that content and form are rather familiar and similar to European novels, while the scenery and people, the stories’ origins and the atmosphere are foreign and worthy of remark.²² The impression of exceptionality, initially negatively framed as alien by Eckermann in conversation, is rendered strangely-noteworthy by Goethe in print. This renegotiation of the meaning of “merkwürdig” presents how an exceptional occurrence of a Chinese novel is navigated. From this observation Goethe moves onto the above-mentioned remark about the importance of looking outside of one’s own *Nationalliteratur* in an approaching “epoch of Weltliteratur”.

Eckermann’s record of conversation and the Weimar library records expand the geographical scope and literary intake underlying this mention of *Weltliteratur* beyond French and English journals in Goethe’s intellectual environment.²³ The ‘Chinese novel’ *Chinese Courtship* was a compilation of translations by Peter Perring Thoms from Mandarin and Cantonese into English. The book included a Ming dynasty verse novel (or long poem), excerpts from a 1767 Qing dynasty anthology of female biographies at the Chinese court and an 1823 economic report about the Chinese empire. The stories of the four women Goethe arranges for *Chinesisches* stem directly from Thom’s English translation of female biographies in *Chinese Courtship*.²⁴ This suggests a close engagement with Thom’s translation and a tangential influence of Rémusat’s translation.

Let us take a closer look at this “Chinese novel”. The title page (see figure 1) names the verse novel “Chinese Courtship” with an appendix of an 1823 economic report of the Chinese empire, both in English. Thoms printed two Chinese characters on his title page, misleadingly corresponding to “Chinese” and “Courtship”. Originally called *Huajian Ji*, or *Faa Zin Gei* in Cantonese, (花箋記) the verse novel can be dated back to the period of the Ming dynasty (1368–1644).²⁵ Thoms’s choice of text was informed by the high regard his

²¹ See for earlier stages of this analysis Barry Murnane, ‘Literature in the World: Introduction’, *Publications of the English Goethe Society* 90, no. 1 (2 January 2021): 5.

²² Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 209–10; Oxenford, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, 211.

²³ See further Daniel Leonhard Purdy, *Chinese Sympathies. Media Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2021), 296–354; B. Venkat Mani, *Recoding World Literature – Libraries, Print Culture and Germany’s Pact with Books* (New York: Fordham University Press, 2017), 54–58.

²⁴ Thoms, *Chinese Courtship*, 263, 253, 259, 270.

²⁵ Patricia Sieber, ‘Location, Location, Location: Peter Perring Thoms (1790–1855), Cantonese Localism, and the Genesis of Literary Translation from the Chinese’, in *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, ed. Lawrence Wang-chi and Bernhard Fuehrer

Cantonese colleagues had for a Cantonese “wood fish song”.²⁶ Thoms translates the title as “The Flower’s Leaf” in his Preface.²⁷ *Huajian Ji* does not solely refer to a flower petal or leaf, but the (erotic) love note or poem written on a plant’s leaf or ‘scroll’.²⁸

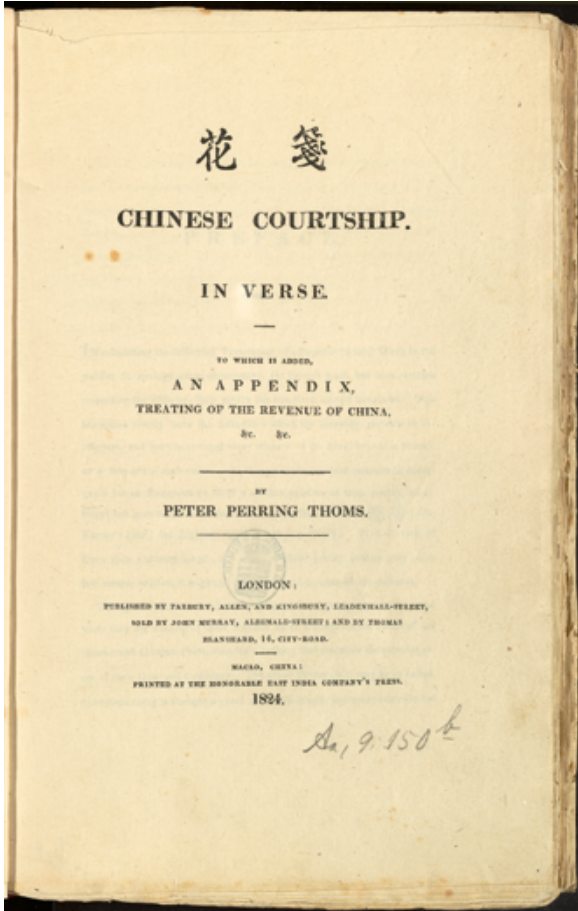


Figure 1: Title page of Peter Perring Thoms, *Chinese Courtship. In Verse* (1824), Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek

(Hong-Kong: Chinese University of Hong Kong, 2015), 129; Don Snow, *Cantonese as Written Language: The Growth of a Written Chinese Vernacular* (Hong Kong University Press, 2004), 81.

²⁶ Snow, *Cantonese as Written Language*, 81–82; Sieber, ‘Location, Location, Location: Peter Perring Thoms (1790–1855), Cantonese Localism, and the Genesis of Literary Translation from the Chinese’, 140–48.

²⁷ Thoms, *Chinese Courtship*, loc. Preface.

²⁸ Many thanks to Ms Qingyu Cai for her translation and explanation of the meaning during the MWW Summer School in August 2022 in Wolfenbüttel. Don Snow translates it as “The Flowery Scroll”, see footnote 32.

Not only the foreign text but the curious materiality of *Chinese Courtship* requires attention. The book's paper looks tanner and feels lighter and smoother than European linen or vellum paper.²⁹ The texts feature Chinese characters with Latin letters below, but also Chinese characters dispersed throughout the English text. This interplay of materiality and visibility further accentuates the book's non-European origin. Thoms had travelled to Canton (present-day Guangzhou) to print the first Chinese-English dictionary. Alongside local Cantonese and Portuguese artisans, he developed the first Chinese characters in metal for the European printing press.³⁰ The three folio volumes of the dictionary share paper quality, type and layout with *Chinese Courtship*.³¹ *Chinese Courtship* was printed by Thoms in the British East India Company Press in Macao. Its publisher Parbury, Allen, and Kingsbury was based in London and the book was sold by John Murray and Thomas Blanshard in London. The commonality of paper, type and layout in the physical books implies Goethe's Chinese novel must have travelled from China (via London) to Weimar.³²

The book's physical trajectory and its translated content provide an embodied experience of foreign visuals and materials. They equip the reader with a set of lessons and tools to navigate the encounter with unfamiliar literature. The visual co-existence of Chinese characters and Latin letters renders the book peculiar and noteworthy as European, but also Chinese. The book helped Goethe to channel his ideas about how foreign literature should influence local or national literature.

To what extent the material constitution and layout of the book may have left any sensory impression on Goethe, the records do not tell. Visible marks of readership are not found on the pages. The book was rebound with a new cover in the 1970s, obscuring our knowledge about the original encasing and potential users' marks. It is certain, however, that Goethe handled the book and read it closely, because the Qing anthology of biographies, from which the poems are copied, is first mentioned only in the 'Index'.³³ This requires leafing through the first couple of pages.

²⁹ Many thanks to Dr Wolfram Wojtecki at the Herzogin Anna Amalia Bibliothek who took the time to enlighten me about this book on 24 June 2020.

³⁰ Stuart D. McKee, *Indigenous Enlightenment: Printing and Education in Evangelical Colonialism, 1790–1850* (University of Nebraska Press, 2023), 320.

³¹ This observation was made upon inspection of 6 copies all printed by the Honourable East India Company Press in Macao held by the British Library in July 2022.

³² Isabelle Riepe, 'The Material Culture of 'Weltliteratur': History and the German Book Trade 1773–1867' (European University Institute, 2025), <https://doi.org/10.2870/2109796>, 117–118.

³³ Thoms, *Chinese Courtship*, xvi.

Poetical transformation: Processes of negotiation with and through the material

Turning to the content of *Chinesisches*, I now address the question of how to bring materiality and imagery together. The four parts of the poem *Chinesisches* introduce four women. Short descriptions and poems portray each of the women's occupations at the imperial court and the hardships they must endure. In the concluding lines, Goethe's intervention elevates the women to talented but suffering creatives: Thoms's title translation of 'Beautiful Women' receives the addition "poet".³⁴

First, we encounter See-Yaou-Hing dancing. Her movement is compared to the delicateness of a floating peach flower, her delicate feet are praised especially. The explanatory text mentions that Chinese poets also referred to small delicate feet as "golden lilies".³⁵ This is evidence of Goethe's close engagement with *Chinese Courtship*: The dancer being compared to a peach flower features in Thoms's translated poem, but golden lilies and golden feet stem from a footnote in the translated novel that precedes the section of "Biography" poems.³⁶ This footnote retells the presumed origin of the feet binding custom among women to achieve small, curved feet. Here, a dancer showed off her dainty feet beautifully dancing across life-sized water lilies. In Goethe's adaptation, See-Yaou-Hings's naturally small feet, that he likens to the curve of lilies, lead her competitors to bind their feet to achieve similar delicateness. The malformation of feet caused by this custom seems to echo in the disrupted metre of the final stanza.³⁷ "Golden lilies" seem to hide the gruesome practice under a varnish of beauty and refinedness projected by their golden colour.

This floral metaphor, likening flower leaves to the physicality of the body, stems from an intervention in the translation process: Water lily directly translated into German refers to a yellow type of iris, Wasserlilie, common in Europe and found growing *around* ponds and lakes. The correct translation of water lily is Seerose (lake rose) in German, a bowl-shaped flower growing *out* of water. Goethe seems to create his own "Chinese" narrative.³⁸ He merges different parts of the source material, confuses translations and appropriates original material to construct a metaphor evoking an image of familiar and local European fauna.

³⁴ Thoms, 249; Goethe, 'Chinesisches', 163.

³⁵ Goethe, 'Chinesisches', 160.

³⁶ Thoms, *Chinese Courtship*, 263, 29–30.

³⁷ Anna Beers, 'Universalismus und wiederholte Spiegelung, Rokokokritik und Literaturgeschichtsschreibung – Zu Goethes Chinesisches', *Literaturstraße* 18, no. 1 (2017): 178.

³⁸ This exact observation is also made by Purdy, *Chinese Sympathies. Media Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe*, 311.

He renders the foreign familiar by transplanting the familiar into a foreign context.³⁹

In the early eighteenth century a decorative style referred to as *Chinoiserie* copied motifs from East Asian import ware and applied them to European-made furniture, textiles, porcelain and art.⁴⁰ An example of this, is a cup with double handles made out of Meissen porcelain in the *Goethe-Nationalmuseum* in Weimar (see figure 2).⁴¹ The scenery held in gold depicts figures with fans, parasols and incense pots amid trees. The golden rim on top frames the scene not unlike the descriptive texts that frame the poems in *Chinesisches*.

The golden figurines on the Meissen cup, etched by Augsburg craftsmen, held in a 'Chinese' style present an interesting parallel to Goethe's poetical imitation and re-appropriation of the female biographies. The similarity of visual references plays with the visual and material aesthetics at the heart of the *Chinoiserie* style a century prior to *Chinesisches*. Goethe owned few objects of *Chinoiserie*, but his patron and employer the dowager duchess of Weimar Anna Amalia had avidly decorated several palaces and rooms in the *Chinoiserie* style.⁴²

³⁹ Arne Klawitter, *Ästhetische Resonanz: Zeichen und Schriftästhetik aus Ostasien in der deutschsprachigen Literatur und Geistesgeschichte* (Göttingen: V&R unipress, 2015), 234; Detering and Tan, *Goethe und die chinesischen Fräulein*, 76.

⁴⁰ For a lovely study *Chinoiserie* in German contexts see Christiane Hertel, *Siting China in Germany – Eighteenth-Century Chinoiserie and Its Modern Legacy* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2019).

⁴¹ The cup entered the museum collection in 1885 as gift from collections of Goethe still owned by relatives. The inventory lists 'cups from Carlsbad' as well as 'Goethe's porcelain service' (GSA 114/108).

⁴² For references to *Chinoiserie* in Weimar and sponsored at the Weimar court see Günther Debon, *China zu Gast in Weimar* (Heidelberg: Brigitte Guderjahn, 1994).



Figure 2: Doppelhenkeltasse, bemalt mit “Augsburger Goldchinesen”, GKg/01475/001, Klassik Stiftung Weimar, Goethe National Museum

The third poem of *Chinesisches* provides another example for the interplay of Chinoiserie and Rococo aesthetics through texts and objects. The “Pe-Pa”, which Fung-Sean-Ling was playing in Thom’s translation, Goethe replaces with a similar instrument, the mandolin.⁴³ In Thoms we read about the concubine captured during an invasion. In captivity she breaks a string of her instrument while playing. This prompts four lines on her pain and sadness. Goethe continues the material quality of the string instrument, however, the nine lines in German remember Fung-Sean-Ling and are no longer her own words.⁴⁴

The poem’s tail rhyme and the setting at dusk evoke a pastoral scene which invites associations with Goethe’s print collection. An engraved scene after Tit-

⁴³ Thoms, *Chinese Courtship*, 259; Goethe, ‘Chinesisches’, 162.

⁴⁴ Goethe, ‘Chinesisches’, 161.

ian, probably acquired by Goethe in Italy, depicts a man and woman with a mandolin in a vast and rough landscape. The female body leaning into the man and the mandolin encircled in his arm echo Fung-Sean-Ling's part in *Chinesisches*. The poem's rhyme scheme has the first, fourth and seventh line capture the other lines in their recurring rhyme, encircling the poem visually and rhythmically.



Figure 3: Valentin Lefebvre (c.1642–1680/82) after Tiziano Vecellio (1490–1576), 'Folge: 3 Bl. "Landschaft mit liegendem Mann mit Mandoline und Mädchen"', *Goethe Nationalmuseum*, Inventar-Nummer: GGr/Sch.I.094,0913.1

Such an intricate, but excessive, rhyme may be an ironic take on pastoral-poetics of the Rococo, however the empathetic tone evoked by "betruete mich" renders an imprisoning effect much more likely and significant.⁴⁵ The physical enslavement and poetical imprisonment endured by the woman "Seline" results in her dissociation from her own body into an instrument. Seline – which could be read as Germanisation of Sean-Ling – endures her hardship with a noble expression ("mit edler Miene") by pouring her life into her string instrument

⁴⁵ Beers, 'Zu Goethes Chinesisches', 184.

(“Mandoline”).⁴⁶ The instrument and its music come to embody her distress and captivity. A *Dingbeziehung* emerges where the broken rhyme imitates the broken instrument, they form a material outlet to express the woman’s captivity and dissociation.

This *Dingbeziehung* takes shape as a metamorphosis: a woman, caught by a man against her will, dissociates herself from her body into a pear-shaped instrument that is her only escape and solace. The materiality and imagery are carried by the encircling rhyme. It seems that the European style, i.e. the Rococo poetics, not only hold the German poem prisoner, but the female musician and by extension the translated material are equally held captive in Goethe’s imitation and transformation. This becomes further visible in the Fraktur introduction that frames the serif letters of the poem printed in *KuA*.

In summary, the material objects featured in Thoms’s translation gain in significance through *Chinesisches*. The liberties Goethe took with the translated text become attributes of refinedness, talent, distress and hardship of the female characters. The objects’ metaphorical nature draws on their material qualities and invites us to seek out physical references beyond the text. The imagery finds its reference in objects or plants, whose material properties allow us to draw connections between the physical and virtual realms. This process of association triggers images in our inner eye while reading.

This analysis by no means can identify what appeared before Goethe’s inner eye. Its aim is rather to delineate how the material and visual environment he worked in *could* have looked like. Through the items in Goethe’s possession, we are invited to think about the objects in the poem more broadly. Goethe’s object and art collections have only recently been considered in context of *Weltliteratur* through physical and virtual exhibitions.⁴⁷ The recurrence of bodily displacement and dissociation in the poems that appear in all four stories in *Chinesisches* become more acute by paying attention to practices of reading, translating, writing and editing in the archival documents and the physical text.

⁴⁶ Goethe, ‘Chinesisches’, 161–62.

⁴⁷ Ulrike renkmann, Stefan Höppner, and Isabelle Riepe, ‘Goethes Arbeit mit Büchern: Wege Durch Eine Autorenbibliothek · Goethes Arbeit mit Büchern’, Exhibition, Goethes Arbeit mit Büchern: Wege durch eine Autorenbibliothek, 21 March 2022, <https://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/goethes-buecher/>; Sebastian Böhmer et al., eds., *Weimarer Klassik – Kultur des Sinnlichen* (Berlin: Deutscher Kunst Verlag, 2015); Wolfgang Holler, Klassik Stiftung Weimar, and Goethe-Nationalmuseum, eds., *Lebensfluten – Tatensturm: die Ausstellung im Goethe-Nationalmuseum* (Weimar: Klassik-Stiftung, 2012).

Weltliteratur as symptom of crisis 1827–1830?

Practices of dissociation and noble endurance also appear when we follow the trajectory of Goethe's use of the term *Weltliteratur* to the years 1829 and 1830. In the wake of growing literary mass consumption Goethe mourns the decline in quality of German literary production. Here, the somewhat optimistic and progressive tone of 1827 turns sceptical and hesitant. It seems everything is happening too fast and all at once, driven by very different people:

Wenn nun aber eine solche Weltliteratur, wie bei der sich immer vermehrenden Schnelligkeit des Verkehrs unausbleiblich ist, sich nächstens bildet, so dürfen wir nur nicht mehr und nichts anders von ihr erwarten, als was sie leisten kann und leistet. Die weite Welt, so ausgedehnt sie auch sei, ist immer nur ein erweitertes Vaterland und wird, genau besehen, uns nicht mehr geben, als was der einheimische Boden auch verlieh; was der Menge zusagt, wird sich grenzenlos ausbreiten und, wie wir jetzt schon sehen, sich in allen Zonen und Gegenden empfehlen; dies wird aber dem Ernstern und eigentlich Tüchtigen weniger gelingen; [...] Die Ernstern müssen deshalb eine stille, fast gedrückte Kirche bilden, da es vergebens wäre, der breiten Tagesflut sich entgegenzusetzen; standhaft aber muß man seine Stellung zu behaupten suchen, bis die Strömung vorübergegangen ist.⁴⁸

Goethe paints a depressing picture of an intellectual elite, a “depressed church” or “faith.” The “velocity of exchange” does not simply function as buzzword or metaphor for trade and economy, but describes the actual state of conditions in the world of books and literature. An understanding of how geopolitical developments and consumer interests have impacted the intellectual world helps understand the scope and possibilities of *Weltliteratur*.

The influx of foreign texts and goods and their popularity find their match in the disgruntled admittance that ‘what appeals to the multitude’ will ‘spread without limit’ in ‘all zones and districts’. Berlin publisher Friedrich Nicolai already observed the overcrowded market in the early 1780s: novels that used to have a print-run of about 1500 copies by then were only profitable in print-runs between 300 to 750 copies.⁴⁹ The pessimism finds further expression in that the

⁴⁸ Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Werk im Kontext – Die Berliner Ausgabe auf CD-ROM*. ed. by Karsten Worm, Volume 18 (Berlin: Aufbau, 2005 and Charlottesville, VA: IntelLex Corp, 2011), 429–30.

⁴⁹ Selwyn, *Everyday Life in the German Book Trade*, 42–43.

“wide world, as extended as she may be, is always only an expanded fatherland” not providing “any more” than what already exists.

Such an observation about the “wide world” requires previous processes of negotiation. Grappling with the expanding world took place through incorporating aspects from this wider world and rendering them local and familiar. This we have encountered in *Chinesisches* and the conversation with Eckermann. The unfamiliar and familiar, foreign and local are played out against each other. The scope and possibilities of *Weltliteratur* partially rest in the book trade and colonial networks and knowledge production; they constitute covert but influential currents in the genesis of *Weltliteratur*.

Conclusion

Through the introduction of *Dingbeziehung* the associative and speculative space between text and object become operational for critical analysis to reread and contextualise original and adapted text as well as physical and metaphorical realms within the text. The imagery in Goethe’s *Chinesisches* (1827), the book *Chinese Courtship*, and Goethe’s private collection in the *Goethe-Nationalmuseum* in Weimar, presented tools and contexts to identify processes of negotiation between material reality and the imagery of literary texts. These processes take shape in form of a back-and-forth between old and new aesthetics, differing interior styles and familiar and unfamiliar characters, scenery and poetics. *Chinesisches* emerged as Goethe’s own take on *Chinoiserie* at a time in which he wanted to provoke his compatriots with a “merkwürdig-exceptional” object, the book *Chinese Courtship*, and the poem *Chinesisches* to look beyond national literature. Thom’s translated poems and Goethe’s *Chinesisches* also highlighted the familiar situations of distress, enslavement and malformation poetical talent must face, which echo in the later *Weltliteratur* observation of a ‘depressed church’ amid developing mass-culture and -consumption. The moments of crisis in the poems are mediated through the metaphorical use of ‘golden lilies’ and the mandolin, which gain a material presence through a porcelain cup and engraving.

Beyond Goethe’s library more concrete studies on the interconnections between objects, items, prints and drawings owned by Goethe are needed. Connections between Goethe’s writings and his collections cannot promise to be concrete, and seemingly have dissuaded attempts of research because of the speculative or associational observation required. This is such an attempt, in the hope to foster more material approaches combining literature and objects.

Mad Materials: Personal and historical Reflections

Geoffrey Reaume

Abstract

Während zweier stationärer Aufenthalte in der Kinder- bzw. Jugendpsychiatrie produzierte ich im Rahmen der so genannten Beschäftigungstherapie diverse Objekte aus Ton, Holz und Papier. Zwischen der Entstehung der Objekte und dem Verfassen dieses Beitrags liegen Jahrzehnte des Engagements in der Bewegung Psychiatrie-Erfahrener und der universitären Forschung und Lehre, insbesondere im Feld der Mad People's History. Gleichwohl sind die meisten der damals entstandenen Dinge noch heute erhalten. Mein Beitrag dokumentiert die Geschichte dieser "mad materials" im Spannungsfeld zwischen persönlicher Krise und der außergewöhnlichen Situation des Aufenthalts in psychiatrischen Anstalten.

This article will discuss objects made by the author while I was a patient at two different psychiatric institutions in the 1970s at the age of 14 and 16. In both hospitalizations these "mad materials" were intended as a form of therapy in Occupational Therapy or OT. While I don't remember the term OT used to describe our work when I was 14, it was the term used when in another psychiatric hospital a few years later; this term is also recorded in my medical records from both facilities. When I was 16, I remember patients also used this term when we went there each weekday; one fellow patient referred to it on the ward sign-out sheet used to record when and where we were going as "Oh Tea?" as I saw when I signed out after her. What follows is a sort of biography of what I made while in hospital at OT, how most of these objects continue to exist and what it says about particular personal moments in Mad People's History.

Were these artistic creations? Some fellow patients clearly had artistic abilities. A man named John at St. Thomas Psychiatric Hospital drew beautiful pictures of dogs. Oddly, he did not appear to think much of them when I told him how much I liked his drawings, sort of shrugging his shoulders as if to say, "What's the big deal?" As far as my own creations are concerned, at no time did I think of what I was doing as art, then or now. These mad materials are objects made while in a mental institution as part of my treatment plan; they are not

objects that I would have created on my own initiative had I never been in a psychiatric facility. Within limits, staff offered us some options about what we could do while at OT. I chose to make objects which I have pride in, even if they are of no value to anyone else outside my immediate family.

Before discussing individual objects, some context is needed about what I was doing at OT in two psychiatric facilities. A month after turning 14, I was placed in a children's mental health facility due to a suicide attempt, sporadic self-harm, no longer attending Grade 8 and having various ideas deemed "bizarre"; the doctor who admitted me to the facility diagnosed me as schizophrenic though my parents and I were not told that at the time. My parents were desperate for help and were right to have me admitted on Friday, June 18, 1976, though I was extremely upset with them at the time and ended up admitted against my will. But what were they to do? Wait until I killed myself? No. They had no choice and I thanked them years later for their loving care under such difficult circumstances, made even more difficult as my beloved maternal grandmother was dying at the time; she died ten days after my admission.

Until I was discharged on October 1, 1976 I lived in one of three psychiatric wards for children and adolescents, each called a "lodge" at the Regional Children's Centre, Windsor, Ontario, Canada. The one I was in was for males between 13 to 17 years and was called "Dunvegan Lodge". The very first item I was asked to make while there was by a social worker whose job it was to acclimatize new patients to the ward. A few days after my admission, she asked me if I would like to make a collage of whatever interested me using photos from magazines, glue, scissors and a big cardboard to paste it on. At first, she asked if I would like to make a collage of "chicks" and motorcycles; some of the other boys had chosen these images as I saw from their collages around the ward. Other kids created collages with a mix of animals, scenery, sports, and pop music collages, as well as movie stars. When I told her I wanted to make a collage with news, history and rabbit images, she kind of winced and brought some older weekly news magazines, like *Time* and *Newsweek*.

The photos pasted on this collage were mostly from news that occurred during the preceding two years, though some historical images were available as well. (Figure 1)



Figure 1

This collage therefore included photos from World War I of T.E. Lawrence and the Armenian genocide; Robert Capa's famous 1936 photo of a Republican soldier at the moment he is shot during the Spanish Civil War; images of Spanish dictator Francisco Franco (who died seven months before this collage was made) meeting Hitler in 1940; a photo of Hitler greeting Winifred Wagner who had recently been denounced for fondly recalling the Nazi dictator; Lee Harvey Oswald shown handing out flyers attacking US policy in Cuba in August 1963 and his police mug shot as well, several months before he assassinated President Kennedy and was himself shot dead. Most of the contemporary images from that time have since passed into history, including separate images of former US president Richard Nixon and first lady Patricia Nixon; reporters Bob Woodward and Carl Bernstein of Watergate fame; Nixon's disgraced former Attorney General John Mitchell; then candidate Jimmy Carter running for US president; Saudi King Khalid; the Lebanese Civil War; men and women involved in uprisings in the Middle East; liberation fighters rallying against Ian Smith's racist regime in Rhodesia, later Zimbabwe; the 1974 Portuguese Carnation Revolution; a Greek

Orthodox priest being arraigned in court for smashing “blasphemous” statues; various figures and events whose identity is uncertain.

There are also a few photos of animals scattered about, namely dogs and a prominently placed statue of a horse, but the one animal I most wanted to include, a rabbit, was nowhere to be found in the magazines at hand. To look at this collage today and to think it reflects my worldview at the time would be somewhat misleading. Most of it does reflect my 14 year old interest in current events and history. However, as I was cutting mainly smaller photos to paste onto a big piece of cardboard (28 ½ inches long by 22 ½ inches wide) the social worker decided to cut out a few much larger photos to take up more space. Not wanting to ask her why she was doing this, I assumed it was because she wanted to get the collage done quicker. So there are images on this collage which I would not have included had it been my choices alone that are among the most prominent: a large colour photo of the Capitol Building in Washington, D.C.; another one showing part of the San Francisco skyline; a big black and white image of a grinning US general, all three placed there courtesy of my social worker. Anyone looking at this collage would therefore see only a partial image of how I viewed the world in 1976, through historical and contemporary news photos which were themselves quite limited in scope given what was immediately available in a few US publications. The images a social worker literally plastered across about a third of the collage represented a staff member wanting to move on and probably also trying to avoid my putting more gruesome photos from various conflicts that she did not like me using but did nothing to stop from being glued into place. What might surprise people viewing this collage today is the complete absence of any “Canadian content”, almost certainly due to our using exclusively US magazines.

This cardboard collage was taped to the cinder block wall above my bed in the two different rooms at Regional Children’s Centre and when it fell down it was propped up on a small table. After discharge, I was allowed to take home what I had made in this psychiatric facility though I don’t remember exactly where it was kept, likely in the bedroom closet I shared with my two older brothers at the time,. Later, as they moved out, I put it up on the wall of my home bedroom using thumbtacks. Some years after I moved to Toronto in 1988 my parents had the cardboard mounted on more solid backing upon which it remains to this day. After my parents’ old house was sold in 2016, it was stored away and then, a few years later, put up on a wall in a hallway leading to my home basement office in a house my wife and I bought and live in as of this writing. As the biggest object I made during hospitalizations, this collage has been one of the easiest to avoid losing, because of its size, and, thanks to my parents’

kind attention to it , it has been very well preserved. They knew how much I liked this collage, even with the social worker's slapdash intervention, which is part of its history. I should be grateful to her since she was the one who asked me to make this pastiche collection of photos that otherwise would not exist.

Was this collage used to psychologically interpret my outlook by staff? Perhaps, but not in any formal way: there is no mention of it in my clinical records and I don't remember if my psychiatrist saw the collage. Some ward staff told me what they thought of my collage with at least one person wondering aloud why I had photos of Hitler and bloody scenes from wars on it but, just like the social worker who oversaw my making this work, no one tried to censor or remove it. There was one ward staff member whom I came to know who was Jewish as she spoke often about her heritage. She and I got along well, and whatever she might have thought of this collage with the Nazi leader's image on it, she was always respectful and kind. If anything, we sometimes talked about history and current events, discussing on one occasion why was no one able to succeed in killing Hitler, while Kennedy was killed at the first attempt. An admirer of President Kennedy, she said of him during our chat, "The good die young." This now makes me think further about what she might have thought of my having Oswald's photo on the collage too. With a couple of exceptions, most of the other boys on the ward who saw this collage did not seem to care one way or the other about it; they had enough of their own problems to worry about.

There were other objects I created while in Regional Children's Centre. During the summer of 1976 for about a month on weekdays we were transported by van to a high school in Windsor's east end to do Occupational Therapy. As it was summer there were no classes and since it was a vocational school which focused on teaching trades it was set up for OT. The person who taught us was a shy, quietly spoken, approachable man, the complete opposite of a shop instructor I briefly had the winter before in Grade 8 who bullied students so much that the entire class rebelled and refused to attend his class. In contrast, this teacher patiently explained how to make various objects. In my case, he taught me how to shape, cut and paint pottery molds for two feeding bowls for my pet rabbits. He taught me also how to use a kiln to fire them. These ceramic bowls for Harvey and Harvietta were used for twelve and ten years respectively for my various rabbits until the last of them died in February 1988. Since then, the bowls, or square feeders since they are not round, have been preserved to this writing with careful packaging. As can be seen in the photos (Figure 2) each rabbit feeder has a name on it. Harvietta's name is carved right into the clay though the walls on her feeder are thinner and one side had to be repaired due to a crack; Harvey's name is cut less deeply, however, the walls are thicker and have never needed

repairing. The names in black paint against a red and white background show up clearly in both instances.



Figure 2

No one would consider either of these feeders much to look at, but they more than served their purpose as reliable rabbit feeders for more than a decade. They also illustrate the world in which I lived where raising rabbits at my family's home was a major focus when I was fourteen, so much so that I was tasked with building rabbit hutches and taking care of rabbits at the small farm attached to the Regional Children's Centre in the summer of 1976; the institution's rabbits and their house remained behind, of course, after my discharge.

During this period, I also made a few other items, including a key chain with a squirrel climbing up a tree engraved on it and about a dozen coasters to put drinks on with family names, some of my pets' names, a maple leaf and horses and flowers on them, all of which were done using stencil patterns. The coasters were never actually used for drinks but stored away while the key chain was used for years until the key holders fell off. I also made a black wallet with leather fabric which was cut and sewn together with thick black lacing around the sides. It was used for years until this wallet was stolen one day at a bookstore in 1985 after I forgot it briefly on a countertop.

Other than the rabbit hutch, all these objects were considered my possessions to take upon completion with no payment required. The next time I was an in-patient was at an adult psychiatric facility in St. Thomas, Ontario from

January 30 – April 12, 1979 at the age of sixteen after becoming a recluse and attempting suicide. Unlike at Regional Children's Centre, all of the objects made in St. Thomas Psychiatric Hospital at OT could only be taken if I, or more accurately, my parents, paid for them which is what occurred. Unlike in the children's psychiatric facility in Windsor where the place where we made things was at another location in the city, in St. Thomas the OT workshop was part of the institution's sprawling set of buildings, in this case near the front administration offices. Industrial Therapy, or IT, at St. Thomas, where I later worked, was a separate factory on the grounds but further back, connected to the main building by an underground tunnel.

St. Thomas's workshop was different from Regional Children's Centre workshop in another important respect besides its location in relation to the facility. Instead of only having teenage boys under the guidance of one male teacher, there were both men and women patients in this adult facility, five or six times more at OT and hundreds more in the overall institution. Most patients in OT that I saw were aged from their late teens into their fifties. There were also multiple instructors of both genders in a much bigger place. While we also did things like typing and group counselling at OT in St. Thomas, my focus will be on objects created in the arts and crafts category. Within the first couple of days of being sent to OT, I was taken into the basement where the woodworking shop was run by an Irish-accented fellow with red hair who was quite easy-going. Ironically enough, we patients remarked amongst ourselves that student nurses who spent a week or two at OT usually followed the most rigid routines, while two of the long-term employed nurses who taught us typing, sewing and various crafts, as well as had talk sessions, all on the main floor, were more flexible and relaxed in dealing with patients. Generally, OT was less stressful than the ward, though there were conflicts there sometimes too.

In the woodworking shop one of the first things I saw upon entering the room was a small wooden stool someone had made and put on a shelf. I thought right away of my nearly eighteen-month-old niece, the baby daughter of my oldest sister. This small wooden stool would be perfect for her! The woodshop instructor showed me how to trace design using diagrams for this small stool by first choosing the right types of wood (the names of which I have since forgotten), making pencil outlines on wood for what needed to be cut. I then learned to operate saws to carefully cut the pieces of the wooden puzzle, including making sure the legs fit together with the round seat on top. Being rather nervous about using woodshop electric saws for the first time is evident on the finished product; the sides of the legs and the round seat are not smooth but rather a bit wavy, like ripples on the water. While not too obvious, the ripples show just enough to

reveal that whoever cut this object was not a skilled carpenter. (Figure 3) But it still looks good in my humble opinion after over forty years of being used first by my eldest niece, then by subsequent children born to my siblings, as well as by my parents for many years as a footstool. Most gratifyingly, this wooden stool was used after the 2013 birth of Esther's and my son, who sat on it as he grew into a toddler during his early years.



Figure 3

While in this workshop I also made a wooden maple leaf – how typically Canadian! Like the small stool, it was trace designed, cut with electric saws and had a place holder affixed to the front on which to put small objects like a miniature statue. (Figure 4)



Figure 4

It has specially cut layered edges around the entire leaf which the instructor showed me how to do. I gave this woodwork to my parents who used it for decades at their home in Windsor, after which it has been used in my home, always affixed to a wall with a strong string attached to a screw on its back. The last object I made in the wood workshop in OT was a spice rack for

my mother, a magnificent cook, to whom I gave it on her 49th birthday, April 14, 1979 back in Windsor two days after I left St. Thomas forever. This was the biggest wooden object that I made (11 $\frac{1}{4}$ inches wide, 19 inches long, 3 inches deep). Like the wooden stool and maple leaf, my uncertain cutting skills are evident in the small wavy cutting lines along the design pattern that I followed. (Figure 5)



Figure 5

This was also a more complicated design to complete than the other woodwork since it has three shelves for spices that needed to be attached to curved sideboards with a round wooden pole stretching across each rack to keep the bottles in place and a sturdy enough back so that it would be held securely by a nail at the peak of the wooden frame. And hold in place it did for my mom's spices until she died in 2017, thirty-eight years after it was given to her. At some point, my mom tied to the bottom spice rack two hearts with my parents' names on them, "Josie" and "Nelson", which remain where she placed them.

As part of the process of completing these three wooden objects, they were also sanded, varnished with shellac and glazed for a shiny surface. This coating is still evident on each over four decades after first being instructed how to make these objects while a patient in St. Thomas. Preservation principles were literally absorbed right into the wood from the time these items were made.

Meanwhile, back upstairs on the main floor at OT during this same period, two nurses, an art therapist, student nurses – all women – and an older male instructor who was about to retire, were instructing us in different crafts in five or six different rooms and alcoves off a main connecting hall that ran the length of this department in one wing of a building. What was likely the first item I made upstairs was a tiled black cross set against dark green tiles which resemble the sort of material used on a bathroom or kitchen wall – smooth, easy to clean and rather monotonous looking. (Figure 6)

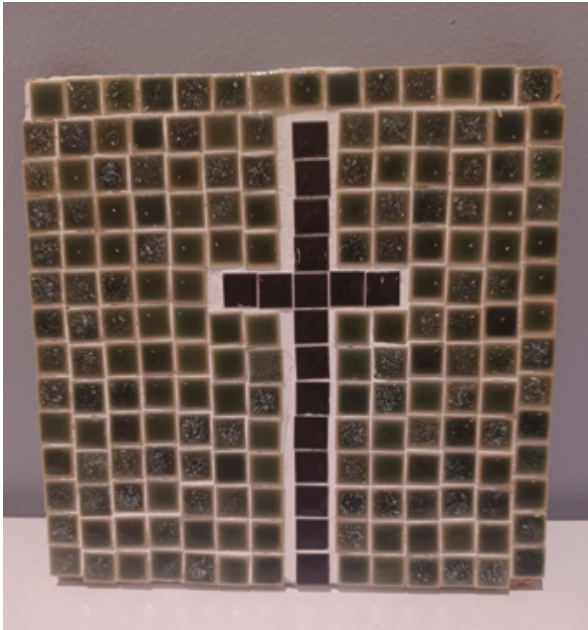


Figure 6

It is set on a corkboard with a white paste keeping the tiny tiles in place – not a single one has fallen out since 1979! This particular object has been carefully packed away in a box for more years than I can remember (in fact, while looking for other items for this article, some of which are stored in basement boxes, I found this cross by accident). While it was on a shelf for some time at my parents' home – to whom I gave most of these items – it has been protected from the environment that could damage it for most of its existence. It also has a unique feature which it shares with a few other objects which will be mentioned below – on the back of the corkboard I printed my name and the date of completion: February 9, 1979, less than two weeks after admission to St. Thomas.

The religious imagery of this particular object is shared with one other item which I made during my time as an in-patient: a tin side profile facial impression of Pope John XXIII. (Figure 7)



Figure 7

It was made by using a design of the pope in profile with an impressing tool by pushing outward on one side of a piece of tin (12 inches by 9 inches) so that the image of the pope from his shoulders up appeared on the other side. The background was then painted black while the pope's image was lightly brushed with charcoal. It is still well preserved and was first put up in my home bedroom using thumbtacks; after I moved away, my parents attached string through the top two thumbtack holes on either side of the tin and had it in different places for decades until, after their deaths, I brought it to our family house and have kept it on display in my office/library ever since then.

Why choose this image? While I cannot remember what other tinsmith images would have been offered at OT in winter 1979 for us patients to make something, I do recall right away wanting to make this particular impression. Having been raised in a devoutly Catholic family, my parents, and especially my father, praised John XXIII (1958-63) many times while I was growing up for initiating internal church reforms by convening Vatican II. A few months before making this object, I had also read about him in my dad's two volume history of the popes. And the preceding year, 1978, had been the year of three popes – Paul VI, John Paul I and John Paul II – which I followed with great interest in the news media while talking about it with my parents and siblings (in fact, I woke up my parents when the radio announced early on September 29, 1978, that Pope John Paul I had died after a short, but to us, inspiring 33 day reign filled with promise that went sadly unfulfilled). In a way, I was expressing interest in history and recent current events through this image, much as I had done with the collage a few years before during my first admission as a psychiatric patient in Windsor.

The irony of these two religious images – a cross and a pope – was that I had stopped going to church nearly a year before, in May 1978, much to my dear parents' distress. They were both delighted with these religiously themed creations from their wayward teenage son. While I have long had pride in the tin image of Pope John XXIII, I admit the cross is not so nice to look at with its rather dull tile surface. But that is not my main point in preserving these items, is it? They both have special thoughts in my mind as bringing joy to my parents at a particularly difficult time in our relationship, for which I will always be grateful. In fact, after typing these words, I will put this humble tile cross on display again, just like my parents did. Some Christians would also say that a humble cross is more appropriate than an ornate representation, if one wishes to follow Jesus' example, particularly given that this cross was made with the most basic tools in a mental institution.

The most numerous objects I created at OT in St. Thomas was molding clay into shape, having it fired in a kiln, turning out as pottery. Whereas in Regional Children's Centre I had made two square feeding bowls for my pet rabbits, in St. Thomas the first clay object I shaped was a hand made rabbit standing on hind legs. (Figure 8)



Figure 8

It took several attempts for me to shape clay into something that resembled a rabbit. While I have always liked the final result, it has flaws, most notably a rabbit standing on its hind legs should have its ears pointing skyward, not flat on its back, since it would be checking something out. As well, its hind quarters are too flat to the ground; it is also missing whiskers though most sculpted rabbits usually are missing them since durable whiskers would be hard to make and easy to break. Painted in black, this small statue has endured over the years since 1979, though it once had a lower paw broken which was re-attached. The ceramic rabbit was made in one of two small pottery rooms off the main hallway in OT, including one room with a couple of potter's wheels and a kiln and another room to wash-up.

During my nearly two months in OT, a lot of patients were often working away in a drawing and painting room across the hall from the pottery rooms; I tried it but could not draw anything beyond stick men. Almost no one, however, was using the pottery rooms. Being a loner and having had a bit of experience mentioned above with making clay feeding bowls in 1976, after making the

rabbit statue in 1979 I decided to try the potter's wheel for the first time. The pottery-teacher was helpful in showing how to do it and after a while I started to figure it out, though it took a few weeks to make presentable objects. Altogether I made nine bowls of various shapes and sizes, most of which have my name and date carved or signed on the bottom; they range from a tiny thimble sized shape to bigger bowls. (Figure 9)



Figure 9

Unfortunately, my favourite, and second-last bowl, a shiny green glazed product, was lost in a move decades later. The very last bowl made on the potter's wheel, before I was transferred to Industrial Therapy, is also the one with the roundest shape and thinnest walls. (Figure 10)



Figure 10

It was also the only bowl I did not paint myself, unlike all the others; a staff member did the painting since I was no longer at OT. Unfortunately, I have never liked their choice of colour, grey on the bottom with white around the rim and on the inside, preferring a livelier colour outside as with the shiny green bowl that preceded it. In any case, it has the roundest and most well balanced shape of all the nine pottery bowls I made in St. Thomas.

Of all the creative processes I was introduced to as a patient at St. Thomas, the potter's wheel

was my favourite with wood working second. It was relaxing, sitting quietly every day for about 90 minutes each time working on the potter's wheel trying to mold something into shape. It was also messy and anyone who tried it had to wear a full-length rubber apron to keep the clay and water from spattering all over our clothes. As the only patient who seemed to enjoy the potter's wheel during the time I was at OT, I had the room to myself most of the time. For a week or so, a patient who was around 50, a tall, skinny fellow with a wizened face, tried the potter's wheel but he did not work at it much. Instead, he often sat on the side of his chair facing away from the wheel, smoking cigarettes and looking irritated as if to say, "What am I doing here?!". A month or so later we had both been transferred out of OT and were instead working at the IT factory. One day, as we walked past each other in the factory, he said to me with a wry smile, "This is lot better than playing with mud, eh?" I smiled back and said "Yeah" laughingly. But I lied. In fact, I would have preferred the potter's wheel to monotonous work at IT any day of the week. "Playing with mud" was fine with me.

All of this leads to the question: was this creative work therapeutic? As noted above I would never have made any of these items (except the rabbit hutch which I had experience building at home since the age of 12) had I not been in a psychiatric facility. Staff said this was part of what I had to do under their direction in the mental institution, so I did it. Simple as that. No self-directed creative impulses guided my work, other than when making a choice of what task to do. Having said that, the closest work that came to being therapeutic was the pottery wheel as indicated above. It was relaxing, in a relatively quiet room with a nice window next to my wheel which counted for a lot in a big mental institution! I genuinely enjoyed trying to make pottery bowls for, besides the creativity, it was the quietest place I found in the hospital. Did it get me away from my mental problems which is the basis for OT? Yes, it did, for the brief periods of about 90 minutes per day when at the pottery wheel. This was probably because I had to really focus to make something worthwhile. It is very easy to literally make a mess of wet clay on a pottery wheel even when focused, let alone when not paying attention. Of all the arts and crafts type work I did at both psychiatric facilities, pottery was the only one I have ever thought of taking up in the years since then, though I have never done so.

Woodworking was enjoyable too; I liked the smell of wood but I can't say it stopped my mad thoughts and thinking of suicide. Ironically, the wood workshop had the most dangerous tools, particularly the electric saws of various widths but I never wanted to hurt myself with them. This point also underlines the absolute rubbish of the infuriating calumny that mad people are dangerous to have around sharp objects. During my hospitalization in St Thomas, both in the woodworking shop at OT and also in the IT factory where (only) male patients were put to work making wooden pallets with powerful nail guns, *not once*, did I ever witness nor hear of any problem with psychiatric patients handling potentially dangerous tools. It was simply not an issue.

Was OT therapeutic for other patients whom I knew then? I cannot say with any accuracy. After all, we did not sit around and ask one another: "Hey, do you find this therapeutic?" It was not something we talked about at the time. On the other hand, the man who was bored by the pottery wheel as just so much mud-playing can safely be assumed to have not found it therapeutic. What about others, like John who drew beautiful images of dogs? He later had a complete mental breakdown on our ward we were on, was locked in a so-called "quiet room", was restrained by a bunch of big men who rushed into this room as I saw one morning before breakfast; later, he was transferred to another ward when most of us were at OT or IT. When I saw John on a walking party in the long connecting hallways some weeks later, he looked drugged into a drowsy looking

state, though he still recognized me and we exchanged brief greetings. I never saw him again after that. Whatever was troubling this poor fellow, it is doubtful OT can be viewed as providing John much therapy, or emotional solace, given what eventually happened to him.

The period when I was hospitalized was during the early years of deinstitutionalization, a process from which I directly benefited. Given my supportive family, unlike many of my fellow patients in both facilities, I spent a relatively brief time as an in-patient: six months in total at two facilities, though it seemed long enough to me as a teenager, and seven years as an out-patient until 1983. The mad materials described here have their own history which is most obviously related to my own life, but more widely to a period where the long history of moral treatment continued to be felt in a period where large-scale confinement in mental institutions was being reduced. St. Thomas Psychiatric Hospital, however, was still full of hundreds of patients when I was there in 1979, some of whom had clearly been confined for decades. One staff member rather crudely said when we walked by a ward for elderly patients near to where I was then being transferred: "Their next stop is the graveyard." How many people were confined in such places in their teens never to get out? This is a thought that has occurred to me many times over the years, knowing how fortunate I was not to be confined a few decades earlier.

My participating without complaint in creating the objects outlined here, would have made my discharge easier during a time of deinstitutionalization since I was a compliant patient who played the game, so to speak. Yet it is more complicated than that. One former staff member of the children's facility in Windsor said half-jokingly during a visit afterwards, "For someone so quiet, you caused a lot of trouble!" She was referring to my having run away from Regional Children's Centre several times and attempting suicide. I also refused to return to St. Thomas when they let me go home for Easter weekend. Unlike other patients who were forcibly returned, as I saw in both facilities and as happened to me as well at Regional Children's Centre when I "eloped", I gambled that my parents' support for my return home would be especially decisive in getting me out, and this is what eventually happened. Many of my fellow patients at both facilities were not so fortunate to have a loving family to return home to.

The objects created during this period, as recounted here, record both personal and collective pasts where all those who were part of the mental health system – patients, staff, family members if a person had them – all created a path that led to places like workshops, OT and IT, where we did not create "art of the mad" but created items because we were told to do so. That does not mean mad people did not create art in the asylum under such conditions. Some

people definitely did create their own art, but it should not be labeled “art of the mad”, a hugely condescending term, without knowing the circumstances of how this work was created and why as well as needing to appreciate how mad people define one’s own creations. In the personal examples provided here, these objects represent mad autobiographical materials and a series of personal and professional relationships that have existed in the long history of moral treatment going back now over two centuries. As with other such mad materials which have existed long before my time, many of the specific memories that come to mind when looking at these objects will disappear when I am dead. Until then, they serve as a reminder of people and times that have passed on, a tiny, tangible part of the legacy of moral treatment in my own personal history within the much wider context of Mad People’s History.

This article is dedicated to the memory of Greg, who lived from 1961–1990 and was a fellow patient in Regional Children’s Centre, Windsor, Ontario in 1976. Rest in peace.

Being Triggered – Negotiating Otherness in Amazonia¹

Taynã Tagliati

Abstract

Während Prädation oder Räuber-Beute-Beziehungen in der Sprache des Krieges und der Jagd zum Ausdruck kommen, besteht Familiarisierung darin, ein externes Subjekt durch Pflege und Fürsorge an die internen Logiken und Dynamiken einer bestimmten Gruppe zu gewöhnen. In diesem Beitrag zeige ich, wie meine Anwesenheit in einem Dorf der Mëbêngôkre-Kayapó als ein außergewöhnliches Ereignis wahrgenommen wurde und wie die indigene Gemeinschaft mit diesem Ereignis umging. Ich argumentiere, dass die Reaktion auf mich charakteristisch für die prozesshafte Bewegung zwischen Beute oder Feind und Verwandtem oder Vertrautem ist. Die Wirksamkeit einer solchen Bewegung beruhte erstens auf der Vermittlung eines ‚affektiven Objekts‘: eines spezifischen Kriegs- und Jagdobjekts und der Affektion, die dieses Objekt bei mir auslösen sollte. Zweitens resultierte sie aus meinem eigenen Körper-in-Bewegung und der Wirkung, die mein Körper-in-Bewegung in der Welt erzeugen konnte. Dies ist Teil dessen, was ich hier als ‚verkörperte Familiarisierung‘ bezeichnet habe. Während in der ersten Situation asymmetrische Beziehungen zwischen mir und dem Dorf ausgehandelt wurden, wurden sie in der zweiten Situation ausgeführt.

Extraordinary Mëbêngôkre²

First encounters in ethnographic fieldwork tend to provide a glance at how alterity and notions of the Other are thought by the cultures in question. Sometimes, the Other at issue is an old enemy, e.g., someone belonging to another Indigenous group, but at other times, native notions of the Other entangle with extraordinary events, placing this stranger in the position of an extraordinary

¹ This chapter was originally written in early 2022 and draws on impressions from a brief encounter with the Mëbêngôkre-Kayapó in 2021, when I received authorization to conduct research in their territory. The reflections and experiences presented here thus precede the substantive phase of fieldwork, initiated in the latter half of 2022.

² I would like to thank the editors Karoline Noack and Naomi Rattunde for their precious comments on this text, as well as Sinah Kloß, who informally reviewed and improved it significantly.

Other. ‘Extraordinary’ is adopted here as a rupture with quotidian, customary events, which are replaced by an unusual happening, being it perceived positively or negatively by the ones implicated in the event. It is not used here as a unique or one-time event since there may exist a regularity in extraordinary events, especially in the Amazonian case, where the encounter with extraordinary enemies is historically a recurrent fact. Moreover, some native groups, like the Kayapó, ritualized the extraordinary in ceremonies in which an extraordinary or magnified object is transmitted to the young generations within given rules of cross-kin relations.

In this study, I use my ethnographic data in dialog with anthropological literature, in particular, related to the concepts of Mastery, predation, and conviviality,³ in order to reflect upon alterity relations among the Mëbêngôkre-Kayapó⁴ Indigenous group. Ethnographic data in this case specifically, refers to what I saw, learned and registered while doing field research with the Mëbêngôkre-Kayapó. Anthropological literature and theory, in my view, refer to broader contexts of comparative endeavor. It aims at generalizations, without losing sight of the particularities of each case study. On this basis, I develop preliminary concepts relevant to understanding the dynamics involving the Kayapó and myself: ‘affective object’ and ‘embodied familiarization’. The former concerns objects that are posited or used in a given moment to trigger an affect in someone, causing an effectuation of an intention. This concept of affect is deeply influenced by Sara Ahmed as “what sustains or preserves the connection between ideas, values, and objects”⁵ and concerns mainly what objects actually *do*.⁶ The latter emphasizes the role that embodied practices play in the process of familiarization. Inspired by literature on embodied fieldwork,⁷ it demonstrates how arbitrary the separation of bodily experiences in fieldwork and the conceptualization of theories is. In order to better visualize both concepts, ‘affective object’ and ‘embodied

³ Carlos Fausto, “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia,” *Mana*, 14, 2 (2008), 329–366; Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia estrutural* (São Paulo, 2015), 288; Joanne Overing and Alan Passes, “Introduction: Conviviality and the opening of Amazonian Anthropology,” in *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, ed. Joanna Overing and Alan Passes (London, 2000), 1–31.

⁴ Mëbêngôkre is their traditional self-denomination. However, since increasing contact with other Indigenous peoples, the term Mëbêngôkre refers to all native groups in Brazil. The Mëbêngôkre-Kayapó in the medium Xingu adopted the name Kayapó, given by foreigners, as an auto denomination. Therefore, I refer to them as Kayapó, unless I refer to all sub-groups traditionally self-denominated as Mëbêngôkre.

⁵ Sara Ahmed, “Happy Objects,” in *The Affect Theory Reader*, ed. Melissa Gregg and Gregory Seigworth (London, 2010), 29–51, at 29.

⁶ Jo Labanyi, “Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality,” *Journal of Spanish Cultural Studies* 11, 3–4 (2010), 223–233.

⁷ Judith Okely, “Fieldwork embodied,” *The Sociological Review* 55, s1 (2007), 65–79.

familiarization', I will show how I became both a prey and an enemy and how the materiality of a shotgun and my own body made this moment effective.

A precautionous note: I am aware that the situations I describe here could convey Indigenous peoples as violent, but this is neither my intention nor what I think about them. Symbolic violence was an important part of the process of adopting me in the community. I use these examples because I believe they are elucidative to the discussion of being an Other in a Kayapó village. Moreover, it is not an attempt to romanticize the hardship of fieldwork.

The Mebêngôkré-Kayapó is a Ge-speaking population living in Central Brazil, in a territory from the Araguaya River westwards to the upper Xingu River, inhabiting regions of both the Amazon Forest and the Brazilian Savannah. The event narrated here took place in the Kayapó Indigenous Land, on the banks of the Riozinho River in November 2021. With this first visit to the Kayapó village, I aimed to talk to them about my PhD project and ask permission to develop it there. The Kayapó live in circular villages centered around the Warrior's House, or, as commonly referred to in ethnographic literature, Men's House.⁸ According to Turner, this is where the political activities take place, while family-related activities find their place in domestic houses, the female domain, surrounding the Warrior's House.

Historically, the Mebêngôkré were known for being tireless warriors, effective in their wars. They often persecuted neighbors and caused fear among other Indigenous and non-Indigenous peoples around their territory. During the 1950s and 1960s, the Brazilian government intervened by establishing permanent contact with them. During this so-called period of *sertanismo*, the government initiated a march to the west to colonize the countryside, already in the 1940s. Later, the *sertanistas*, people involved in the expeditions of contact, managed to change the initial objective of the project (colonization) to the integration of Indigenous people into Brazilian society. Since then, the Mebêngôkré have not fought body-confrontational wars in the same frequency.

⁸ Terence Turner, "Social structure and political organization among the Northern Cayapo" (PhD thesis, Harvard University, 1965); Gustaaf Verswijver, *The club-fighters of the Amazon: Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil* (Gent, 1992). I will, however, adopt the same term used by the Kayapó interlocutors which translates into Portuguese and English as Warrior's House.

Relating to the Kin and to the Other in Amazonia

Important theoretical strands on native American sociality focus on eating: conviviality (through commensality), argued for by Overing,⁹ and predation, theoretically deepened by Viveiros de Castro.¹⁰ Both aim at generating kinship. Conviviality emphasizes the nuclear family and daily activities: food-sharing among kin reproduces kinship. Viveiros de Castro labeled it “moral economy of intimacy”. Predation, distinctively, has been labeled as a “symbolic economy of alterity”.¹¹ It operates through alterity and reveals itself by means of warfare and hunting. Nurturing and predation are not restricted to food consumption. Rather, they are mechanisms that also delineate relations with objects and metaphysical relations, such as correspondence with spirit beings.¹² They reproduce society as a tangible and intangible whole, including humans and other-than-humans. They are both part of the processes of familiarization and/or familiarizing-predation.¹³

Familiarizing-predation entails both kin and alterity relations and is the mechanism by which native Americans articulate the outside with the inside. It happens through the physical and metaphysical transformation of the Other into kin. In Fausto’s words: “Every movement of appropriation unleashes another process of fabrication-familiarization, which endows the captured entity with the distinctive affects and dispositions of the captor’s ‘species.’”¹⁴ It consists of asymmetrical relations in which a foreign entity (a non-kin) is accustomed to the practices, cosmovision, and kinship dynamics of the ones who adopt. In this process of accustoming, of familiarizing, the foreign entity is gradually inserted into the kinship relations until it becomes part of the kin. This process never fully finishes.

In the same study that Viveiros de Castro identified “moral economy of intimacy” and “symbolic economy of alterity” as theoretical strands and tendencies in scholarship about native Amazonia, he also identified a third analytical strand, yet often neglected in the literature. That is “political economy of

⁹ Overing and Passes, *Introduction*.

¹⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*; idem, *Araweté: os deuses canibais* (Rio de Janeiro, 1986).

¹¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology,” *Annual Review of Anthropology*, 25 (1996), 179–200, at 189.

¹² Marc Brightman, Carlos Fausto and Vanessa Grotti, “Introduction: Altering Ownership in Amazonia”, in *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*, ed. Brightman, Fausto and Grotti (New York, 2016), 1–36.

¹³ Luiz Costa, *The Owners of Kinship: Asymmetrical relations in indigenous Amazonia* (Chicago, 2017); Fausto, “Donos demais”.

¹⁴ Carlos Fausto, “Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, 48, 4 (2007), 497–530, at 502.

control”, developed by Turner, who worked for three decades with the Kayapó, and other anthropologists working in Central Brazil. This strand emphasizes the separation between the domestic and the communal (political), establishing a strong hierarchization between them. The domestic realm concerns women and stands in the periphery of the village and society; the political realm concerns men and is materialized in the House of Men, the structure in the center of the village plaza where men meet. Regrettably, “political economy of control” was neglected in the studies and conceptualization of familiarization and familiarizing-predation, even though Fausto¹⁵ has used the Kayapó to establish distance and difference from the Parakanã, a tupi-guarani group he worked with and helped him to schematize familiarizing-predation.

In the following, I will unpack the process of familiarizing-predation towards an anthropologist as I experienced and reflected upon it and show that a fixed division between such analytical terms fails to grasp the complexity of the Kayapó experience.

Experimenting Familiarizing-Predation

It was late 2020 when I first contacted the Kayapó chief¹⁶ via WhatsApp inquiring about the possibility of conducting my doctoral research in his village. He demonstrated interest but could not give me an answer on his own, so I was invited to come to his place and have a meeting with the whole community to discuss my project. After the meeting, the village would take a decision regarding my research, he said. In September 2021, I was invited to the *Bemp* festival¹⁷ in a village close to the one I would conduct the meeting. All the inhabitants of the surrounding villages moved for a couple of weeks to participate in the ceremony. After the event, I spent four days in the small village where I would conduct the meeting.

At this time, I was at the beginning of my doctoral project and had minimum experience with Indigenous communities from my master’s research with Indigenous and *mestizo* societies in Bolivia. Therefore, much, if not all, of the discussion I touch here is based on this inexperience with ethnographic

¹⁵ Carlos Fausto, *Warfare and Shamanism in Amazonia* (Cambridge, 2012).

¹⁶ I will keep the name of the chief anonymous for safety and ethical reasons.

¹⁷ The *Bemp* is the most prestigious of all Kayapó ceremonies. It is a ceremony of name confirmation, in which the transmission of beautiful names is officially confirmed by the ones who transmitted it in front of the whole village. To know more about the *Bemp*, see Vanessa Lea, *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central* (São Paulo, 2012), 323–326.

fieldwork. Had I conducted long-term research before, my impressions would very likely been different from what I will narrate in the following. Although I grew up in a non-intellectual ambient, my parents kept at home a book about approaching the “Indigenous question” at schools. The front cover was a photo of the Mëbêngôkre-Xikrin in a *Bemp* ceremony. It caused me an impact and has never left my memory. Only after starting to work with the Mëbêngôkre-Kayapó, I noticed it was a Mëbêngôkre group on the front cover. It may have influenced me in choosing my doctoral project topic more than I am aware of. As a first-time researcher, I had expectations before meeting my future interlocutors. Here I show how those expectations had to be negotiated in the Kayapó terms.

When I arrived at the village in the evening, I sensed that no one was waiting for me or knew I was coming. Nobody came to receive me at the river or helped to carry my bags. There was no warm welcome. The greeting with the chief was cold: he offered his hand, so we shook hands, but his tone of voice was dry. I announced I was going to bathe in the river. The chief pointed at one of the women and said, “She is going to bathe, too. You go with her”. I soon noticed I was the only one bathing. The woman who accompanied me stood as a bodyguard since she and the other women had bathed an hour before when there was still sunlight. At this moment, I realized that my presence there was not as ordinary as I had felt upon arrival.

The chief and his wife invited me to have dinner, gave me a Kayapó name, and announced that he, the chief, was my *djunwa* (father) and his wife my *jerua* (mother). I became their fictive daughter by adoption. Due to my inexperience and anthropological education which made *The Gift*, by Marcel Mauss,¹⁸ very present in mind, I interpreted that they were responsible for me and it was my obligation to reciprocate such care. Anticipating it, I brought some “festive food”¹⁹ to the village. During dinner, spending time with my fictive parents and other relatives, *jerua* served my plate with a generous piece of meat. They were offering hospitality, changing my initial perception. Back then, I thought we were constituting our newly established relationship on the basis of food-sharing.

My initial perception that it was an ordinary day in the village dissipated. Although they are used to the presence of *kuben* (non-indigenous) in general and researchers in the neighboring village in particular, having an anthropologist in this village was not an ordinary event. I occupied the position of an Other.

¹⁸ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (London, 1966 [1925]).

¹⁹ It was a suggestion of one Kayapó interlocutor living in Tucumã. It consisted of Brazilian salty pastry and fried snacks (“*salgados*”), cakes, and soft drinks.

Naively, I assumed I would be introduced to their commensal relations as a family member-to-be. I presumed I would be familiarized through food-sharing. However, this was not only an incomplete equation but a generalization of what I read about Indigenous Amazonia, overlooking classical ethnographies in Central Brazil, although known to me. I projected a romantic view onto a bellicose Ge-group of Brazil.

The Communal Meeting

The meeting with the village was scheduled for the following morning. I had barely woken up when the chief told me to get ready. The meeting was about to start. I looked around and saw everybody bringing chairs from their homes to the Warrior's House, so I took two chairs and dragged them to the same place. I noticed they were organizing the chairs in a circular form, so I put my two chairs in the circle and sat on one of them. The circular structure seemed completely intuitive since the whole village is projected in a circle, and communal meetings usually take a circular form.

An elderly man came, took a chair, and placed it in the circle's center. He told me in Kayapó language to sit there, but I was unsure if I had understood him properly. The suggestion, however, sounded odd to me, so I asked him to confirm that I had understood correctly, this time with the help of mime. As this was the case, I sat down where he had indicated. Meanwhile, others arrived. Women and children stood behind me, almost outside the Men's House. They were in the liminal space between outside and inside, respecting the tradition of not entering that space officially,²⁰ which is destined only to the Kayapó men. Nevertheless, these women did take part in the meeting in an auditing manner.

A single chair was placed right in front of my chair, two meters away. The chief came and sat on it. I realized that what I thought was a circle was actually a semi-circle. All the men, or "warriors" as they are called, were sitting in a semi-circle formation behind the chief. We were around thirty people. The arrangement of the chairs in that space and the way my body was placed there made me perceive the environment not as a communal meeting but as a confrontation. My solitary body in that semi-circle was defying and literally (con-)fronting the Mebêngôkré warriors. The chairs were the first objects they used –through their positioning– to affect my perception of what was going on.

²⁰ Later, I learned that women *do* frequent the Men's House during meetings concerning that specific village affairs. Moreover, in the past years, there has been a significant increase in the number of women in leadership.

It felt uncomfortable to sit in that position facing the men, and especially to give my back to the women, with whom I mostly wanted to work. At a crucial moment in our meeting, when we talked about conditions for conducting field research, I looked straight ahead and saw a girl far away leaving a house that was just facing my chair, behind the warriors. She walked towards the Warrior's House carrying a shotgun. I thought, "What a danger for such a small child to carry a gun bigger than herself". She gave the gun to one of the men sitting behind the chief. He whispered something in her ear. Then, she brought the shotgun to the chief and left. The chief slowly picked up the shotgun, crossed his legs by placing his left foot on his right knee, and laid the gun on his lap.

At that moment, I felt that the shotgun was misplaced, even though I was the one who did not belong there. There was nothing the Kayapó were proposing that they would actually need a gun to convince me to provide. But there I was, face-to-face with the chief, holding a shotgun with pride and authority. I remained calm and composed and decided not to react. I continued to look the chief in the eyes and never looked directly at the gun. The men looked at me as if they were expecting some reaction from me, and the tension exploded, although no one demonstrated.

The shotgun became a silent object of crisis. No one looked at it, mentioned it, or pointed at it. However, its presence shaped the rest of the meeting, which could have been friendly but instead was hostile and full of tension. What I found and felt was not commensality but predation. The Kayapó showed me that I was an Other, perhaps an enemy, who needed to be pacified. This perception was accompanied by a huge frustration and disappointment with myself for miserably misinterpreting the exchange from the previous night, on which I thought we had already established an amicable relationship.

At the end of the meeting, we all signed a document stating that they agreed to my presence and invited me to conduct research in their village. After that, the environment changed completely, relaxing. Although the meeting was over, the conversation was not. I stayed in the Warrior's House, talking to the ones remaining. The atmosphere became witty, jokes were made, and, at some moments, we laughed together. The shotgun suddenly disappeared without me noticing it.

The Mother's Education

After lunch that same day, the chief's wife –my mother– said, "Let's go to the swidden". From the tone of her voice, I understood this less as an invitation

than an assertion. We walked about one kilometer to the swidden, a slash-and-burn cultivation area. She introduced me to every edible plant we passed and was very proud of having them cultivated herself. I inquired about the names of some plants she did not mention, and to my surprise, she knew them all. At the swidden, we reached an open field. Askingly, I pointed at a single, solitary crop. "This is medicine", she told me, but would not say any other word about it. We kept walking and came to a huge area full of manioc trees. She handed me a machete and told me, "Mëbêngôkre women are strong. We are hardworking women". Then she pulled the manioc out of the ground and threw it to me. "Cut it", she said, "you wanted to see how we work. Now you will know". That sounded fair. I took the machete and started to do what she told me.

She demonstrated that I had cut the manioc in the wrong way and taught me how to do it correctly. Then I was supposed to stock the cut manioc in a basket in order to transport it back to the village. However, she took out all the manioc I had placed in the basket. It was already full, but she believed there was still space for almost double the amount it contained. Again, she showed me how to do it properly, and then we were able to store all the cut manioc in the basket. When we returned to the village, I was all covered with earth. She said, "We are going to bathe now". But again, she intended to make me work in the Mëbêngôkre way. She placed all the dirty dishes in a wheelbarrow and asked me to take it to the river. Later, I learned that for Kayapó women, there is no bathing without performing other (re)productive activities, such as washing clothes, vegetables, and dishes, and mainly, fishing.

When we arrived at the river, not without difficulty from my side, *jerua* smiled at me and said, "*kubenire tôcht*" ("the white woman is strong"). This was the first complement I received from any Kayapó in that village. While we were washing the dishes, she took one pan I had washed and told me, "*punure*" ("this is bad/dirty"). Then she washed it again and showed me how to do it properly. Although I did not doubt my washing expertise, I accepted her explanation and started imitating her way of dishwashing, which she tolerated. I was learning a proper Kayapó bodily technique in the terms described by Mauss: techniques as effective (means to accomplish an aim) and traditional (transmitted across generations).²¹

When we returned to the village, putting the dishes back in their place in her kitchen, I was offered to eat *açaí*. This time, the food was not offered by one of my adoptive parents but by someone else from their family. I finally felt that there was more acceptance from the village towards me, and I intuitively

²¹ Marcel Mauss, "Techniques of the Body," *Economy and Society*, 2, 1 (1975 [1934]), 70–88, at 75.

assumed that this was because I was partaking in their (re)productive activities. Although there was indeed food-sharing, it was not properly speaking a commensal relation. I am not of the same kind as the Mëbêngôkre but a *kubenire* (non-Indigenous woman), as they always remind me. As someone Other, I was not a commensal. I am, however, somehow related to the whole community. I was named by the chief and received the name of his mother. Since the name I was given belongs to his house, it marks me as related to him. Although he does not own me, he owns the relationship with me. Thus, from his and the village's perspective, I had to be familiarized with/in the Kayapó way of life, and this is what *jerua* was doing by teaching me such basic activities as manioc harvesting and dishwashing.

Concluding Thoughts

I was the first anthropologist to conduct research in this village, because it was quite young (seven years since its foundation as of 2021),²² and most researchers choose to stay in the bigger villages. This was possible because I had previously contacted one of the chief's daughters, who suggested I go there. My presence in the village caused a rupture, an interruption of their everyday life, and I have been perceived as an Other, a stranger. While the warriors wanted to frighten this Other, even if it was for humor purposes, the Kayapó also felt a duty to protect this Other, for example, by not letting me bathe unaccompanied.

Accounts of *kuben* held captives for a couple of days and having to deal with firearms in Kayapó villages are not isolated cases. I had been informed by FUNAI employees about such situations that happened in the past. One year after this event, I told Kayapó people from other villages how I had been received with the shotgun before, and although they were not surprised, they laughed, saying it was unnecessary. The smirk in the corner of the mouth of my interlocutors stunned me. I finally understood an important component that I could not realize before: the Kayapó humor. Those familiar with the literature about the Kayapó are aware of the male performance concerning warfare activities, which, in the Kayapó warrior *ethos*, inescapably includes frightening an enemy.

²² This village is composed by some families who decided to leave the larger village Mojkarakô, which in turn was formed by families who left A'Úkre village, which derives from Kubenkranej, the "grandmother" or "mother" of the villages, as they call it. Schisms and separation of villages is a relatively common practice between the Kayapó, although it has significantly increased in the past decade.

Therefore, “taking the natives seriously” is important,²³ especially in the sense of acknowledging conceptual implications of native thought, but we have to be cautious not to take it too seriously in the literal sense,²⁴ or we run the risk of missing out on important aspects of their sociality. The Kayapó, for instance, are not literal-minded. Their intention was never to shoot me. Instead, they played it with humor. The fun was precisely in frightening this *kubenire* in their territory. Keeping it tense was part of the warrior performance. As I will argue below, it was neither their only nor main intention, though. Let me remind the reader that it was not all confrontation, as described above. They also offered hospitality. The way they dealt with a foreign Other was not extraordinary at all. I argue that they faced the situation in a proper Kayapó way.

They articulated two procedures to deal with my presence: using the semantics of confrontation, in which the warriors played an important role, and using the semantics of care and nurture, in which the figure of my adoptive mother was essential since nurturing practices in the process of familiarizing are normally a female endeavor. Thus, in the first moment, they offered me the habitual predatory manner of dealing with alterity. I was submitted to a kind of relation similar to the one they used to establish with the enemy in a not-too-distant past. Although Kayapó often adopted infants from other ethnic groups, being Indigenous or non-Indigenous, adults were likely to be killed. Clearly, this is not what happens nowadays when they encounter an enemy or Other. This is why they established relations with me that are only *similar* to those they established with Others in the past and not the *same*. Thus, in order for this collaboration between the village and me to work out, at some point, I went from a possible Other-enemy to a possible Other-child. Yet, before passing from one moment to the other, some requirements were necessary. First, I had to be pacified. But how have they made it effective?

The shotgun played a central, but not exclusive role. Verswijver writes that “these [Kayapó] Indians, out of fear for men with firearms, left their traditional habitat along the Tocantins River and fled to the west. Through the acquisition of firearms, the [Kayapó] were able to overcome their initial military disadvantage in relation to the local Brazilians: they were able to match them on equal

²³ Echoing Eduardo Viveiros de Castro, “The Relative Native,” in *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, ed. idem. (Chicago, 2015), 3–38.

²⁴ That notion partially resonates with Willerslev, when he argues that it is not because they joke, that Yakaghir hunters are questioning the existence of spirits. Instead, what they show by joking is that “they do not take the authority of the spirits as seriously as they usually say”. Rane Willerslev, “Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?,” *Religion and Society*, 4, 1 (2013), 41–57, at 54.

terms”.²⁵ Firearms affected Kayapó contact with the *kuben* since its beginning. They attacked farmers to get firearms, appropriating them from the *kuben*, such arms became a materialization of the warrior *ethos* and resistance against Brazilians. It was almost caricatural that they faced me with a shotgun in our first meeting.

I argue that the presence of the shotgun, specifically the *holding* of it and its materiality in the negotiation, was intended to cause a specific kind of affection in me. What for me was an object of crisis, for them was an object of pacification. It was not meant to be triggered, but to trigger me. To affect me. Although I already knew I was subject to their rules by entering Indigenous territory, they wanted me to feel, to experience it, to make it an embodied knowledge. How could the Kayapó know that the shotgun would make me feel that way? Most likely based on previous interactions with *kubenires*, since school teachers and health care employees, who live with the Kayapó most part of the year, are non-Indigenous women. Moreover, they are familiar with anthropologists and researchers in the neighboring villages. In the last decades of intensive and permanent contact, they learned about the affects of the *kuben*. Affect, in this sense, is in no way attached to an individual subject, since affects are not only, but also, socially enacted. They know how generally a *kuben* reacts and is affected by certain situations. This is how they thought to know what and how I would feel.

The chief holding the shotgun evokes too symmetrically Bruno Latour's essay *On Technical Mediation*, where he emphasizes that when a man is holding a gun, a *translation* is happening. Such a translation is “the creation of a link that did not exist before and that to some degree modifies two elements or agents”.²⁶ In other words, a shotgun lying on the floor is not the same as a shotgun lying in the chief's hand, to the same extent that the chief is not the same when holding a gun. They become *actants*, being an actant “the one who makes another one to make”.²⁷ The shotgun in itself was just a means, but the effectiveness of the act of preying and then pacifying the Other came through an ‘affective object’ held by a man, not simply a shotgun. Because it was an actant object held by another actant, it could also be an ‘affective object’, an object that affects. The affection generated by it depended on this holding, on this bodily performance. The pacification relied on the effects such an affective object provoked in the Other. Although the shotgun seemed unnecessary to me at that moment, it was

²⁵ Verswijver, *The club-fighters of the Amazon*, 152.

²⁶ Bruno Latour, “On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy,” *Common Knowledge* 3, 2(1994), 29–64, at 32.

²⁷ Lucia Santaella and Tarcísio Cardoso, “The baffling concept of technical mediation in Bruno Latour,” *Matrizes* 9, 1 (2015), 167–185, at 170.

necessary for them because it fulfilled its role as an object capable of affecting the Other. In this setting, however, the quality of being affective came to be by a mediation between two different actants. Human and object mediation, then, worked together in the fabrication of the affective object.

It was no coincidence that the object chosen to affect the Other was a shotgun instead of, for example, a club. Club fights were common in solving issues among Kayapó members of the village. Clubs were also used to attack other Indigenous groups, especially before more frequent contact with the *kuben*. However, I was not an ordinary Other. I was a *kubenire*, and after having to flee from their traditional territory in the Brazilian Savannah, the Kayapó learned that the way to face such an extraordinary kind of enemy is through firearms. Therefore, the shotgun was chosen precisely because of its capacity to affect such a kind of Other, while clubs had proved to be ineffective in this kind of situation in Kayapó collective memory. As an affective object, the shotgun revealed itself as the actor that could not be absent, yet its presence was never mentioned or indicated during the meeting. This silence was part of the setting, together with the position of chairs, orchestrated to deal with such Other in the way it had to be done: she had to be pacified through affection.

During the other half of the day, a different process characteristic of dealing with alterity took place: familiarization. This process is never complete and the brief experience described above grasps only some preliminary steps towards familiarization. Even so, this lived experience can contribute to the concept with some questions: By which means have I experienced familiarization? How does familiarization operate in the transformation of the Other in one of a (acceptable) kind?

In Amerindian perceptions of the world, a division like the one between the Self and the body makes no sense. Transforming a body entails a change of perspective.²⁸ In this sense, my body was the primordial means to experience familiarization. It was not, however, a static body. Familiarization was operated through my body-in-motion and the effects this body-in-motion can produce in the world. I argue that making the Other familiar entails a transformation of the Otherness through the transformation of the Other's body and, beyond that, the effects this body can produce. It has to be an effective body, one that can generate means of reproducing the community. As I hope to have demonstrated, the "political economy of control" presupposes a political control of the body and is imperative in understanding how the Kayapó deal with alterity.

²⁸ Tânia Stolze Lima, "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi," *Mana* 2, 2 (1996), 21–47; Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia* (São Paulo, 2017).

Partaking in productive activities in the proper Kayapó way brought me to the concept of ‘embodied familiarization’, which I am still developing further. It entails a process of “making kin out of others”, as stated by Vilaça,²⁹ which is always articulated with a transforming body, one that is transformed by an embodiment of indigenous culture and that is at the same time a body that transforms the world around it and reproduces the community. In other words, embodied familiarization articulates both embodiment and exbodiment –through affection of the world by the body-in-motion– in the transformative process of making the Other part of the kin.

²⁹ Aparecida Vilaça, “Making kin out of others in Amazonia,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 2 (2002), 347–365.

Risky corporeality in crises. People and objects in trans-corporeal entanglement

Stefan Schreiber

Zusammenfassung

Krisen und Katastrophen, aber auch alltägliche Stress- oder Ausnahmesituationen stellen Herausforderungen für soziale Gefüge dar. Dabei, so die übliche Sicht, werden gerade jene Objekte untauglich, die bisher zu einer Aufrechterhaltung menschlicher Routinen und Praktiken gedient haben. Objekte sind in dieser Perspektive lediglich Werkzeuge, Ressourcen, Hilfsmittel oder Medien. Menschen werden dagegen als Ziel oder Opfer von Krisen wahrgenommen. Zugleich können sie diese auslösen, wahrnehmen, deuten und bewältigen. Sie kreieren neue Handlungsweisen mit Objekten, um Krisen zu überwinden oder sich ihnen zu entziehen. Diesen deutlich unterschiedlichen Konzeptionen von Objekten und Menschen möchte ich eine alternative Perspektive entgegensetzen um die jeweils inhärenten Essentialisierungen zu vermeiden. Dazu rücke ich relationale, ko-existente Formen der Verflechtung und Dynamik von menschlichen und Objektkörpern ins Zentrum. Ausgangspunkt ist das Konzept der ‚Transkorporalität‘, das den Blick für die Überschneidungen, Austauschprozesse und wechselseitigen Durchdringungen von ko-existenten Körpern und Umwelten öffnet. Dadurch kann die Verbindung von riskanten Körperlichkeiten und Krisen mit einer neuen Perspektive auf ihre Natur-Kultur-Verflechtungen, Mikroökologien und symbiogenetischen Prozesse hin thematisiert werden.

Crises and challenges

Exceptional circumstances, crises, and catastrophes as well as daily stress create challenges for social assemblages. In such situations, not only common routines and strategies, but also the established co-existence between objects and people threaten to fail. Hence, this co-existence between people and objects wavers in a risky state of uncertainty, which makes it possible to identify and question which constellations and relations of this co-existence are or could become significant. At the same time, such challenges trigger changes in hitherto successful constellations of social assemblages in order to cope with states of uncertainty.

Like other humanities, archaeological disciplines also study such human-object relations in their respective dependencies and risky changes.¹ With their emphasis on materiality, they bring a special competence to the discussion. Just like other cultural studies, archaeological disciplines investigate the meaningfulness and significance of material ways of being.² What they add, however, is the focus on materiality as material, its formation and composition, as well as the associated forms and uses.³

At the same time, materiality tends to be essentialized in many archaeological studies of material culture, being conceptualized as a property of objects that they inherently own. Thus, objects, no matter how artificially made, are conceived as components of the natural, inanimate world. According to the traditional view, objects can be perceived as significant in crisis situations and can be used to cope with them. Objects thus become tools, resources, auxiliary means, or media. They either “serve” to maintain existing routines or to cope with crises.

The role of people in extraordinary situations, however, is conceptualized significantly different. They are seen as targets or victims of crises, but also they can trigger, perceive, interpret, and cope with them. Thus, they prove to be vulnerable and/or resilient to crises. In this understanding, people create modes of action *with* objects in order to overcome crises or to escape them. Again, this is based on essentialist grounds, because the abilities to do so are solely attributed to humans and studied as anthropological, medical, biological, or psychological phenomena. These human-object relations, sketched only very roughly, can be understood as instrumental, in which only humans are actors who suffer and cope with crises by using objects. Whether such an instrumental relationship, which has been produced by our Western logic, applies equally in all times and spaces, however, may be questioned. Therefore, an archaeological thematization of objects of crisis (such as prostheses, medicine, plague masks, glasses, but also irrigation systems, dams, and actually any form of tool, to mention a few) should always be accompanied by a critique of this instrumental relationship.

Instead of thematizing of objects and people in crises as distinct from each other, I would like to cause a conceptual crisis of objects and people in order to

¹ Philipp W. Stockhammer, “Von der Postmoderne zum Practice Turn: Für ein neues Verständnis des Mensch-Ding-Verhältnisses in der Archäologie,” *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 52/2 (2011), 188–214; Ian Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things* (Malden, MA, 2012).

² Cf. e.g. Bjørnar, Olsen, Michael Shanks, Timothy Webmoor and Christopher L. Witmore, *Archaeology: The Discipline of Things* (Berkeley et al., 2012).

³ Cf. e.g. Andy Jones, “Archaeometry and Materiality: Material-Based Analysis in Theory and Practice,” *Archaeometry*, 46 (2004), 327–338.

make the fluid constellations of the human-nonhuman, also with regard to corporeality, narratable, as requested in the Call for Papers for this conference. This perspective may serve as a starting point for future archaeological explorations of human-object relations in crisis situations.

For this purpose, I focus on relational, co-existent forms of entanglements and dynamics of the bodies of humans and objects. A point of departure is the concept of “trans-corporeality”,⁴ which opens the view for the intersections, exchange processes, and the mutual interpenetration of co-existent bodies and environments. This allows for nature-culture entanglements, micro-ecologies, and symbiogenetic processes to be addressed in order to look at corporealities and crises from a new perspective. Human and non-human bodies are not separated in this view, but instead understood as relationally and trans-corporeally connected. Two shifts in perspective are relevant to such a conceptualization: the decentralization of the (human) subject and New Materialism(s).

Decentered subjectivity

In post-structuralism⁵ and gender studies⁶, a decentralization of the subject took place since the 1980s. Subjects are no longer understood as naturally autonomous and free human beings as they had been since the age of humanism and the Enlightenment. Instead, they are constantly subjectified through performative and repeated practices.⁷ Or, as sociologists Thomas Alkemeyer and Ulrich Bröckling emphasize:

Subjects are characterized by the fact that they act and that agency is attributed to them. They relate reflexively to themselves and their environment, they understand themselves as entities and they are also perceived as

⁴ Stacy Alaimo, “Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature,” in *Material Feminisms*, ed. Stacy Alaimo and Susan Hekman (Bloomington/Indianapolis, 2008), 237–264; eadem, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington/Indianapolis, 2010).

⁵ Michel Foucault, *The Will to Knowledge*, 4th ed. (London, 1998 [1976]); Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (London, 1987 [Minneapolis, 1980]).

⁶ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington, 1989); Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York, 1990); eadem, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (New York, 2011 [Abingdon, 1993]; Donna J. Haraway, “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s,” in *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson (New York, 1990), 190–233; Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York, 1994).

⁷ Butler, *Bodies that Matter*, 72.

entities by their environment. Subjects can be addressed, they have a name and a biography, they possess a bodily-corporeal materiality and develop a specific habitus. At the same time, subjects are neither transcendental source points of all experience nor autonomous creators of themselves. One is not a subject, one is made one, and one must make oneself one. In this sense, subjects are effects of practices of subjectivation.⁸

Through practices of subjectivation, on the one hand, some people were and are denied their subject character or subject positions and they are excluded from hegemonic collectives as subalterns.⁹ This kind of (im)possible subjectivation is always produced socially. Every social assemblage creates its own subjects, every collective of subjects creates their distinct social constellations. Thus, subjects are historically specific products and “material-semiotic generative nodes”¹⁰, that is, they simultaneously generate possible subject positions while preventing others. In this way, subjects also become generative nodes of crises and exceptional events. The different types of subjectivation thus are decisive for what can be perceived and experienced as a crisis in the first place. At the same time, they determine which specific relations subjects can enter into in order to position themselves in the face of crises.

However, subjects are not necessarily individuals, but can take entirely different forms. Ethnology in particular emphasized that people are not understood as autonomous, inseparable, and holistic individuals in all cultural groups. Relating these insights to archaeology, we should not only mention but accept them, and consider how to integrate them into our research. First of all, ethnology points to the existence of different animistic, totemistic, naturalistic, and analogistic cosmologies or ontologies,¹¹ each of which draws the boundaries between the categories of “human” and “nature” differently. Moreover, using Amazonian groups as an example, Eduardo Viveiros de Castro argues that individuals are by no means limited to the human species. Rather, animals and other beings also see themselves as humans, whereas they perceive us as animals. Hence,

⁸ Thomas Alkemeyer and Ulrich Bröckling, “Jenseits des Individuums: Zur Subjektivierung kollektiver Subjekte. Ein Forschungsprogramm,” in *Jenseits der Person: Zur Subjektivierung von Kollektiven*, ed. Thomas Alkemeyer, Ulrich Bröckling and Tobias Peter (Bielefeld, 2018), 17–31, at 17; translation by the author.

⁹ Cf. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak? Revised Edition, from the ‘History’ Chapter of Critique of Postcolonial Reason,” in *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, ed. Rosalind C. Morris (New York, 2010), 21–80.

¹⁰ Donna J. Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies*, 14/3 (1988), 575–599, at 595.

¹¹ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture* (Chicago/London, 2013); Eduardo Viveiros de Castro, “Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate,” *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33/1 (2015), 2–17.

what counts as an individual is not a question of species, but of perspective.¹² Furthermore, ethnology points out that in other cultural groups the community as a collective subject is clearly more significant, thus unmasking individualism – which is often declared a universal or anthropological constant – as a modern Western construct. Therefore, even subjects previously regarded as individuals are actually pluralities, identities in the plural, or decentered “multiplicities,” as Gilles Deleuze and Félix Guattari describe it.¹³

Thus, the conceptualization of individuals as stable, inseparable entities represents a contemporary and historically specific way of looking at the *anthropos*. Ethnologist Marilyn Strathern, for instance, developed the concept of the “dividual” using Melanesia as an example. In contrast to the Western Christian understanding of an autonomous, inseparable person, she elaborated that there are other, non-Western understandings of persons that are relational and distributed.¹⁴ Similarly, recent developments in digital and biomedical science point to the fact that subjects are now fragmented, that is, they can occur not only decentered but also wholly dispersed, and their composition does not need to be tied to individual bodies.¹⁵

The fragmentation and composition of subjects becomes particularly clear when one asks about their agency. Early approaches to science and technology studies have already (and rightly so) emphasized the distributed nature of agency among human and non-human beings.¹⁶ Andrew Pickering’s emphasis on the “mangle of practice” and Bruno Latour’s conception of actor-networks or actants are particularly noteworthy here.¹⁷ Significantly, the critique of agency is mainly based on the transfer of modes of action previously reserved for humans to non-human actors, without noting that the categorical distinction itself was questioned in actor-network theory, and the actors/actants themselves are already considered hybrids.

¹² Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Minneapolis, 2014).

¹³ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 4–9.

¹⁴ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. (Berkeley, 1988); cf. Karl Smith, “From Dividual and Individual Selves to Porous Subjects,” *The Australian Journal of Anthropology*, 23 (2012), 50–64.

¹⁵ I.e. Michaela Ott, *Dividuationen. Theorien der Teilhabe* (Berlin, 2015).

¹⁶ Cf. Werner Rammert and Ingo Schulz-Schaeffer, eds., *Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik* (Frankfurt a. M., 2002); for archaeology, see Stefan Schreiber, „Die Praxis der Materialität: Zur Kontroverse nicht-menschlicher Handlungsfähigkeit (nicht nur) in den Archäologien,” in *Sociality – Materiality – Practice: Sozialität – Materialität – Praxis*, ed. Tobias L. Kienlin and Richard Bußmann (Bonn, 2022), 337–374.

¹⁷ Andrew Pickering, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science* (Chicago/London, 1995); Bruno Latour, “On Actor-Network Theory: A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications,” *Soziale Welt*, 47/4 (1996), 369–381, at 373.

Material-discursive modes of production of more-than-human bodies

Processes of subjectivation and the distribution of action indicate a conceptual change that also has an effect on corporeality. This is marked by the New Materialism(s) or Material Turn which revolutionizes the understanding of material(ity).¹⁸ There is no longer an essential, passive material, from which dead and living bodies are composed. With a focus on New Materialism(s), the notion of vitality and life as the dynamics of transitions encompasses all entities. Materiality is no longer seen as something transformed by actors. Rather, it is conceived as active and self-transforming:¹⁹

The dynamics of intra-activity entail matter as an active ‘agent’ in its ongoing materialization. Or rather, *matter is a dynamic intra-active becoming that is implicated and enfolded in its iterative becoming. Matter(ing) is a dynamic articulation/configuration of the world.*²⁰

This intra-active becoming of matter is not to be confused with human activity or sociological concepts of action or practice. In the work of Karen Barad,²¹ an influential science-theorist for New Materialism(s), “intra-acting”²² is not anthropocentrically bound to a human actor but encompasses all actions, effects, affects, and practices of “agencies”²³ that only become entities or things *in their intra-activity*. Intra-activity is being active (*Tätigsein*), in contrast to an activity (*Tätigkeit*); thus, intra-activity is “posthumanist performativity”.²⁴ Accordingly, being active or intra-active does not infer an intentional or at least reflective capacity exclusively limited to humans but rather the causing of change in general. Posthumanist performativity is always material and discursive simultaneously; only in the joint context of these modes of production can it be understood

¹⁸ Diana Coole and Samantha Frost, eds., *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham/London, 2010); Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies* (Ann Arbor, 2012).

¹⁹ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham/London, 2007); Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, 2010).

²⁰ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 151, emphasis in original.

²¹ Barad, *Meeting the Universe Halfway*; cf. Katharina Hoppe and Thomas Lemke, “Die Macht der Materie: Grundlagen und Grenzen des Agentiellen Realismus von Karen Barad,” *Soziale Welt*, 66 (2015), 261–279; eadem and idem, *Neue Materialismen zur Einführung* (Hamburg, 2021), 59–79.

²² Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter,” *Signs*, 28/3 (2003), 801–831, at 815.

²³ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 139.

²⁴ Barad, “Posthumanist Performativity”.

as material-discursive practices. The material-discursive practices draw ontic and semantic boundaries, thereby driving a performative process of materialization. In a posthumanist and post-anthropocentric departure from Foucault and Butler, Barad does not only mean human materializations and discourses when speaking of the “material” and the “discursive”. Instead, the “material” and the “discursive” are modes of production in which the world constantly continues to (re)configure itself. They are not opposites but merely two poles of a post-humanist performativity through which all entities (human, non-human, and more-than-human) come into this world. For Barad, therefore, matter emerges discursively just like discourses are always materialized.

Consequently, all entities are in an unfinished process of becoming. In the sense of New Materialism(s), stagnant, stable, and segregated figurations such as object, artefact, item, etc. are unsuitable modes of conceptualization. Rather, they precisely constitute “things”²⁵ or assemblages/*agencements*²⁶ that are in constant becoming and reshaping. These assemblages are physical but no “organismic” totalities²⁷ – rather, they are constant processes of transformation, *matter-in-becoming*. They are bodies in multiple interlocking forms of realization.²⁸ Assemblages – and not only those with human components – always are in constant processes of entanglement, interweaving, merging, and dissolving. Through this extension, being exceptionally human is understood as only *one* possibility of the formation of corporeality. Corporeality thus does not refer exclusively to human bodies; instead, corporeality is to be understood as a mode of existence in the world. This mode, however, is constantly remodelled, embedded, expanded, transformed, and connected:

What constitutes an apparatus of bodily production cannot be known in advance of engaging in the always messy projects of description, narration, intervention, inhabiting, conversing, exchanging, and building.²⁹

²⁵ From the Old Germanic *Þing*; cf. Bruno Latour, “Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern,” *Critical Inquiry*, 30 (2004), 225–248.

²⁶ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*; Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (London/New York, 2006); idem, *Assemblage Theory* (Edinburgh, 2016); Bennett, *Vibrant Matter*; cf. on the term John Phillips, “Agencement/Assemblage,” *Theory, Culture & Society*, 23 (2006), 108–109.

²⁷ DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 8–25.

²⁸ Cf. Annemarie Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham/London, 2002).

²⁹ Donna J. Haraway, “A Game of Cat’s Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies,” *Configurations*, 2/1 (1994), 59–71, at 62.

Trans-corporeality as the entanglement of a more-than-human world

In archaeology, the study of subjectivation practices, corporeality, and the study of fluid and changing materialities have, in my view, significant gaps. Where subjectivation and the study of corporeality relate primarily to humans, New Materialism(s) has/have so far missed the boat on material assemblages or corporeal assemblages with human components.³⁰ Here, the modern boundary drawn between nature and culture or nature and *anthropos* has an effect.

If, however, subjects are effects of practices of subjectivation that are material and discursive, and bodies are also effects of material-discursive practices, then the unity of both subject and human bodies can no longer be the starting point but the aim of archaeological inquiry. For, as Barad writes for human bodies:

Human bodies and human subjects do not preexist as such; nor are they mere end products. Humans are neither pure cause nor pure effect but part of the world in its open-ended becoming. [...] *All bodies, not merely 'human' bodies, come to matter through the world's iterative intra-activity – its performativity.* This is true not only of the surface or contours of the body but also of the body in the fullness of its physicality, including the very 'atoms' of its being. Bodies are not objects with inherent boundaries and properties; they are material-discursive phenomena. 'Human' bodies are not inherently different from 'nonhuman' ones. What constitutes the human (and the nonhuman) is not a fixed or pre-given notion, but neither is it a free-floating ideality.³¹

This *becoming* follows posthumanist conceptions of *rhizomatic becoming* in Deleuze and Guattari as well as the *becoming-more-than-human* of the nomadic or transversal subject in Rosi Braidotti or the mutual, symbiogenetic *becoming-with* in Donna J. Haraway's work.³² Thus, it is precisely not a matter of considering only differentiation as a demarcation between living beings, bodies and environment, nature and society. In my view, what is worth investigating is, the entanglement and intertwining, indeed the relationalization of different living

³⁰ Cf. Hoppe and Lemke, *Neue Materialismen zur Einführung*.

³¹ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 150, 152–153, emphasis in original.

³² Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*; Braidotti, *Nomadic Subjects*; eadem, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Malden, MA, 2002); eadem, *The Posthuman* (Cambridge/Malden, MA, 2013); Donna J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago, 2003); eadem, *When Species Meet*. Posthumanities 3 (Minneapolis/London, 2008); eadem, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham/London, 2016).

and nonliving entities,³³ for all beings “do not preexist their relatings. [...] The world is a knot in motion. [...] There are no pre-constituted subjects and objects, and no single sources, unitary actors, or final ends.”³⁴

Becoming is not just an interaction of existing bodies, as in the widespread previous concepts of corporeality, but an intra-action. Their relation exists before the intra-acting bodies. A closure of becoming in the sense of a process, in which at the end a result – the *anthropos* or an object – stands, can therefore not be purposeful. Rather, it is necessary to take the reciprocal individuation and corporeality processes into consideration. For subject bodies are not essentialist containers, but trans-individual and trans-corporeal generative nodes, in and from which something new is constantly emerging. Or as Latour put it:

The expression ‘anthropomorphic’ considerably underestimates our humanity. We should be talking about morphism. Morphism is the place where technomorphisms, zoomorphisms, phusimorphisms, ideomorphisms, theomorphisms, sociomorphisms, psychomorphisms, all come together. Their alliances and their exchanges, taken together, are what define the *anthropos*.³⁵

In my opinion, the concept of trans-corporeality according to feminist theorist and Anglist Stacy Alaimo lends itself to the investigation of these intra-active boundary drawings and the alliances forged by the most diverse entities in the formation process of bodies.³⁶ Alaimo developed her concept as a critique of the oblivion concerning materiality and body exhibited in previous feminist approaches to social constructivism. To this end, she used early trans-corporeal figures such as the cyborg,³⁷ the emergence of Material Feminisms,³⁸ and conceptions of Feminist Ecocriticism or Material Feminist Environmentalism.³⁹

³³ Cf. Andreas Folkers and Katharina Hoppe, „Von der Modernisierung zur Ökologisierung: Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway,” in *Soziologien Des Lebens: Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, ed. Heike Delitz, Frithjof Nungesser and Robert Seyfert (Bielefeld, 2018), 137–164.

³⁴ Haraway, *The Companion Species Manifesto*, 6.

³⁵ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA, 1993).

³⁶ Alaimo, “Trans-Corporeal Feminisms”; eadem, *Bodily Natures*; eadem, “Trans-Corporeality,” in *Posthuman Glossary*, ed. Rosi Braidotti and Maria Hlavajova, 435–438 (London et al., 2018).

³⁷ Haraway, “A Manifesto for Cyborgs”.

³⁸ Braidotti, *Nomadic Subjects*; eadem, *Metamorphoses*; Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (London/New York, 1996); Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington/Indianapolis, 1994); eadem, *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* (Crows Nest, 2004); eadem, *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Crows Nest, 2005); Stacy Alaimo and Susan Hekman, eds., *Material Feminisms* (Bloomington/Indianapolis, 2008).

³⁹ Greta Gaard, ed., *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (Philadelphia, 1993); eadem, “Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism,” *Feminist Formations*, 23/2 (2011), 25–53; Barad, *Meeting the Universe Halfway*;

Her aim is to make the boundaries between nature and culture, or the environment and humans, questionable to the extent that they can be understood in an ecological coexistence of diverse bodies in interpenetration.⁴⁰ The sex-gender divide in particular – as productive as it was initially – perpetuates the nature-culture dichotomy.⁴¹ This, she argues, leads to a paradoxical abiological understanding of the body in post-structuralist feminist research, “its social, cultural, experiential, or psychical construction having been posited against or beyond any putative biological claims”.⁴² In contrast, Feminist Ecocriticism in particular offers a perspective without the prior classification into gender and sex, while not reducing human beings to a neutral position. Rather, it sheds light on the complex interrelationships of gender, sexuality, ecology, and ideology that have implications beyond corporeality.⁴³ For Alaimo, the concept of “trans-corporeality” is:

[...] the timespace where human corporeality, in all its material fleshiness, is inseparable from ‘nature’ and ‘environment’. Trans-corporeality, as a theoretical site, is a place where corporeal theories and environmental theories meet and mingle in productive ways. Furthermore, the movement across human corporeality and nonhuman nature necessitates rich, complex modes of analysis that travel through the entangled territories of material and discursive, natural and cultural, biological and textual.⁴⁴

Alaimo is not concerned with merely emphasizing that human bodies and their environments are inextricably and inescapably linked. Instead, she points to the unpredictable and intertwined shared practices that she borrows from Barad’s notion of intra-action. For it is in material-discursive intra-actions that both biological bodies and their respective environments are formed. Trans-corporeality, therefore, does not mean the encounter of pre-existing bodies, but creates an intra-active contact zone in which human corporeality and a more-than-human world are constantly reconfigured in their encounter and thereby brought into the world.⁴⁵

Coole and Frost, *New Materialisms*; Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large* (Durham/London, 2011).

⁴⁰ Cf. also Stacy Alaimo, *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space* (Ithaca, 2000); eadem, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times* (Minneapolis/London, 2016).

⁴¹ Cf. Dolphijn and van der Tuin, *New Materialism*, 137–157.

⁴² Elizabeth A. Wilson, *Neural Geographies: Feminism and the Microstructure of Cognition* (New York, 1998); cf. Alaimo, *Bodily Natures*, 3.

⁴³ Serpil Oppermann, “Feminist Ecocriticism: The New Ecofeminist Settlement,” *Feminismo/s*, 22 (2013), 65–88, at 69.

⁴⁴ Alaimo, “Trans-Corporeal Feminisms,” 238.

⁴⁵ Eadem, *Bodily Natures*, 2; cf. Barad, *Meeting the Universe Halfway*.

Unlike Haraway's technicist cyborgs and the material flows⁴⁶ of New Materialism(s), however, Alaimo's point of departure is not the (over)emphasis on the material world but precisely on biological, human corporeality and its exchange with the surrounding world:

Trans-corporeality means that all creatures, as embodied beings, are intermeshed with the dynamic, material world, which crosses through them, transforms them, and is transformed by them. While trans-corporeality as an ontology does not exclude any living creature, it does begin with the human, in order – paradoxically perhaps – to disrupt Western human exceptionalism.⁴⁷

By focusing on cross-bodily movements and encounters, reference is made to the interrelationships and connections between human corporeality and the more-than-human world. Thus, Alaimo uses the prefix “trans-“ to open an epistemological space of thought that highlights the movement of bodies as the often unpredictable and unwanted being active of human bodies, nonhuman beings, ecological systems, chemical agents, and other actors.⁴⁸

Nevertheless, Alaimo does not simplify her argument to assume a flat ontology or a mystical, spiritual, phenomenological, or existential notion of an “everything is connected” or “everything flows” kind of logic. Rather, she is concerned with a radical rethinking of previous ontologies, epistemologies, and ethics. With her perspective, she aims to bring together “science, science studies, citizen science, feminist theory, environmental theories, critical race studies, disability studies, literature, art and everyday activism”.⁴⁹ In doing so, Alaimo also connects the natural science and humanities science traditions of social constructivism and realism.

Conclusion: body of the crisis – crisis of the body

Thus, in the concept of trans-corporeality, different transdisciplinary perspectives are combined.

What are some of the routes from human corporeality to the flesh of the other-than-human and back again? How are both terms transformed by the

⁴⁶ Bennett, *Vibrant Matter*.

⁴⁷ Alaimo, “Trans-Corporeality,” 435.

⁴⁸ Eadem, “Trans-Corporeal Feminisms,” 238.

⁴⁹ Eadem, “Trans-Corporeality,” 437.

recognition of their interconnection? What ethical or political positions emerge from the movement across human and more-than-human flesh?⁵⁰

One of the recognitions of their interconnection is that bodies of crisis are always also crises of bodies because trans-corporeal interconnections are always risky in that they can (and must) change unpredictably. At the same time, these changes are only conditionally reversible; they therefore resemble Latour's "risky intermediary pathway".⁵¹ Whether these bodies are human or more-than-human matters for consideration and description only insofar as the description itself determines which are conceived as active and which as passive. The decision that we perceive object bodies as passive and subject bodies as active participants in crises says more about our understanding of the bodies than the crises themselves. For it is in the distinction that we decide how crises and extraordinary situations are experienced and managed. Therefore, in my opinion, it is immensely important to understand crises as relational processes of risky trans-corporeality in order to understand the fluid human-nonhuman constellations as outlined in the beginning. To do so, however, great efforts must be invested to no longer understand bodies as merely natural surfaces or raw materials for cultural inscriptions and attributions of meaning.

Acknowledgements

This contribution stems from reflections on the conference "Objekte der Krise – Krise der Objekte", which I unfortunately could not attend due to health reasons. I would like to thank the BMBF joint project SiSi and especially Naomi Rattunde for the invitation to contribute my thoughts to the present volume nonetheless. In substantial parts, the present article draws on an article that I have co-authored with Sophie-Marie Rotermund.⁵² Therefore, my thanks go to her. The article was written in the context of the top-level research area "40,000 Years of Human Challenges. Perception, Conceptualization and Coping" at Johannes Gutenberg University Mainz. I also thank Lea Rees, who helped me with the translation.

⁵⁰ Eadem, "Trans-Corporeal Feminisms," 253.

⁵¹ Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, MA/London, 1999), 40.

⁵² Stefan Schreiber and Sophie-Marie Rotermund, "Transkorporalität in der Archäologie: Subjekt-körper diesseits und jenseits ,des Menschen,'" in *Theorie | Archäologie | Reflexion 1. Kontroversen und Ansätze im deutschsprachigen Diskurs*, ed. Martin Renger, Stefan Schreiber and Alexander Veling (Heidelberg, 2023), 249-291.

DINGKRISEN |
TRANSFORMATIONEN –
DINGE IN DER KRISE

Ñatitas – Perzeption, Praxis und Materialität eines Schädelkultes in Bolivien

Lena Muders

Abstract

The focus of this chapter is on human skulls, which as ñatitas in the urban Andean context of Bolivia have evoked ambivalent perceptions and practices and continue to do so today. The cultural practice surrounding ñatitas connects the dead and the living, bodies, souls, and objects, worlds of religious belief and sensory perception in a web of interdependencies that assists believers in coping with ordinary and extraordinary moments of crisis. By relating my own ethnographic data to ethnographic studies, I aim to shed light on a ritual complex that challenges the demarcation of thing and person, dead and living, body and mind, object and subject. The phenomenon of ñatita has potential beyond the local context as a starting point for scholarly reflections on the materiality of human remains.

Virginia, eine Frau mittleren Alters, gekleidet in Jogginghose und eine dicke Strickjacke, begrüßt mich an der Tür zu ihrer Garage in Alto Llojeta, einem Wohnviertel an den Hängen zwischen La Paz und El Alto. „Wie gut, dass du Blumen mitgebracht hast, meine *ñatitas* hätten schon längst welche bekommen müssen.“ Sie findet zwei Vasen, in die sie die weißen Nelken stellt – beiderseits zweier Vitrinen, die zehn menschliche Schädel unterschiedlicher Größe beherbergen. „Eigentlich sind es elf, aber der Polizist ist gerade beim Nachbarsjungen und hilft ihm mit der Polizeischule.“



Abbildung 1: Ñatitas auf einem Hausaltar, Lena Muders, La Paz 2022.

Sie erzählt mir, wie ihre erste *ñatita*, Berta mit dem schwarzen *bombín* (Filzbowler der urbanen Aymara), zu ihr gelangte. Sie sei mit ihrem Sohn auf dem Friedhof gewesen, als eine Frau sie zu sich rief. Ganz in Schwarz gekleidet mit der Tracht der urbanen Aymara-Frauen habe sie regelrecht geleuchtet, wie sie dort auf dem Boden saß, einen Schädel in einem Pappkarton bei sich. Nie habe sie eine elegantere Frau gesehen.

- Willst du die Berta mitnehmen?
- Nein, wieso denn?
- Sie will mit dir gehen.
- Was?
- Sie will gehen, ich kann mich nicht mehr um sie kümmern, ihr Kerzen hinstellen und Blumen. Man muss sich kümmern wie um eine *wawa*, wie um ein Kind. Bitte, du wirst dich doch um sie kümmern. Ich werde sie besuchen. Kümmerst du dich um sie?

Entgegen der Bedenken ihres Sohnes habe Virginia Berta an sich genommen. Doch die elegante Frau sei nie zu Besuch gekommen. Virginias Mieter beschrieben ihr jedoch bald darauf eine Frau von ebendiesem Aussehen, die auf dem Grundstück herumging und deren Schritte sie im oberen Stockwerk hörten. Auch Virginias Söhne hätten sich vor dieser Frau erschreckt. „Das ist doch die Berta“, sagten die Nachbarn, „die kennen wir doch“. Mehrmals seien sogar weitere unbekannte Gestalten auf dem Grundstück erschienen: fremde *ñatitas*, die von Berta eingeladen worden waren. Berta sei geradezu nervig gewesen, bis Virginia zwei weitere *ñatitas* zu ihrer Gesellschaft erwarb.¹

Ein Freiwilligendienst, ein Auslandsstudium der Ethnologie und die Recherchen für meine Doktorarbeit über andine menschliche Überreste in Museen führten mich zwischen 2011 und 2022 mehrere Male nach La Paz, in die Großstadt in den bolivianischen Hochanden, wo das Höhenklima rau ist und die Braun-, Rot- und Gelbtöne der trockenen Erde mit dem Ziegelrot der Häuser verschwimmen, die die Hänge des Talkessels über gut 1000 Höhenmeter bis auf über 4000 Meter über dem Meeresspiegel empor kriechen und im Westen in die Schwesterstadt El Alto übergehen, welche sich bis zum Horizont der andinen Hochebene ausbreitet. In La Paz prägen kolonialzeitliche, US-amerikanische, asiatische und Aymara-Einflüsse das kulturelle Leben in den Straßen und Häusern. Die *ñatitas* sind mir über die Jahre oft begegnet. Ich habe stets die beeindruckende Präsenz wahrgenommen, die von den geschmückten Schädeln ausging. Wie ich im Folgenden darstellen werde, haben die *ñatitas* auch eine wirkmächtige spirituelle Präsenz und greifen in das Leben ihrer Gläubigen ein. Durch Gespräche mit Praktizierenden konnte ich mehr über die Beziehungen zwischen Lebenden und *ñatitas* erfahren, in deren Verlauf Krisen eine fundamentale Rolle spielen.

Zur Materialität der *Ñatitas*

*Ñatitas*² (zärtliches Diminutiv, sp. *ñato* flache Nase) sind menschliche Schädel, denen Bewusstsein, Intentionalität, Wirkmacht und Charakter zugesprochen werden. Dem bolivianischen Anthropologen Milton Eyzaguirre zufolge symboli-

¹ Interview mit Virginia, 25. März 2022.

² Der Terminus *ñatita* ist heute in La Paz und El Alto gebräuchlich und unter diesem erlangte die Praxis mediale Aufmerksamkeit. Ähnliche Praktiken um menschliche Schädel in Bolivien, wo sie unter anderem auch als *calaveritas*, *calacas*, *gentiles*, *t'uxlu*, *riwutu*, *chullpas* oder *ñasq'o* bezeichnet werden, beschreibt Milton Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos de la muerte: Las Ñatitas de mi vida* (La Paz, 2017). Einen ähnlichen Fall in Cuzco, Peru, beschreibt Catherine J. Allen, *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community* (Washington, D.C., 2008 [1988]), 41–42.

sieren die *ñatitas* die Macht des Todes, das Leben zu regenerieren.³ Er publizierte 2017 die erste umfangreiche ethnografische Forschung zu diesem Thema. Eine Woche nach Allerheiligen findet die *fiesta de las ñatitas* statt, denn der November ist im katholischen und im andinen Jahreszyklus der Monat des Gedenkens an die Toten und markiert zugleich den Beginn der Regenzeit, die Fruchtbarkeit und neues Leben bringt. Der vermeintlich tote Schädel der *ñatita* wird als lebendiges Wesen, als Person verstanden und so bezeichnen sich ihre Besitzer als „*cuidadores*“ (Betreuende), wobei sie das gegenseitige Beschützen und füreinander Sorgen betonen.⁴ Die Lebenden, die sich an *ñatitas* wenden, nennen sich *devotos/-as* (sp. Gläubige, Anhänger, Ergebene).

Ñatitas können sowohl Schädel rezent Verstorbener sein als auch deutlich ältere, präkolumbische Individuen aus archäologischen Kontexten. Meist handelt es sich um blanke Schädel mit Unterkiefern, obwohl sich vereinzelt auch mumifizierte Reste von Haar und Gewebe daran befinden. Erwachsene überwiegen, doch werden auch Kinder- oder Säuglingsschädel als *ñatitas* verstanden. Neben dieser materiellen haben die *ñatitas* auch eine immaterielle Dimension. Für die Gläubigen sind sie in Träumen und Visionen sichtbar und spürbar. Die *ñatita* Mariano etwa wurde mir als hochgewachsener Mann mit mexikanischem Sombrero beschrieben; Rosalinda sei eine *cholita* (ugs. Frau in der Tracht der urbanen Aymara) und Edwin sei aufbrausend und spreche mit dröhnender Stimme.⁵ Unter Gläubigen ist der Begriff „Seele“ (sp. *alma*, *almita*) für die *ñatitas* gebräuchlich. Sie sind mächtige Wesen, die kommunizieren, beschützen und schaden können.

Im Alltag werden den Schädeln verschiedene Objekte beigelegt, die ihre Individualität unterstreichen. Sehr häufig sind dies Kopfbedeckungen. Von gestrickten Wollmützen (Quechua / sp. *chullu*) oder *bombín* über Bergarbeiterhelme und Uniformmützen bis zu Schirmmützen von Sportvereinen scheint alles möglich. Die *ñatitas* bewohnen oft kleine gezimmerte Vitrinen mit einem bestickten Tuch oder Kissen. Diese Kästen können aufwändig verziert und mit dem Namen der *ñatita* versehen sein. Nicht immer handelt es sich hierbei um den Namen der verstorbenen Person. Namen von Heiligen sind keine Seltenheit, doch auch alltägliche Namen wie Juanito oder Edwin sind verbreitet. Von Gläubigen hörte ich häufig die Formulierung, eine *ñatita* sei auf einen Namen „getauft“ worden, den sie im Traum oder in Gedanken offenbart habe. Viele *ñatitas* haben verkohlte

³ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 28.

⁴ María F. Apipilhuasco Miranda, *Ñatitas: Producción, agencia y ritualidad de los cráneos en La Paz, Bolivia* (Doktorarbeit, Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, 2021), 79–80.

⁵ Interview mit Daniel, 3. März 2022.

Zähne und Kieferknochen – Spuren der zahlreichen Zigaretten, die ihnen zwischen die Kiefer geklemmt werden.



Abbildung 2: Ñatita am 8. November, Andrea Tito López, La Paz 2018.

Urbane Ñatitas heute

Bei der *fiesta de las ñatitas* füllen sich die Zufahrtsstraßen, Gänge⁶ und Plätze des Zentralfriedhofs mit Gläubigen, Neugierigen, Tourist:innen, Händler:innen und Musikern – und natürlich Betreuenden mit ihren Schädeln. Es herrscht lärmiges Treiben aus Musik, Tanz, Gesprächen und Gelächter. Entlang der Wege sitzen junge und alte Menschen in Jogginghose, Jeans und Bluse oder in traditioneller Aymara-Kleidung. Manche haben eine einzelne *ñatita* auf einer kleinen Vitrine bei sich stehen, andere über ein Dutzend, die alle einheitliche Kopfbedeckungen tragen. Man sieht Plakate und Standarten mit Schädelmotiven und Namen darauf.

Das Fest zeigt eindrucksvoll die diversen Kontexte, in denen *ñatitas* heute existieren und von denen einige öffentlich und sichtbar, andere privat oder

⁶ Im in Lateinamerika verbreiteten Stil eines Kolumbariums werden die Toten in Grabnischen bestattet, welche eine Nekropolis aus gewaltigen Blöcken und Gängen bilden.

geschlossenen Kreisen von Eingeweihten vorbehalten sind. Einige *paceños* (Bewohner:innen von La Paz) reagierten irritiert, wenn ich von *ñatitas* erzählte, und hatten davon noch nie gehört oder hielten das Exhumieren von Schädeln für unchristlich und unmoralisch. Im Gespräch mit Personen, denen der Kult bekannt ist, scheint jedoch jede:r jemanden zu kennen, der oder die eine *ñatita* zuhause hat.

Virginia erzählte mir, sobald seine Liegezeit auf dem Friedhof verstrichen sei, werde sie ihren verstorbenen Ehemann zu sich holen. Ihre bislang elf *ñatitas* auf dem Altar in der Garage können von den Nachbar:innen jederzeit besucht werden. Virginia verlangt kein Geld dafür, doch man kann bei ihr Kerzen erwerben, die für Bitten an die *ñatitas* verwendet werden. Sie nannte mir eine Adresse nahe der belebten Avenida Buenos Aires, wo sich mir ein weiterer Kontext des *ñatita*-Kultes präsentierte: das Haus von Marta. Durch die offenstehende Haustür dringt der Zigarettengeruch bis auf die Straße und man kann, ohne mit jemandem sprechen zu müssen, zu den gut 40 *ñatitas* gelangen, und auf einer der Bänke in dem dunklen Raum zu verweilen. Wände und Decke sind schwarz vom Ruß der Kerzen, die in mit Wasser gefüllten Suppentellern stehen. Das Knistern und Zischen des ins Wasser tropfenden Wachses klingt unheimlich laut in der greifbaren Stille des Raumes. Jede der *ñatitas* sitzt in seiner eigenen, mit ihrem Namen beschrifteten Vitrine, die sich bis zur Decke stapeln. Der Verkauf von Kerzen, Coca und Zigaretten verschafft Marta ein zuverlässiges Einkommen.

Ähnlich semiöffentlich, jedoch mit beständigerem Publikum, sind sogenannte *hermandades* (Geschwisterschaften), die sich um wenige *ñatitas* formieren. Die *devotos/-as* der *hermandad* Martín Cirilo treffen sich im Haus von Doña Juana und Don Felix, wo für die drei *ñatitas* Mariano, Edwin und Rosalinda ein Raum eingerichtet wurde. Dominiert wird dieser von dem mit Blumen überladenen Altar, auf dem die drei Schädel auf Kissen gebettet stehen und vor dem ein Stuhlkreis Platz findet. Die *hermandad* ist offen für Interessierte, Journalist:innen und Forschende, solange diese den *ñatitas* gebührend Respekt zollen. Wer aber mindestens dreimal dort war, gilt als *devoto/-a*. Die *hermandad* tritt proaktiv in der Öffentlichkeit auf.⁷ Auf der *fiesta* zeigen sie stolz ihre Standarte und sie haben mehrfach mit dem Fachbereich für Anthropologie der staatlichen Universität und mit dem Kulturministerium bei Informationsveranstaltungen zusammengewirkt.

⁷ Naira de la Zerda, „Ñatitas: Ritos para las almas olvidadas“, *La Razón* 22. Februar 2018, <<https://www.la-razon.com/escape/2018/02/22/natitas-ritos-para-las-almas-olvidadas/>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2024.



Abbildung 3: Mariano, Edwin und Rosalinda mit Doña Juana und Don Felix, Lena Muders, La Paz 2019.

Während Mariano, Edwin und Rosalinda das ganze Jahr über verehrt werden, treten andere *ñatitas* nur im November in Erscheinung: Die *almas olvidadas* (deutsch: vergessene Seelen) aus einem Massengrab am hinteren Ende des Zentralfriedhofes werden anlässlich der *fiesta* von den Friedhofswärtern exhumiert, mit Namensschildern versehen und auf mehrstöckigen Bänken entlang der Mauer aufgebahrt, wo Hilfesuchende sie mit Gaben überhäufen. Den Rest des Jahres liegen sie unter dem Rasen unter einem Hinweisschild der Friedhofsverwaltung, welches Opfergaben verbietet.

Schließlich gibt es *ñatitas*, die in Diensten stehen. Sie gehören spirituellen und rituellen Spezialist:innen wie *yatiris* oder *chamankanis* (Aymara), die mit ihrer Hilfe in ihrem Sprechzimmer (sp. *consultorio*) für ihre Kund:innen Zauber wirken, heilen oder Übeltäter ausfindig machen. Eyzaguirre beschreibt dies und berichtet darüber hinaus von *ñatitas* in Polizeirevieren.⁸

⁸ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 146–147.

Kontinuität und Wandel

Die breite mediale Aufmerksamkeit seit den 1990er Jahren erweckt den Eindruck eines modernen Phänomens. Wie Eyzaguirre detailliert nachvollzieht, liegt der kulturellen Praxis jedoch eine lange historische Kontinuität zugrunde. Die Anthropologin Denise Arnold und die Archäologin Christine Hastorf zeichnen die kulturelle Bedeutung von Schädeln in vorkolumbischen archäologischen Kulturen des Andenraumes anhand der Ikonografie auf Textilien und Keramiken nach.⁹ Eyzaguirre betont, dass den kolonialzeitlichen Chronisten Cristóbal de Molina („El cuzqueño“) und Guamán Poma de Ayala zufolge zur Zeit der Herrschaft der Inka ein ganzer Monat (*Aya Marca Raymi*) der Pflege der Beziehungen und Interaktion mit den Verstorbenen gewidmet war, welche der zyklischen Kosmologie zufolge für das Keimen der Samen in der Erde sorgten.¹⁰ Obwohl der Beginn der Regenzeit im November die Fusion mit Allerheiligen und Allerseelen begünstigte, wurden die Exhumierung und die Versorgung der Toten mit Nahrung und Alkohol von der katholischen Kirche nicht geduldet. Die Konzile von Lima (1551, 1567, 1583) verlangten die „Ausrottung der Abgötterei“ (spanisch: *extirpación de idolatrías*). Dass gewisse kulturelle Praktiken dennoch fortgeführt wurden, belegt Eyzaguirre anhand von Berichten Geistlicher sowie durch das Gerichtsurteil gegen eine vermeintliche Hexe im Jahr 1702.¹¹

In Dörfern auf dem Altiplano kann man auch heute in Kirchen und Höhlen Schädelaltäre finden, die an die urbanen *ñatitas* erinnern. Der Altamerikanist Hermann Trimborn beobachtete dies bei seinen Reisen 1955/56 und 1960¹² – sein Informant bezeichnete die Schädel als *perdidos*, Verlorene, die bei der Feldarbeit zutage kämen. Im 20. Jahrhundert hatte sich der *ñatita*-Kult zu einer „klandestinen Religion“ entwickelt.¹³ Die Anthropologin María Fernanda Apipilhuasco zeichnet in ihrer Dissertation den öffentlichen Diskurswandel nach:

Es gibt einen staatlichen Diskurs über die Tradition und Herkunft der *ñatitas*, der seit 2005 vom Thema Kulturerbe durchzogen ist [...]; von 2005 bis 2009 wird von „Totenköpfen“ und dem Fest als „synkretistisch“, „eigenartig“, „makaber“ und „unheimlich“ gesprochen; und seit 2017 werden die *ñatitas*

⁹ Denise Arnold und Christine Hastorf, *Heads of the state: Icons, power, and politics in the ancient and modern Andes* (Walnut Creek, 2008), 22–169.

¹⁰ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 48–52.

¹¹ Ebd., 55–59.

¹² Hermann Trimborn, *Indianer von gestern, heute und morgen: Beobachtungen zum Kulturwandel in den Anden Boliviens* (Braunschweig, 1968), 75.

¹³ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 69–70.

als primär katholisch/synkretistisch, wohl­tätig und Teil des mit Allerheiligen verbundenen Festkalenders von La Paz charakterisiert.¹⁴

Apipilhuasco beschreibt detailliert die Position der katholischen Kirche zum *ñatita*-Kult.¹⁵ Die zunehmende mediale Präsenz der *ñatitas* bewegte das Erzbistum 2006 zu einer öffentlichen Stellungnahme und einem Verbot der katholischen Messe, die jeden 8. November in der Kapelle des Zentralfriedhofs gelesen wurde. Allerdings erklärten sich weiterhin Priester für eine finanzielle Gegenleistung zum Lesen von Messen in privatem Rahmen bereit.¹⁶ 2022 wurde auf der *fiesta* auf einer Bühne im hinteren Teil des Friedhofes wieder eine öffentliche katholische Messe gelesen – auf Bemühungen der *hermandad* Martín Cirilo hin und offenbar mit erzbischöflicher Genehmigung.¹⁷ 2016 fand in La Paz erstmals das internationale Streetart-Festival *Ñatinta*¹⁸ statt, welches alljährlich Kunstschaffende auf den Zentralfriedhof lockt.



Abbildung 4: Streetart auf dem Friedhof, Lena Muders, La Paz 2019.

¹⁴ Apipilhuasco Miranda, „Ñatitas“, 203; alle Zitate aus spanischen Originaltexten wurden von der Autorin übersetzt.

¹⁵ Ebd., 230-232.

¹⁶ Ebd., 230.

¹⁷ Gespräch mit Daniel Pereira via WhatsApp, 9. November 2022.

¹⁸ Perros Suelos, „Arte en el cementerio de La Paz“, <<https://www.perrosuelos.com/natinta/>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023.

Zwei Versuche des Stadtrats von La Paz, die *fiesta de las ñatitas* zum immateriellen Kulturerbe erklären zu lassen, blieben erfolglos. Während die erste Initiative 2005 von der städtischen Abteilung für Immaterielles Kulturerbe ausging, waren 2017 Wissenschaftler:innen und *devotos/-as* der *hermandad* Protagonist:innen der Forderung sowie, Apipilhuasco zufolge, die *ñatitas* selbst.¹⁹ Die Bemühungen wurden nach der politischen Krise in Bolivien 2019, der die COVID-19-Pandemie folgte, nicht weiterverfolgt.

Beziehungen, Kommunikation und Krisen

Viele Betreuende erzählen gern, wie die *ñatita* zu ihnen gefunden hat. Manche haben sie geerbt oder bei der Arbeit auf dem Feld gefunden. Manchmal handelt es sich um den Schädel einer verwandten Person, deren Körper auf dem Friedhof in eine kleinere Grabnische umgebettet²⁰ oder kremiert wurde. Friedhofswärter zeigen sich hier kooperativ.²¹ Weitere Möglichkeiten des Erwerbs einer *ñatita* sind eine Schenkung des Vorbesitzers, der käufliche Erwerb von Friedhofsmitarbeitenden oder Grabraub auf klandestinen Friedhöfen oder in archäologischen Stätten.²² In jedem Falle

wird angenommen, dass die mächtigsten *ñatitas* von Menschen stammen, die gewaltsam gestorben sind. Nach einem schweren Unfall verlässt das *ajayu* [Aymara: Seele, Anmerkung der Autorin] des Verstorbenen den Körper nicht, sondern [...] durchdringt die Knochenreste des toten Körpers, vor allem des Kopfes.²³

Nach der Vorstellung der Gläubigen kommen *ñatitas* aus eigenem Antrieb zu den Lebenden. Der Darstellung der meisten *devotos/-as* zufolge kommunizieren *ñatitas* durch Träume²⁴ und durch das Auslösen von Krisen:

Je mehr Träume eine *ñatita* macht, desto mächtiger ist sie, denn sie ist in der Lage zu kommunizieren. Je mehr sie bei ihren Anhängern präsent ist, indem sie deren Probleme löst und sogar einige Krisen verursacht, desto

¹⁹ Apipilhuasco Miranda, „Ñatitas“, 214–232.

²⁰ Decreto Municipal No. 033/2017, Reglamento del Cementerio General, <<http://lapaz.bo/blog/traslados-cuerpo-mayor-a-cuerpo-menor/>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023.

²¹ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 189–190.

²² Ebd., 186–195.

²³ Ebd., 237.

²⁴ Ebd., 134–136; Apipilhuasco Miranda, „Ñatitas“, 111–117.

wirksamer ist sie. Kommunikation ist ein Akt der Interaktion, in welchem sich die Absichten und Bedürfnisse der *ñatita* zeigen, auf die der *devoto* zu antworten hat.²⁵

Sinnliche Wahrnehmungen sind ebenfalls Teil der Darstellungen. So wird die Überzeugung, eine *ñatita* passe während der Abwesenheit ihrer Betreuenden auf das Haus auf, von Nachbar:innen untermauert, die aus der Wohnung Schritte oder Stimmen hörten.²⁶ Virginia sagt, es sei nicht nötig, die Garage abzuschließen, denn die *ñatitas* passten auf, dass nichts gestohlen werde.²⁷

Die Zunahme der medialen Präsenz des *ñatita*-Kults schließt bildliche Repräsentationen ein. Ihre emotional berührende Ästhetik macht *ñatitas* zum beliebten Bildmotiv bei Journalist:innen, Tourist:innen und Kunstschaffenden, wie Reportagen,²⁸ Reiseblogs²⁹ und das *Ñatinta*-Festival zeigen. Apipilhuasco zufolge ist auch das „Wirken“ der *ñatitas* auf Fotos eine Form der aktiven Kommunikation.³⁰ Mariano habe die mexikanische Anthropologin nach Bolivien „gelockt“, indem er sich ihr auf einer Fotografie zeigte.³¹ *Ñatitas* werden nicht nur akustisch und visuell wahrgenommen, sondern sind auch taktil spürbar. Apipilhuasco gibt entsprechende Berichte von Gläubigen wieder:

... einmal [...] versagten die Bremsen des Kleinbusses, in dem wir unterwegs waren, und wir verunglückten fast [...]. „Ich hatte das Gefühl, als ob man mich gepackt hätte, damit ich nicht nach vorn fliege, das war Mariano“, sagte Sofia.³²

Am deutlichsten nehmen Gläubige die Wirkmacht ihrer *ñatitas* in der Bewältigung von Krisenmomenten wahr. Auffällig ist, dass die Beziehung zu einer *ñatita* oft in einem solchen persönlichen Krisenmoment in den Bereichen Liebe, Arbeit, Gesundheit oder Freiheit beginnt:

²⁵ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 125.

²⁶ Ebd., 176.

²⁷ Interview mit Virginia, 25. März 2022.

²⁸ Christine Bednarz, „Día de las Ñatitas: Ein Fest für die Schädel der Ahnen“, *National Geographic* 06. November 2020, <<https://www.nationalgeographic.de/geschichte-und-kultur/2020/11/dia-de-las-natitas-ein-fest-fuer-die-schaedel-der-ahnen>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023.

²⁹ Trans-Americas Journey, „Photo Essay: Ñatintas Cemetery Art in La Paz, Bolivia“, 16. Februar 2021, <<https://trans-americas.com/photo-essay-natintas-cemetery-art-in-la-paz-bolivia/>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023.

³⁰ Apipilhuasco Miranda, „Ñatitas“, 173.

³¹ Ebd., 53.

³² Ebd., 75.

Hier werden die Situationen a posteriori gelesen, das heißt, erst mit der Ankunft der Menschen bei den *ñatitas* und der Lösung ihrer Probleme stellt man fest, dass die Schädel die Menschen mittels ihrer Krise gerufen haben, um ihnen zu helfen und sie zu *devotos* zu machen.³³

Als Beispiel führt Apipilhuasco Daniel an, einen Anthropologen, der zunächst mit einem Forschungsauftrag zur *hermandad* kam und zum *devoto* wurde, nachdem ihm Mariano in einer gesundheitlichen und wirtschaftlichen Notlage half.³⁴ Auch Apipilhuasco selbst wurde zur Grenzgängerin, indem sie sich mit gesundheitlichen Problemen an *ñatitas* wandte.³⁵

Für gewöhnlich wendet sich eine hilfeschende Person in stillem Dialog an eine *ñatita*, sei es auf der *fiesta*, im Kreis einer *hermandad* oder indem sie eine:n Spezialist:in aufsucht. Besonders deutlich zeigen sich die Schädel als Krisenobjekte in den kommerzialisierten Kontexten, in denen eine Person wie Marta eine größere Anzahl von Schädeln ihren Kund:innen zur Verfügung stellt. Auch die „vergessenen Seelen“ auf dem Zentralfriedhof ziehen Scharen von Hilfesuchenden an.



Abbildung 5: Gläubige vor den *ñatitas* am 8. November, Lena Muders, La Paz 2019.

³³ Ebd., 124.

³⁴ Ebd., 222.

³⁵ Ebd., 36.

Hilfegesuche sind oft mit dem Entzünden von Kerzen verbunden. Die Stearinkerzen sind entweder weiß oder bunt gefärbt und können die Gestalt von Tieren, Personen oder Gegenständen haben – laut Eyzaguirre ein rezentes Phänomen.³⁶ Weiße Kerzen stehen in der Regel für Gesundheit und gute Wünsche, während schwarze für Schadenszauber verwendet werden. Virginia erklärte mir detailliert ihre Version der Ikonografie. So materialisiere etwa ein roter Esel einen Liebeszauber, infolgedessen die Zielperson vor Liebe „dumm wie ein Esel“ werde. Entzündete ich hingegen eine blaue kniende Person, so würde ein:e etwaige Konkurrent:in an der Universität „in die Knie gezwungen“. Virginia zeigte mir Kerzen in Form einer Faust, in der man Gesundheit (Weiß), Geld (Gelb), Liebe (Rot) oder Erfolg in Arbeit und Ausbildung (Blau) festzuhalten wünsche. Hund und Katze in Schwarz stünden für ein streitendes Liebespaar. Die Namen der Zielpersonen werden vor dem Anzünden in das Wachs geritzt.³⁷ Zeugin dieser Praktik wurde ich bei meinem Besuch bei der Spezialistin Marta.

Als ich 2019, inmitten der gewaltsamen politischen Krise aufgrund der umstrittenen Ergebnisse der Präsidentschaftswahl, zur *fiesta* über den Friedhof ging, erfuhr ich, dass Gläubige auch bei kollektiven Krisen auf die *ñatitas* vertrauen. Eine Frau, die mit dem Schädel ihres Schwagers Henry auf einer Mauer saß und Henry und mir je ein Glas Coca-Cola einschenkte, versicherte mir: „Du wirst sehen, Henry und die *ñatitas* werden den Evo aus dem Amt jagen.“³⁸ Presseberichte aus dieser Zeit bezeugen die Hoffnung der *devotos/-as* auf ein Eingreifen der *ñatitas*.³⁹

Gegenseitige Abhängigkeit und Fürsorge

Ob eine *ñatita* überraschend gefunden oder ob sie gesucht wurde, die Beziehung erlangt fortan durch regelmäßige Gaben Kontinuität. Am 8. November tragen viele *devotos/-as* ihre *ñatita* auf den Friedhof. An diesem Tag türmen sich weiße und bunte Kronen (sp. *coronas*) aus Blumen auf den Schädelkalotten und viele *ñatitas* tragen gleich mehrere Sonnenbrillen und Kopfbedeckungen übereinander. Weitere Gaben von Gläubigen sind Kerzen, Cocablätter, Erfrischungsgetränke

³⁶ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 203.

³⁷ Interview mit Virginia, 25. März 2022.

³⁸ Feldnotizen, 8. November 2019.

³⁹ Jornada, „Bolivia pide a sus «ñatitas» la paz para el país“, 8. November 2019, <<https://jornada.com.bo/bolivia-pide-a-sus-natitas-la-paz-para-el-pais/>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023; Verónica Zapana S., „Ñatitas, dennos paz, piden los devotos en el cementerio“, *Página Siete*, <<https://www.paginasiete.bo/sociedad/natitas-dennos-paz-piden-los-devotos-en-el-cementerio-ICPS236835>>, letzter Zugriff: 3. Februar 2023.

und Süßigkeiten, die vor ihnen ausgebreitet werden, und brennende Zigaretten, die man ihnen zwischen die Kiefer oder, sollte der Unterkiefer fehlen, in die Nasenhöhle steckt. In der Kapelle des Friedhofs werden die *ñatitas* mit bereitstehendem Weihwasser gesegnet. Zu ihren Ehren wird musiziert und getanzt und Partys, sogenannte *prestes*, mit Essen und beträchtlichem Alkoholkonsum ausgerichtet, die bis weit in die Nacht andauern.



Abbildung 6: *Fiesta de las ñatitas*, Andrea Tito López, La Paz 2017.

Neben dem 8. November ist der Montag⁴⁰ das ganze Jahr über der Tag, an dem die *ñatitas* mit Blumen, Kerzen und Zigaretten versorgt werden. Für stärker ritualisierte Praktiken wie Zauber und Schadenszauber scheinen Diensttage und Freitage am besten geeignet zu sein,⁴¹ wovon auch Virginia überzeugt ist. Mitglieder der *hermandad* treffen sich montags, um Mariano, Edwin und Rosalinda zu beschenken und Cocablätter, Speisen und Softdrinks zu teilen. Man unterhält sich miteinander und mit den *ñatitas*. Der erste Montag jedes Monats wird zudem mit ausgiebigem Alkoholkonsum begangen. Während des strengen Lockdowns im Zuge der COVID-19-Pandemie behelfen sich die Angehörigen der *hermandad*

⁴⁰ Dass der Montag in besonderem Maße der Beziehungspflege mit den Verstorbenen gilt, wird in Ethnografien aus verschiedenen andinen Gemeinden berichtet. Siehe hierzu Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 183.

⁴¹ Ebd., 185.

mit Fotografien der *ñatitas* und improvisierten Heilmitteln, über die sie sich in einer WhatsApp-Gruppe austauschten.⁴²

Die Geschichte Marianos verdeutlicht die Gefahr, die von einer vernachlässigten *ñatita* ausgeht, denn diese sind eifersüchtig und nachtragend.⁴³ Daniel erzählte mir vom Kampf Marianos für die, wie er es nannte, Abolition der *ñatita*-Versklavung. Manche *ñatitas* müssten hungern und erhielten nur Nahrung, wenn sie arbeiteten und die Wünsche der Lebenden erfüllten. Mariano sei so von seinem Vorbesitzer in einer Kiste unter dem Bett gehalten worden, bis das Haus eines Tages niederbrannte. Der Sohn des Mannes fand den verkohlten Mariano und brachte ihn voller Angst zu Doña Juana.⁴⁴ Als ich selbst im November 2019 die *hermandad* besuchte, wies Doña Juana uns scharf zurecht: Wir müssten statt ihrer zuallererst die *almitas* begrüßen – anderenfalls würde deren Zorn Doña Juana treffen.

Eyzaguirre beschreibt die gefährliche Macht, die seine Gesprächspartner:innen besonders in präkolonialen Schädeln (*chullpas*) erkennen, die daher von rituellen und spirituellen Spezialist:innen bevorzugt würden. Diese trügen nicht nur eine vergangene soziale Ordnung und die Macht der alten Gottheiten mit sich – sie seien aufgrund der Vernachlässigung auch besonders hungrig.⁴⁵ *Ñatitas* sind dem Verständnis der Gläubigen nach mächtige Wesen, mit welchen die Lebenden ihren Lebensraum teilen.

Ambivalenzen

Die Wahrnehmung der von Gläubigen in La Paz als *ñatitas* bezeichneten Schädel ist ambivalent: Sie sind rachsüchtige Protagonist:innen bei Schadenszaubern und wohlthätige Unterstützer:innen in der Not. Die daraus resultierenden Praktiken haben sich über die Zeit gewandelt, doch bis heute verbinden sie Tote und Lebende, Körper, Seelen und als Gaben dargebotene Objekte, Welten der Sinneswahrnehmungen und des religiösen Glaubens in einem Netz von Interdependenzen, das den *devotos/-as* bei der Bewältigung alltäglicher und außergewöhnlicher Krisenmomente beisteht.

Indem sie Teil dieses Netzes werden, erfahren auch die Schädel einen Krisenmoment: Als lebendige Akteur:innen überschreiten sie die Grenzen der Kategorie „Objekt“ und agieren als eigenwillige Persönlichkeiten. Die Frage, was

⁴² Apipilhuasco Miranda, „Ñatitas“, 186–187.

⁴³ Ebd., 72.

⁴⁴ Interview mit Daniel, 3. März 2022.

⁴⁵ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 192–193.

einen Schädel zu einer *ñatita* macht, ist auch im Rahmen meiner Promotion von essenzieller Bedeutung. Mehrfach erhielt ich die Antwort, jeder Schädel sei eine *ñatita*, selbst wenn er schmucklos in einer Ruine – oder in einer Museums-vitrine – liege. Dennoch scheint es eine Rolle zu spielen, inwieweit man sich als Lebende:r auf eine Beziehung einlässt. Daniel sagte mir, solange ich keine Bitten an die *ñatitas* der *hermandad* herantrüge, bräuchte ich sie nicht zu fürchten. Virginia empfahl mir, die Schädel, auf die ich in Museen träfe, höflich nach ihrem Namen und ihrer Herkunft zu fragen. Sie erklärte, dass die *ñatitas* in Museen oft gruselig wirkten und Angst einjagten, weil sie so hungrig und vernachlässigt seien.⁴⁶ Milton Eyzaguirre riet mir, musealisierte *ñatitas* nicht mit Gaben zu bedenken, solange ich die Kontinuität dieser Fürsorge nicht garantieren könne, da ich sonst deren Aufmerksamkeit auf mich ziehen würde. Ein Kommilitone wiederum erzählte mir, er habe einen Schädel gefunden, doch er wolle ihn nicht „taufen“, da er sich der Verantwortung für eine *ñatita* nicht gewachsen fühle. Für Gläubige und Betreuende beginnt die Beziehung zu einer *ñatita* meist mit einer persönlichen Krise, die sie den Entschluss fassen lässt, einen Schädel mit Gaben und Gebeten zu bedenken. Doch markiert dies den Beginn der Existenz der *ñatita* als spirituelles Wesen oder existierte sie bereits? Und welche ethische Konsequenz müsste man dann für den (musealen) Umgang mit menschlichen Schädeln ziehen? Die große Schwierigkeit beim ethnologischen Schreiben über die *ñatitas* und wohl über *human remains* im Allgemeinen ist ihre ambivalente ontologische Natur, die zwischen Objekt und Person zu oszillieren scheint.

Wenn man sich einer *ñatita* gegenüber sieht, lassen sich die Worte von Marcel Mauss – „das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper“⁴⁷ – neu interpretieren. Hier ist es nicht nur der eigene Körper, sondern ein Teil des Körpers eines anderen Menschen, der auch nach dessen biologischem Tod sein lebendiges Wesen nicht aufgibt. Was ist menschlicher als ein menschlicher Schädel, der nicht nur Sitz des Gehirns, der Sinne und des Gesichts ist, mit denen der Mensch mit seiner Umwelt interagiert, sondern der andinen Kosmovision nach auch Sitz der Seelen? Als *ñatita* ist dieser Schädel in soziale und ökonomische Netzwerksbeziehungen eingebunden, Gegenstand von Emotionen und Affekten. Der menschliche Körper erscheint hier, wie der Historiker Kolnberger⁴⁸ in Bezug auf den Umgang mit menschlichen Überresten im Katholizismus vorschlägt, als „die unmittel-

⁴⁶ Interview mit Virginia, 25. März 2022.

⁴⁷ Marcel Mauss, „Die Techniken des Körpers“, in *Kulturanthropologie*, hrsg. René König und Axel Schmalfuß (Düsseldorf/Wien, 1972).

⁴⁸ Thomas Kolnberger, „Zwischen Mensch und Ding“, in *Dinge als Herausforderung*, hrsg. Hans Peter Hahn und Friedemann Neumann (Bielefeld, 2018), 328.

barste Verstrickung von Mensch und Ding“: Wenn sie ihrer Beziehung mit den Lebenden müde ist, verlangt eine *ñatita* die Wiederbestattung ihrer materiellen Dimension, des Schädels.⁴⁹ Es ist die paradoxe materielle Dimension der *ñatita*, die unmittelbar berührt: Ein menschlicher Schädel, Gestalt gewordenes *memento mori*, der frische Blumen oder eine Mütze trägt und Zigarette raucht – das ist kein totes Ding. Hinzu kommt die Dimension der *almita*, der Seele, die sich den Lebenden ganz eigensinnig offenbart und eigene Interessen verfolgt. Eine *ñatita* ist für ihre *devotos/-as* mehr als ein Medium oder Werkzeug: Sie ist ein Wesen mit individuellem Charakter, Intentionen, Handlungsmacht und Bedürfnissen. In der andinen Kosmovision besteht zwischen Lebenden und Toten eine Beziehung der *crianza mutua* (Quechua *uyway*, Aymara *uywaña*):⁵⁰ Rituale und Praktiken der gegenseitigen Aufzucht und Fürsorge bilden die Basis des Zusammenlebens von Menschen, Pflanzen, Tieren, Landschaft und Wetterphänomenen und den Wesenheiten, die den lebendigen Kosmos des Andenraumes bewohnen.⁵¹ So wurden mir auch die *ñatitas* als Wesen beschrieben, die der Zuwendung der Lebenden bedürfen und diese im Gegenzug schützen und unterstützen.

Der *ñatita*-Kult ist für die Gläubigen in La Paz eine Kulturtechnik zur Bewältigung gesundheitlicher, ökonomischer oder emotionaler Krisen, bei denen auf das Eingreifen der *almitas* gehofft wird und in deren Zentrum menschliche Schädel stehen. *Ñatitas* sind zugleich Mittel zur Bewältigung persönlicher und gesellschaftlicher Krisen und Akteure in Dependenzbeziehungen. Krisen sind in ihrer Funktion als Kommunikationsmittel zwischen Verstorbenen und Lebenden zugleich der Ausgangspunkt wie auch das Kontinuum dieser Beziehung: Gläubige wenden sich an *ñatitas*, um Krisen zu bewältigen, und *ñatitas* lösen Krisen aus, um mit den Lebenden in Kontakt zu treten, sie an sich zu binden oder zu bestrafen.

Ich habe meine eigenen Beobachtungen mit den ethnografischen Studien von Milton Eyzaguirre und María Fernanda Apipilhuasco in Relation gesetzt und so eine Praxis beleuchtet, die die Abgrenzungen zwischen Ding und Person, Totem und Lebendigem, Körper und Seele, Objekt und Subjekt verschwimmen lässt und auflöst. Das Phänomen der *ñatita* hat über den lokalen Kontext hinaus Potenzial als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Überlegungen zur Materialität menschlicher Überreste, auch im Kontext von musealen Sammlungen. So soll-

⁴⁹ Eyzaguirre Morales, *Los rostros andinos*, 232.

⁵⁰ Allen, *The hold life has*; Izumi Shimada und James L. Fitzsimmons, *Living with the dead in the Andes* (Tucson, 2015); Museo Nacional de Etnografía y Folclore, hrsg. *Uyway - Uywaña: Crianza mutua para la vida* (La Paz, 2022).

⁵¹ Vicente Torres Lezama, „*Uywanakuy*: Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú“, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 15/29 (2020), 135–179.

ten sich beispielsweise Kurator:innen damit auseinandersetzen, inwiefern eine solche Perspektive in der Museumsarbeit mit menschlichen Überresten aus dem Andenraum Beachtung finden sollte.

Sakrale Aufladungen königsnaher Dinge im pharaonischen Ägypten: Von Potenz und Gefährlichkeit des „Heiligen“¹

Ludwig D. Morenz

Abstract

Sacred things were considered potentially dangerous in Pharaonic Egypt. This understanding of empowered objects resulted in certain taboos in social praxis as well as in the usage of language and writing. In this article, two very distinct aspects are discussed. Both relate to objects in close contact with the king's body and were therefore highly charged with symbolic value and specific power. The sacredness of the royal body required special techniques for not-kings (= just the elite) to deal with the royal body and/or objects in direct contact with Pharaoh.

Bleibt fern
R.M. Rilke

Einleitung

Dinge und ihre Kraft/Potenz/Wirkmacht sind ein altes und doch zugleich immer wieder neues Thema kulturwissenschaftlicher Forschungen zwischen den beiden basalen Dichotomien

- geglaubte Wirklichkeit versus Metaphorik
- anthropologisch universales Deutungs- und Erfahrungsmuster versus kulturell spezifische Prägung.

In einer zeremoniellen jüdischen Lesetradition etwa wird die Tora in ihrer materialisierten Form der Handschrift und mit Fokus auf den geschriebenen Text

¹ Als Lesern erster Fassungen danke ich Yannick Wiechmann, Antonio Loprieno und Frank Förster für Hinweise sehr herzlich.

nur mit einem „Jad“, also einem künstlichen Hand-Stab (*Zeigestab*, *Tora-Finger*) aus Metall², berührt, um den heiligen Text nicht etwa zu verunreinigen. Diese materiell inszenierte Distanzierung des Menschen vom Sakralen gründet im Rahmen der jüdischen Religiosität ganz analog zu einem euphemistischen Reden von Gott (etwa antiphrastisch: „*die Feinde JHWHs*“ als Substitution für *JHWH*³) in Respekt und Ehrfurcht oder auch der in den letzten Jahrhunderten v. Chr. besonders entwickelten Meidung, den Gottesnamen JHWH auszusprechen. Diese konkret gesuchte Gottes-Distanz aus Respekt und Ehrfurcht kann im Sinne der genannten Dichotomie stärker mit Metaphorik oder auch spezifischer Metonymie als einfach mit konkreter Wirklichkeit verbunden werden, und doch verfließen die Grenzen in emischen Perspektiven immer wieder. Hinzu kommen selbstverständlich gruppenspezifische und individuelle Bedeutungssetzungen, die wir allerdings für das Alte Ägypten selten konkreter fassen können.

Längst ist die Frage nach „Purity and Danger“ zu einem Klassiker im Feld der Anthropologie avanciert⁴. Dass „die Dinge“ über eine eigenwertige und eigenartige Wirkkraft verfügten, denken und dachten mit durchaus unterschiedlichen Zielrichtungen Philosophen und Soziologen von Bruno Latour bis Martin Heidegger⁵. Essentialistisch gedacht, wurde die Wirkmacht der Dinge im Sinne einer Aufladung der materiellen Körper mit sakraler „Energie“ bzw. „Strahl-

² Äußerlich ähnliche Objekte kennen wir auch aus der ägyptischen Kultur, Claude Sourdive, *La main dans l' Egypte pharaonique. Recherches de morphologie structurale sur les objets comportant une main* (Bern, 1984), 1–69. Allerdings ging es bei diesen Signalstäben (ein herausragendes Exemplar ist der Hand-Stab des Elite-Mannes Hema-ka aus der I. Dynastie [frühes Drittes Jahrtausend] mit dem deutlich ausgestreckten Zeigefinger, Kairo, JE 69905) anscheinend nicht um die Erzeugung von Distanz als Ausdruck des Respekts, sondern ein Signalgeben sowohl im Alltag und als auch bei Ritualen.

³ Stefan Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (Leipzig, 2000). Eng vergleichbare Sprachtabus kennen wir auch aus der pharaonenzeitlichen Kultur; für die antiphrastische Rede von den „Feinden Gottes“ (als Substitution einfach von „Gott“ in einem negativen Kontext, so anstatt „Gott fluchen“ „den Feinden Gottes fluchen“) vgl. Georges Posener, „Sur l'emploi“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 96 (1969), 30–35, dann ausführliche Belegsammlung: Joachim Friedrich Quack, „Ein altägyptisches Sprachtabu“, *Lingua Aegyptia - Journal of Egyptian Language Studies*, 3 (1993), 59–79. Im Anschluss daran gab es eine längere innerfachliche Diskussion, die hier nicht *en detail* referiert werden soll.

⁴ Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, 1966). Aus der Religionsgeschichte genüge hier ein Hinweis auf Carsten Colpe, „Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen“ (Frankfurt am Main, 1990); dazu der interdisziplinäre Tagungsband Martin Fitzenreiter, Hrsg., *Das Heilige und die Ware: zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie: Workshop vom 26.5. bis 28.5.2006* (London, 2007).

⁵ Interessante Anwendungen der ANT in der Ägyptologie leistete besonders Martin Fitzenreiter, so mit verschiedenen Essays in: Martin Fitzenreiter, „Allerhand Kleinigkeiten“, *Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie*, 20 (2018), Online: < <https://www.ibaes.de/ibaes20/index.html> >, letzter Zugriff: 12. April 2024. Zu erinnern ist als einem weiteren Zweig auch an die *thing theory* mit starkem Bezug auf Heideggers Ansätze, Bill Brown, „Thing Theory“, *Critical Inquiry*, 28/1 (2001), 1–22.

kraft“ (etwa entsprechender ägyptischer Begriff dafür: *ḥ*)⁶ angenommen. Diese Vorstellung können wir in einer langen mehr oder weniger „westlichen“ Traditionskette über das europäische Mittelalter, die klassische Antike oder die Entstehungszeit der Hebräischen Bibel⁷ bis an die Anfänge der pharaonenzeitlichen Kultur im späten Vierten Jahrtausend v. Chr. verfolgen und finden dies im epistemologischen Sinne einer Rhizomstruktur bekanntlich auch in ganz anderen Kulturen. Zum einen scheint es sich um ein beinahe universal anthropologisches Muster der Wirklichkeitserfahrung, -deutung und -vorstellung zu handeln, das zum anderen in verschiedensten Facetten zugleich kulturspezifisch eingefärbt war. Familienähnlichkeit ist also weithin gegeben, genealogische Beziehungen bleiben dagegen konkret nachzuweisen und mit einer gewissen Portion Skepsis zu betrachten.

Dabei handelt es sich bei einer Geschichte wie der vom Tod des Mannes namens Uzzah (auf die Geschichte bezogene Namensbedeutung „Kraft/Stärke“) beim Berühren der sakral geladenen Bundeslade (Hebräische Bibel, 2 Sam. 6 und Parallelüberlieferung 1 Chr. 13) und der im Folgenden zu besprechenden Episode von der versehentlichen Berührung des königlichen Zepters durch den ägyptischen Priester Ra-wer kaum um eine historische Abhängigkeit, sondern vielmehr um Familienähnlichkeit im Horizont von Heiligkeitsvorstellungen und einer damit verbundenen Sinnaufladung der Dinge. Diese Kraft der Dinge und ihre damit einhergehende Gefährlichkeit wird in Religionswissenschaft und Ethnologie/Anthropologie denn auch seit über einem Jahrhundert kulturenübergreifend intensiver diskutiert, gerade im Bereich der „Magie“ und kulturkonkret

⁶ So galten Götterbilder in der Regel nicht einfach nur als materielle Objekte, sondern als mit Sinn aufgeladene, an denen Rituale aufgeführt wurden. Zu dem bildschöpferischen Prozess gehörte essentiell die Belegung insbesondere im sogenannten Mundöffnungsritual (ägyptisch: *wꜣ.t rꜥ*); Eberhard Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Wiesbaden, 1960); Joachim Friedrich Quack, „Bilder vom Mundöffnungsritual – Mundöffnung an Bildern“, in *Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive*, hrsg. C. Ambos u.a. (Darmstadt, 2010), 18–28. In einer Schilderung der verkehrten Welt auf einem Papyrus aus dem Neuen Reich (Roland Enmarch, *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The dialogue of Ipuwer and the Lord of All* (Oxford, 2008)) wird geklagt, dass „Götter“ gegen Ochsen verkauft würden, also die Götterstatuen aus ihrem wertvollen Material auf ihren Materialwert reduziert würden (Adm. 8, 12) – „Siehe, die *nsy.w*-Priester zerkleinern Graugänse – GÖTTER(bilder) werden gegeben zum Entgelt für Langhorn-Rinder“; überzeugende Erklärung der Passage bei Quack, *Bilder*, 19; die Textpassage behandelt das Thema der fehlgeleiteten Opfer und darüber hinaus einen „Ausverkauf“ sogar der Götterbilder, die anstatt beopfert zu werden, profaniert in einem Tauschgeschäft gegen Rinder weggegeben würden. Im Rahmen der ägyptischen Religion ist diese Stelle ganz exzeptionell.

⁷ Eine brachiale Wirksamkeit eines besonders heiligen Dinges wird in der Hebräischen Bibel erschütternd und irritierend in der Episode des Un-Falls mit der Lade Gottes (2 Sam. 6 und parallel dazu 1 Chr. 13, also im Rahmen des sog. *Deuteronomistischen Geschichtswerks*; W. Dietrich, 1 Samuel 27 – 2 Samuel 8, *Biblischer Kommentar zum Alten Testament* 2019) geschildert. In JHWHs Zorn erscheint die sakrale Objektwirksamkeit der „Bundeslade“ bzw. „Lade Gottes“ auf den Akteur JHWH personalisiert, und dies steht in Relation zu den dramatischen Effekten der Lade bei den Philistern, die sie geraubt hatten (1 Sam. 5).

z.B. bei der ägyptischen *Heka* – einer Kulturtechnik zur Bewältigung des Außergewöhnlichen⁸.

Dazu gehört wesentlich die Frage nach der Wirksamkeit/Strahlkraft (ägyptisch: *ḥ*)⁹ von Dingen im weiten Spektrum von Kultbildern, sakralen Sprüchen (auch in der materiellen Form der Handschrift und des Textträgers) oder Amuletten,¹⁰ samt deren Belebung durch Rituale wie dem sogenannten Mundöffnungsritual (*wꜣ.t rꜣ*)¹¹. Hier genüge ein Hinweis auf die „magischen“ Praktiken mit den einfach anthropomorph gestalteten Figuren, denen die sog. „Ächtungstexte“ [oder besser Verwünschungstexte] (belegt seit dem Dritten Jahrtausend v. Chr.) aufgeschrieben sind¹². Bei der visuell besonders markanten Verwünschungs-Figur (meines Erachtens ein besserer Begriff als „Ächtungsfigur“, was in der Ägyptologie seit Kurt Sethe eingebürgert ist) „Louvre E 27204“ aus dem späten Dritten oder frühen Zweiten Jahrtausend (Abbildung 1)¹³ kommen zu der verdammenden Aufschrift die Ikonographie der am Rücken gefesselten Arme (Abbildung 1a, b) und der markierten Kastriertheit mit den deutlich erkennbaren Abarbeitungsspuren im Penisbereich (Abbildung 1b) noch eine markante Beschädigung im Brustbereich (Abbildung 1c), die hier die Namensinschrift „Antef“ und, vom Körper her gedacht, den Herzbereich betrifft¹⁴. Wir können uns für diese Verwünschungs-Figur also eine rituelle Beschädigung im Sinne einer magischen Vor-Ahmung vorstellen.

⁸ Ludwig D. Morenz, *Hoffen und Handeln. vom altägyptischen Heka* (Berlin, 2016).

⁹ Überblick bei Jiří Janák, „Akh“, in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, hrsg. Jacco Dieleman und Willeke Wendrich (Los Angeles, 2013), < https://escholarship.org/content/qt7255p86v/qt7255p86v_noSplash_9076a9426b444668ed50eb63ddfc4047.pdf >, letzter Zugriff: 12. April 2024.

¹⁰ Joachim Friedrich Quack, *Altägyptische Amulette und ihre Handhabung* (Tübingen, 2022).

¹¹ Otto, *Mundöffnungsritual*; Quack, *Bilder*.

¹² Nach der grundlegenden Erschließung dieser Texte besonders von Kurt Sethe, *Ächtung feindlicher Fürsten. Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. Nach den Originalen im Berliner Museum* (Berlin, 1926); und Georges Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie: textes hiéroglyphiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire* (Brüssel, 1940), besteht neuerdings wieder ein verstärktes Interesse an diesen Texten gerade auch in Verbindung mit den Textträgern, etwa Teodozja I. Rzeuska, „Execration again? Remarks on an Old Kingdom ritual“, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, 22 (2013), 627–634; Carina Kühne-Wespi/Klaus Peter Oschema/Joachim Friedrich Quack, Hrsg., *Zerstörung von Geschriebenem. Historische und transkulturelle Perspektiven* (Berlin/Boston, 2019). Eine Übersicht bietet Christoffer Theis, *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im Alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen* (Tübingen, 2014), 708–731.

¹³ Veröffentlicht von Georges Posener, „Les criminels débaptisés et les morts sans noms“, *Revue d'Égyptologie* (1984), 51–56.

¹⁴ Diskussion in Ludwig D. Morenz, *Trauma und Therapie? Die Schöpfung der „schönen Literatur als eine kulturpoetische Bewältigung des Königsmordes an Amenemhet I.?* (Berlin, 2020), 64–71.



Abbildung 1a–c: Verwünschungs-Figur (Louvre E 27204); Graphik: Morenz

Mit dieser Art von Bildpraxis sollte Macht im Modus der Bildlichkeit protektiv in Szene gesetzt werden. Bildanthropologisch bemerkenswert ist dabei, dass zunächst Bildwerke (ggf. samt Schrift) hergestellt wurden, um sie danach dezidiert zu beschädigen und also die Kraft des Bildes und ggf. der Schrift *via negationis* einzusetzen. Neben solcherart spezifisch angefertigten Bildwerken und bestimmten Bildpraktiken, um sie zu beschädigen, die bildanthropologisch erforscht werden können¹⁵, kennen wir auch die Vorstellung, dass Dinge einfach und konkret durch ihren Kontakt mit der Person des Pharaos besonders aufgeladen sein können. Dieser im Konzept vom sakralen Königtum wurzelnde Aspekt der Aufladung sakraler Dinge und einer dadurch generierten Gefährlichkeit steht im Zentrum der folgenden Überlegungen.

Für die frühen Zeiten der pharaonischen Kultur geht dieser Beitrag im Anschluss an eine etymologische Betrachtung der Frage nach einer Gefährlichkeit pharaonischer Dinge in zwei Falldiskussionen nach: der in der Forschung bereits mehrfach diskutierten Episode der versehentlichen Berührung des machtgeladenen königlichen Zepters durch den Priester Ra-wer aus der Mitte des Dritten Jahrtausends v. Chr. und einem hier neu zur Diskussion gestellten und markanten ikonographischen Beleg für einen besonderen Ding-Status der Sandalen des HORUS-Königs als dem „göttlichen“ Herrscher bereits am Ende des Vierten Jahrtausends. Diesen insgesamt drei Belegen – davon zwei von der Prunk-Palette und einer von der Prunk-Keule dieses Herrschers – der visuell herausgehobenen Sandalen des HORUS-Königs Nar-mehur kommt deshalb eine besondere kulturgeschichtliche Bedeutung zu, weil es sich hier um die globalge-

¹⁵ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (Berlin, 1990); ders., *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft* (Paderborn, 2001); W. J. T. Mitchell, *Das Leben der Bilder: Eine Theorie der visuellen Kultur* (München, 2017); für Altägypten: Ludwig D. Morenz, *Anfänge der ägyptischen Kunst: eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie* (Fribourg, 2014).

schichtlich frühesten uns konkret fassbaren Zeugnisse für Vorstellung und Praxis einer sakralen Ding-Aufladung in einer Kultur überhaupt handelt. Um die Heiligkeit eines König-Dinges auszudrücken, wurde in der Zeit des HORUS-Königs Nar-meher um 3050 v. Chr. eine besondere Bildformel der Sakralität geschaffen.

Ägyptische Wörter und Zeichen für das „Heilige“

Das „Heilige“ war auch in der pharaonenzeitlichen Kultur als abgegrenzt vom Profanen gedacht¹⁶ und dies artikulierte sich bereits im ägyptischen Wort *Dsr*¹⁷. Es wurde mit der Hieroglyphe ABWEHRWAFFE IN DER HAND –  (sign list D 45) – determiniert, und das Zeichen verweist schriftbildlich auf eine Abwehr von Verunreinigung. Das *Heilige* (*dsr*) hat „rein“ (ägyptisch: *w^cb*)¹⁸ zu sein¹⁹. Diese Vorstellung zeigt sich aber auch etymologisch, kann doch in dem ägyptischen Wort *dsr* eine Wurzelverwandtschaft zu semitisch *g^zr* = „(ab-)schneiden, trennen“ erkannt werden²⁰. Heilige Dinge waren vom „Profanen“ abgesondert/ abgeschnitten/ abgeschieden²¹ und diese Vorstellung ist im ägyptischen Wort *dsr* sowohl sprachlich als auch schriftbildlich (Determinativ ) ganz direkt ausgedrückt. Dabei handelt es sich um eine spezifisch ägyptische Wortprägung, denn anders als im Ägyptischen steht *g^zr* in den semitischen Sprachen nicht regelhaft

¹⁶ Antonio Loprieno, „Das religiöse Zeichen und die Gefahr des Sakralen im ägyptischen Schrifttum“, in *Literatur und Religion 1: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, hrsg. Anton Bierl (Berlin/Boston, 2007), 117–150.

¹⁷ James Karl Hoffmeier, *Sacred in the vocabulary of ancient Egypt: the term dsr, with special reference to dynasties I - XX* (Fribourg/Göttingen, 1985); einen schönen Beleg bietet Pyr 581c: ...*dsr.t(j) jr=f m rn=k n(j) t3-dsr* = „... denn du bist von ihm *getrennt* in deinem Namen *Getrenntes Land*“.

¹⁸ Elke Blumenthal, „Die ‚Reinheit‘ des Grabschänders“, in *Religion und Philosophie im alten Ägypten: Festgabe für Philippe Derchain*, hrsg. U. Verhoeven und E. Graefe (Leuven, 1991), 47–56; Loprieno, *Zeichen*; Quack, *Conceptions*. Die Wurzel *w^cb* bedeutet zunächst „rein“ im physischen Sinn, kann aber auch abgeleitet eine moralische Reinheit implizieren. Die Hieroglyphe zeigt ein Wassergefäß, aus dem das Wasser fließt (); der Fuß fungiert als Lautzeichen, das den Lautwert *b* in *w^cb* anzeigt). In einer erweiterten Form wird das Wassergefäß über einem Mann mit betend erhobenen Händen () gezeigt, also die Vorstellung von sakralem Sprechen mit Reinheit in der Schriftbildlichkeit miteinander kombiniert.

¹⁹ Im Koptischen wurde *dsr* nicht in der Bedeutung „heilig“ fortgesetzt (eigentlich auch nicht im Sinne „abtrennen“, es sei denn, wir setzten eine Verbindung mit dem extrem selten belegten racp „abwehren“ an). Vielleicht wurde das Wort (aus welchen Gründen auch immer) ungebräuchlich, aber vielleicht wurde im nunmehr christlichen Horizont einem anderen Konzept gefolgt, in dem gerade die Reinheit wichtiger war. Für diesen Hinweis danke ich Y. Wiechmann.

²⁰ Loprieno, *Zeichen*, 119. Loprieno verwies auch auf Parallelen in den indogermanischen Sprachen, etwa latein. *templum* oder griech. *temenos*, die auf die indogermanische Wurzel *temh₁ (= „schneiden“) zurückgehen, Diskussion bei Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, 1985), 84–87. Im Ägyptischen ist die spezifische Bedeutung „trennen“ selten konkret zu fassen, doch steht dafür besonders die Wendung *dsr pt r t3* – „den Himmel von der Erde trennen“.

²¹ Vgl. auch die Transformation zur poetischen Metapher bei Horaz, Oden III,1,1: *odi profanum vulgus et arceo*.

für „heilig“²² (vgl. statt dessen etwa Hebr. קֹדֶשׁ (*qdš*), in der *Septuaginta* in der Regel mit *hagios*²³ übersetzt; analog zu *dsr* impliziert der Wortgebrauch von *qdš* insbesondere im *Tanach* die Vorstellung von einer Absonderung).

Königs-Dinge als heilige Dinge

Die Vorstellung von solcherart gefährlicher Heiligkeit der Dinge wie den königlichen Sandalen oder dem königlichen Zepter dürfte zwar noch viel älter sein, doch ist das kontextuell sehr spezifische Sandalen-Bild des Nar-meher um 3050 v. Chr. unser globalgeschichtlich frühester klarer Zeuge dafür. Diese Sichtbarkeit gründet in der medialen Entwicklung im Niltal des späteren Vierten Jahrtausends mit der Schöpfung einer spezifischer „lesbaren“ Prägnanz der visuellen Formen bis hin konkret zur Herausbildung der Schrift im späten Vierten Jahrtausend²⁴.

Das Zepter des Königs, der Unfall des Priesters Ra-wer und das heilende Königswort

In der in seinem Grab aufgezeichneten Selbst-Präsentation des Priesters Ra-wer aus der V. Dynastie wird ein als dramatisch empfundenes Geschehnis im Rahmen einer religiösen Zeremonie geschildert²⁵. Sie steht in seinem Grab²⁶, und tatsächlich wird diese biographische Anekdote als historisches Kernnarrativ aus dem Leben des Ra-wer herausgestellt sowie ihre monumentalisierte Aufzeichnung *sub specie aeternitatis* direkt auf ein Wort des Königs zurückgeführt. Wir können lesen:

Der König von Ober- und Unterägypten Nefer-ir-ka-re erschien als König von Ober- und Unterägypten am Tag der Ergreifung des Vordertauchs des Gottesbootes.

²² Immerhin wurde *gṣr* im Aramäisch-Syrischen im Kontext der Beschneidung gebraucht, Hinweis Y. Wiechmann.

²³ K. G. Kuhn und U. Proksch, „ἅγιος – ἁγιαζω – ἁγιασμός – ἁγιότης – ἁγιωσύνη“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I*, hrsg. Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Darmstadt, 2019), 87–116.

²⁴ Morenz, *Anfänge*; ders., Andréas Stauder und Beryl Büma, Hrsg., *Wege zur frühen Schrift: Niltal und Zweistromland* (Berlin, 2022).

²⁵ James P. Allen, „Re’wer’s Accident“, in *Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, hrsg. Alan B. Lloyd (London, 1992), 14–20; „Euphémisme métonymique ou euphémisme par antiphrase dans l’Inscription de Ourrê (/Rêour): Le verbe ḥsf et l’ambiguïté vectorielle – ablatif ou allatif – de la préposition r“, *Göttinger Miszellen*, 256 (2019), 129–150

²⁶ Julie Stauder-Porchet, *Les autobiographies de l’Ancien Empire égyptien* (Leuven, 2017).

Nun war der *sm*-Priester Ra-wer zu den Füßen seiner Majestät in seiner Funktion als *sm*-Priester und Verantwortlicher für die Erhebung von Steuern, da berührte das Ams-Szepter, das in der Hand seiner Majestät war, den Fuß des *sm*-Priesters Ra-wer.

Seine Majestät wandte sich an ihn und sagte: „Du (sollst/) wirst²⁷ heil/intakt (*wḏ3*) bleiben!“ - so sagte seine Majestät. Seine Majestät sagte, daß er wünschte, daß Ra-wer sehr heil/intakt bleibt, ohne daß er geschlagen wird, weil er für seine Majestät edler als jeder Mann²⁸ war.

Seine Majestät befahl, daß (diese Episode) in seinem Grab in der Nekropole aufgeschrieben werde. Dann ließ seine Majestät ihm davon ein Dokument machen, indem es in Gegenwart des Königs selbst geschrieben wurde, damit es in seinem Grab in der Nekropole aufgeschrieben werde in Übereinstimmung mit dem, was gesagt worden war.

(Urk. I, 232)

Für unsere Betrachtung besonders interessant ist die Semantik von *wḏ3* – „heil sein/intakt sein“ –, weil dieses Wort in spezifischer Weise die Unbeschadetheit von der gefährlichen sakralen Energie ausdrückt. Im Erzählfokus steht der stark performative Sprechakt des Königs „Du (sollst/) wirst heil/intakt (*wḏ3*) bleiben!“, der auch aufgrund seiner Kürze eine unmittelbare Reaktion suggeriert. Dieser performative Ausspruch des Königs hebt in und mit seinem sakralen Potential die Gefahr des sakralen Dinges auf, weil er konzeptionell als noch machtvoller gedacht ist²⁹. Darauf folgt ein schwächerer performativer Sprechakt (von einer wirkungsdirekten Ding-/Ereignis-Ansprache mit unmittelbarer Wirkung abgeschwächt zu Befehl/Verordnung), der Ra-wer dann auch noch von der zu erwartenden Sozialstrafe (Hiebe) freispricht, und diese Formulierung ist deutlich länger und weniger direkt:

Seine Majestät sagte, daß er wünschte, daß Ra-wer sehr heil/intakt bleibt, ohne daß er geschlagen wird, weil er für seine Majestät edler als jeder Mann war.

²⁷ Im Sinne des sakralen Performativs ist wohl besser „wirst“ mit der Bedeutung eines Konstativs als „wirst“ denn als optativisches „sollst“ zu übersetzen. Sprache und Schrift lassen diesen Spielraum.

²⁸ „Mann“ ist hier rein semographisch geschrieben.

²⁹ Diese Differenzierung spielte in der Sprechakt-Theorie Austins keine Rolle, hat aber in religionswissenschaftlichen Untersuchungen zur Schöpfung durch das Wort eine hohe Bedeutung, vgl. etwa Amr El Hawary, *Wortschöpfung. Die memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije - zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie* (Leuven, 2010).

Die ganze Szene galt als so memorabil, dass der König dann auf dritter Erzählstufe³⁰ die Überführung des Ereignisses in die Erinnerung *sub specie aeternitatis* anordnete. Zugleich wird damit der Wille des Königs als Meister der Dinge und Beherrscher der sakralen Grenzüberschreitung herausgestellt. Aus einer Ding-Perspektive wird Ra-wer nur als passiver Aktant geschildert, der König aber als die Dinge und ihre Wirkungen beherrschender Akteur und bevollmächtigter Sprecher, dessen Sprechakte gelingen³¹.

Pharaos Sandalen – der früheste Beleg eines heiligen Dinges

Unser weltweit frühester konkreter Beleg für eine sakrale Aufladung von besonderen Dingen kann meines Erachtens ganz konkret bis in das späte Vierte Jahrtausend verfolgt werden und stammt von der Prunk-Palette des HORUS-Königs Nar-meher (Abbildung 2). Dem barfüßigen Herrscher folgt, in deutlich kleinerem Maßstab dargestellt, ein Diener mit einem Sandalenpaar und einem Waschgerät für die rituelle Reinigung. Die Darstellung des Sandalenpaares am Arm dieses „Sandalenträgers“ anstatt in der Hand betont für den Betrachter die Barfüßigkeit des Herrschers, werden hier doch die Sandalen des Herrschers präsentiert. Zwar ging dieser ikonographische Aspekt im Spannungsfeld von Reinheit und Heiligkeit in seiner Bildspezifik nicht in die Tradition ein, aber wir bekommen einen Einblick in die so aktive künstlerische Werkstatt des *Pharao-fashioning* um 3050 v. Chr., also der formativen Phase der ägyptischen Kultur³². Von der Frühdynastik an wurde dann die Sandalenbewertung verschiebend in Bild und Schrift das Niedertrampeln der Feinde unter die Sandalen des Königs dargestellt (unten Abbildung 5), und König Cha-sechem(ui) trug entsprechend das Epitheton *ḥt r ḥs.t* – „wirmächtige Sandale gegen das Fremdland“ (Kairo JE 33895 = CG 57107).

³⁰ Die ersten beiden Sprechakte werden als *ḏd* – „sagen“ – der dritte als *wḏ* – „anordnen, befehlen“ – bezeichnet.

³¹ Dieser Bezug auf eine radikale Königszentriertheit der hohen Elite im Alten Reich ist ganz charakteristisch für die Selbst-Präsentationen des Alten Reichs. Wie sich die soziale Wirklichkeit zur sprachlichen und visuellen Inszenierung mit bestimmten Regeln des Decorum (in den Gräbern der Elite des Alten Reichs wurde der König nie bildlich dargestellt, offenbar ein Darstellungstabus) verhielt, werden wir kaum genauer herausfinden können.

³² Ludwig D. Morenz und Robert Kuhn, Hrsg., *Vorspann oder formative Phase? Ägypten und der Vordere Orient 3500–2700* (Wiesbaden, 2011).



Abbildung 2:
Prunk-Palette
des HORUS-
Königs
Nar-meher,
Sandalenträger
eingerahmt
(Foto: D. Sabel)

Ikongraphisch verschärfend kommt hinzu, dass der königliche „Sandalenträger“ die Sandalen selbst gerade nicht wirklich hält, sondern sie vielmehr vor seinem Unterarm dargestellt sind, während seine Hand signifikant leer und zur Faust geballt ist³³. Dieses Detail ist bei den beiden Darstellungen auf der Prunk-Palette deutlicher als auf der Prunk-Keule, und auch andere Elemente zeigen eine höhere visuelle (sowohl stilistisch als auch ikonographisch und schriftlich) Qualität in der Gestaltung der Prunk-Palette (Abbildung 3a–c). Aus der Beschriftung ist auf das im Vergleich mit der Palette fehlende Einkonsonantenzeichen *t* bei dem Pantherfellträger hinzuweisen, während bei dem „Sandalenträger“ das Gefäß auf der Keule nicht umgedreht ist. Anders als auf der Prunk-Palette mit dem Schlachtfeld-Besuch des Königs spielt auf der Prunk-Keule die (rituelle) Fußwaschung keine szenische Rolle. Somit kann zumindest vermutet werden, dass die Figur „Sandalenträger“ von der Szenerie der Prunk-Palette auf die Prunk-Keule übernommen und bei der Übernahme vereinfacht wurde. Dabei dürften Prunkkeule und Prunkpalette des Nar-meher nicht nur in einem engen visuellen, sondern auch einem kultischen Zusammenhang gesehen werden und wurden vermutlich in derselben Palast-/Tempelwerkstatt von Hierakonpolis

³³ Wahrscheinlich sind hier zwei Aspekte in einem zu denken: a) praktisch ein Tragen der Sandalen, b) ideologisch eine Separierung des Königs-Objektes. Das Bild erweist sich als konzeptionell durchdacht, auch jenseits der Oberfläche. Die Darstellungsweise erinnert an den Empfang der göttlichen Gesetzestafeln am Sinai, bei der die Hände des Moses deutlich verhüllt sind, oder auch an den Gabenempfang mit verhüllten Händen sei es vom Kaiser oder von Christus in der Spätantike.

geschaffen³⁴. Wegen ihrer gekrümmten Fläche war die Keule selbstverständlich schwieriger zu bearbeiten als die Palette.



Abbildung 3a–c: Sandalenpaar und Arm des „Sandalenträgers“ (Foto: D. Sabel, Umzeichnung Friedman 1996, Fig. 12)



Objekte, die in einem direkten Kontakt mit dem Königskörper standen, galten als sakral aufgeladen und von daher für „normale“ Menschen als gefährlich bzw. „heilig“ (ägyptisch *ḏsr*), wie dies besonders eindrücklich die oben besprochene Episode mit der versehentlichen Berührung des *3ms*-Szepters in

der Selbst-Präsentation des Ra-wer aus dem Alten Reich (V. Dynastie; Urk. I, 232) ausdrückt. Das Darstellungstabu im Umgang mit den königlichen Sandalen korrespondiert mit dem Schrifttabu in der Schreibung des Thronfolgertitels *tt* im Sinne von „Erbsohn“ rein mit Einkonsonantenzeichen³⁵, wurzelt in der bildlich bzw. schriftlich stark königsideologischen Gestaltung dieser Prunk-Palette des HORUS-Königs Nar-meher.

Was genau für ein Objekt der „Sandalenträger“ um seinen Hals hängen hat (Abbildung 4), ist ikonographisch zwar kaum ganz sicher zu bestimmen, doch könnte es sich dabei durchaus um ein Amulett handeln³⁶. Vielleicht sollte es ja sogar speziell garantieren und dann auch visuell ausdrücken, dass dieser Mann die sakrale Präsenz des HORUS-Königs und seiner Dinge tatsächlich(er-)tragen kann.

³⁴ Morenz, *Anfänge*.

³⁵ Ludwig D. Morenz, *Verlautungen von Macht: Entwicklung von Schrift-Bildlichkeit und Bild-Schriftlichkeit im Niltal des vierten und frühen dritten Jahrtausends v. Chr.* (Berlin, 2021).

³⁶ Als Parallele ist auf die stärker tropfenförmigen Amulette in den Reliefs des Alten Reichs (Joa-chim Friedrich Quack, *Altägyptische Amulette und ihre Handhabung* (Tübingen, 2022), 47) hinzuweisen, wobei hier eine andere Form vorliegt. Jedenfalls scheint mir eine Deutung als Amulett eine plausible Möglichkeit.



Abbildung 4: Sandalenträger, Ausschnitt von Abbildung 2

Diese hier auch visuell stark gezeigte Sakralität der königlichen Sandalen hängt eng mit der Vorstellung von kultischer Reinheit (ägyptisch *wꜥb*) zusammen, und eben dafür steht das Waschgefäß in der anderen Hand des Sandalenträgers. Hinzu kommt die Bildbeischrift mit dem auffälligen Zeichen UMGEDREHTES GEFÄSS, können wir doch an die verkürzte Darstellung einer Reinigung und speziell Fußwaschung des Herrschers denken. Das SchriftBild UMGEDREHTES GEFÄSS evokiert hier die rituelle Fußwaschung des HORUS-Königs, was im Bild mit dem vom „Aufwärter“ markant präsentierten königlichen Sandalenpaar korrespondiert. Vielleicht wurde die Darstellung einer rituellen Reinigung nicht nur aus Platz-, sondern auch aus Decorumsgründen reduziert. Zudem steckt in der markierten Barfüßigkeit des HORUS-Königs ein Aspekt von *Heiligem Krieg*, sofern das Schlachtfeld als *heiliger Grund* dezidiert barfuß betreten wird³⁷ und die Feinde abgeschlachtet werden (Abbildung 2a) bzw. sind (Abbildung 2b)³⁸. Anzeige der „honorific transposition“ und semiotischer Verweis auf die Fußwaschung gehen in dem Zeichen UMGEDREHTES GEFÄSS in einer Bildmetaphorik ersten und zweiten Grades zusammen.

Exkurs: Zur Zeichenkombination bei dem Sandalenträger

In späteren Zeiten wurde an Stelle des bei Nar-meher ganz auf den Kopf gestellten Gefäßes ein um 90 Grad gedrehtes *wꜥb*-Gefäß gezeigt, das auf dem phonogra-

³⁷ Ludwig D. Morenz, „Perspektiven auf die Formierung der ägyptischen Kultur. Ein Plädoyer für eine kulturwissenschaftlich geöffnete Historiographie“, *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie*, 4 (2011), 627–648. Als eine Parallele aus der Hebräischen Bibel wäre hinzuweisen auf Exodus 3.5.

³⁸ In zwei Reihen liegen sie mit gefesselten Armen sowie abgeschlagenem Kopf und abgeschnittenem Penis vor dem triumphierenden Nar-meher und seinem Gefolge bei der Siegesparade (Gesamtscene: Abbildung 2b). Eben deshalb möchte ich die Bildbeischrift zu der Erschlagungsszene als eine semographische Szenenbezeichnung „Abschlachten der *SEE-Leute*“ verstehen (Morenz, *Verlautungen*, 148–161). In der Herrscherideologie wird nicht etwa ein Kampf zwischen gleichen Gegnern, sondern vielmehr ein sakrales Schlachten (= Opfern vor/für den Gott) gezeigt, und als göttliche Bezugsfigur können wir den Gott HORUS von Hierakonpolis (Abbildung 2a, als Falke aber mit menschlichem Arm dargestellt) erkennen. Er ist die göttliche Bezugsfigur und Autorität dieses „heiligen Krieges“. Hinzu kommt neben Horus auch noch die Kuhgöttin, verkörpert durch die insgesamt vier Kuhköpfe am oberen Rand der Palette (Abbildung 2a und b).

phischen Element *b*-FUSS liegt: , und auf der Prunk-Palette befindet sich das umgekehrte Gefäß zudem direkt über den Sandalen: ³⁹. Vielleicht sollte auf der Prunk-Palette also anstatt meines bisherigen Interpretationsansatzes *wdpw hr* – „Aufwärter des HORUS-Königs“ – besser und spezifischer *w^cb hr* – „Reiner/Reinigender des HORUS-Königs“ – gelesen werden. Noch weiter in der Interpretation gehend, könnte hierin gar kein Titel des Mannes gesehen werden, sondern vielmehr eine szenische Inschrift *w^cb hr* – „Reinigen des HORUS-Königs“ bzw. als Ausdruck des Resultats die stativische Aussage: „rein ist der HORUS-König“⁴⁰. Der König steht ganz im Interessezentrum, und in Bezug auf ihn ist der Sandalenträger eine visuell unselbstständige Hilfsfigur, die eben für Reinigung und Reinheit des Herrschers zeugt.⁴¹ Die dem HORUS-König zugeordnete Reinigungsperson zeigt hier jedenfalls keine aktuelle Reinigung an, sondern steht vielmehr attributiv für eine, die schon stattgefunden und Nar-mehur die sakrale Reinheit verliehen hat, um in einem rein-heiligen Status als ein von Horus begnadeter Sieger in Erscheinung zu treten. In diesem Bild sind also verschiedene Zeitebenen dargestellt⁴². Durch die beiden Beischriften wird zum einen das Geschehen lokalisiert (*ʿ3-wr* = „Großes Tor“) und zum anderen „Horus-Harpunierer“ (*hr msn*) als göttlicher Garant des Geschehens benannt⁴³.

Wenn auch eine Titelangabe zu dem Sandalenträger kaum ganz sicher ausgeschlossen werden kann, passt eine Handlungsbezeichnung „Reinigen des HORUS-Königs“ bzw. im Sinn der Vorzeitigkeit „rein ist der HORUS-König“ im Blick auf sowohl die Bildkomposition als auch den frühen Schriftgebrauch bemerkenswert gut. Die königlichen Sandalen des HORUS-Königs Nar-mehur scheinen in der bildmonumentalen Inszenierung auf der Prunk-Palette im Zeichenstatus zwischen Bildelement (im Bezug auf den „Sandalenträger“) und Schriftzeichen (in Bezug auf die Inschrift von der Reinigung) zu oszillieren, wirken aber zumindest vordergründig mehr wie ein Bildelement.

Die Sandalen des Herrschers überstiegen das „Normale“, Alltägliche und wurden visuell besonders in Szene gesetzt. Dass der Sandalenträger die königli-

³⁹ Auch in dem Monogramm  kann die Hieroglyphe *b*-FUSS neben der phonographischen Funktion eine visuell-symbolische Bedeutung tragen, sofern wir hier die Fußwaschung als einen markanten Reinigungsakt assoziieren könnten.

⁴⁰ Diese Interpretation paßt gut in die Muster der frühen Bild-Schriftlichkeit, auch zur neuen Lesung „Abschlachten des See-Landes“ in der Erschlagungsszene auf dieser Palette (Abbildung 2 links, großes Mittelregister), Morenz, *Verlautungen*, 148–163.

⁴¹ In einer Öffnung der Grenzen zwischen Bild und Schrift ließe sich lesen *tb.wj hr w^cb* – „das Sandalenpaar des HORUS-Königs ist rein“ – doch sollte es sich dabei allenfalls um eine supplementäre Bedeutung handeln, weil ja nicht die Sandalen selbst im Interessezentrum stehen.

⁴² In diesem Sinn ist auch auf die *dbj*-Sakristei direkt über dem „Sandalenträger“ hinzuweisen, die eben für das Umziehen des Königs (Kleidung einschließlich des Kronenwechsels) steht, Morenz, *Anfänge*, 176.

⁴³ Ebd., 174–179.

chen Sandalen präsentiert, zeigt in einer markanten ikonographischen Bildformel (und zudem der Verwebung zu SchriftBildlichkeit) die sakrale Aufladung des Dinges KÖNIGSSANDALE an. Damit korrespondiert inschriftlich, dass in der Beischrift zum HORUS-König selbst das symbolstarke Zeichen *hr*-FALKE verwendet wurde, während bei dem statusniedrigeren Sandalenträger bzw. der Szenenbeischrift das in seiner sakralen Wertigkeit abgeschwächte Zeichen *hr*-ROSETTE steht⁴⁴. Das graphische Schrifttabu beim Königstitel (*hr*-ROSETTE anstatt dem sakral aufgeladenen *hr*-FALKen) korrespondiert im Ikonographischen eng mit der Präsentation der Sandalen, ohne dass der „Sandalenträger“ sie tatsächlich konkret hält. In dem Objekt (pharaonische) SANDALE steckte geradezu mythologisches Potential, das ähnlich und auch anders als dann mehr als zwei Jahrtausende später im antiken Griechenland⁴⁵ entfaltet wurde. Im pharaonischen Ägypten finden wir zum einen das Nar-meher-Mythem *ausgezogene Sandale zum rituellen Betreten des Schlachtfeldes als heiligem Grund* und zum anderen von der Frühdynastik bis zur Römerzeit das königsideologische Motiv von den Feinden unter den Sandalen Pharaos – bildlich etwa auf dem Statuenfragment des Königs Djoser (Kairo JE 49889) als Visualisierung der Metapher vom „Niedertreten“ (*ptpt*) der Feinde. Die protomythologische Vorstellung vom Objekt erweist sich im Fall der SANDALE als stark von der Königsideologie geprägt.

Herrscheraura und ihre Abstrahlung auf Dinge

Der HORUS-König war hochgradig mit sakraler Aura aufgeladen, und diese Sakralpotenz färbte auch auf seine Dinge ab. Dabei macht die Ra-wer Episode deutlich, dass dieses Numinose nicht etwa nur auf symbolisch-metaphorischer Ebene gedacht, sondern ganz konkret als eine physische Realität geglaubt und gefürchtet wurde. Auf sprachlicher Ebene wird dieser Aspekt des ägyptischen Gott-Königtums mit dem Terminus „Furcht“ im *genetivus subjectivus* – also der von „Pharao“ ausgehenden Schreckenspotenz – (*snḏ=f*) ausgedrückt⁴⁶.

⁴⁴ Diskussion in Ludwig D. Morenz und Beryl Büma, „Potentielle Polysemie und unser Entscheidungsdilemma: Überlegungen zur ROSETTE in der Prä-, Proto- und Frühdynastik“, in *Early Egyptian miscellanies. Discussions and essays on Predynastic and Early Dynastic Egypt*, hrsg. G. Sperveslage (Berlin/London, 2022), 173–186.

⁴⁵ Aus der Richtung der *generativen Mythologie* genüge hier ein Hinweis auf John Scheid und Jesper Svenbro, *Schildkröte und Lyra. In der Werkstatt der Mythologie* (Darmstadt, 2017), und weiterhin den transkulturellen Ansatz einer *Hylem-Analyse*: Gösta Ingvar Gabriel, Brit Kärger, Annette Zgoll und Christian Zgoll, Hrsg., *Was vom Himmel kommt. Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom* (Berlin, 2021).

⁴⁶ Siegfried Morenz, „Der Schrecken Pharaos“, *Liber amicorum. Studies in honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, (Leiden 1969), 113–125.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch, warum es als besondere Königsbelobigung galt, wenn ein Beamter durch ein besonderes Königswort veranlasst nicht – wie eigentlich üblich – den Boden (*t3*) vor dem König, sondern vielmehr die Füße (*rd*) des Herrschers selbst küssen durfte und so in einen direkten physischen Kontakt mit der geheiligten Herrscher-Person⁴⁷ trat. So lesen wir in der funerären Selbst-Präsentation des Ptah-schepses aus der V. Dynastie auf seiner monumentalen Scheintürfassade⁴⁸:

... er war edler vor dem König als] jeder [Die]ner:
 Indem er niedergefallen war als seine Majestät ihn lobte/belobigte (*hsj*)
 wegen der Dinge
 Ließ seine Majestät ihn seinen Fuß küssen –
 Er ließ ihn (wirklich) nicht den Erdboden küssen; Ptah-schepses!
 (Urk. I, 52,17-53,3).

Was uns fernen Betrachtern als eine extreme Unterwürfigkeitsgeste erscheinen dürfte – das Küssen der Füße – galt im Kontakt der ägyptischen Elite jedenfalls des Alten Reiches mit dem gott-menschlichen Herrscher als hohe Ehre und implizierte eine Statuserhebung. Das Motiv wachsender Königsnähe durch ein Küssen der Füße zeigt dem diagnostischen Außenblick an, als wie weit dem normalen Menschsein entfernt und erhaben gott-menschlich der Pharaon konzipiert war und inszeniert wurde⁴⁹.

Was im pharaonenzeitlichen Ägypten für den Körper des Herrschers angenommen wurde, galt (wenn auch vermutlich in abgeschwächter Form) analog für die von ihm direkt am Körper getragenen Dinge. Zwischen geglaubter Wirklichkeit und Metaphorik können wir angesichts der Quellenlage allerdings kaum genauer unterscheiden und die Grenzen mögen seinerzeit durchaus verfließen sein.

⁴⁷ Die Besonderheit des Königskörpers zeigt auch der ritualisierte Umgang mit Körperabfall wie den geschnittenen Haaren und Nägeln des Herrschers und die entsprechend hohe Bedeutung der Königshandpfleger und -friseur (beispielhaft ist auf das Grab von Nianchnum und Chnumhotep (Ahmed M. Moussa und Hartwig Altenmüller, *Das Grab des Nianchnum und Chnumhotep in Saqqara* (Mainz, 1977) hinzuweisen).

⁴⁸ Peter F. Dorman, „The Biographical Inscription of Ptahshepses from Saqqara: A Newly identified fragment“, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 88 (2002), 95–110; weitere Belege bei Eric Doret, *The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian* (Genf, 1986), 24, ex. 1–3.

⁴⁹ Georges Posener, *De la divinité du Pharaon* (Paris, 1960); zurückhaltender: Joachim Friedrich Quack, „How unapproachable is a Pharaoh?“, in *Concepts of Kingship in Antiquity: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop held in Padova, November 28th – December 1st, 2007*, hrsg. Giovanni Battista Lanfranchi und Robert Rollinger (Padua, 2010), 1–14.

Rosettana¹

Martin Fitzenreiter

Abstract

What gives an archaeological object special meaning and generates special sense from it? Using the example of the Rosetta Stone and its (alleged) significance in the decipherment of hieroglyphics, as well as a monument to writing more generally, the essay explores factors that play a role in the generation of sense, especially when objects from the past become things in the present, endowed with affordance, agency and Eigensinn.

Rosette

Gibt man im ägyptologischen Epochenjahr 2022 bei Wikipedia das Stichwort „Rosetta“ ein,² stößt man u.a. auf folgende Artikel:

- Rosetta (Apple): Rosetta ist ein Framework von Apple zur transparenten Emulation von Programmen für eine andere, vorher von Apple in den Computern der Mac-Reihe genutzten Prozessorarchitektur...³
- Rosetta (Sonde): Die Weltraummission Rosetta der ESA erforschte den Kometen Tschurjumow-Gerassimenko...⁴
- Rosetta-Projekt: Das Rosetta-Projekt ist eine internationale Kollektivarbeit von Linguisten und Muttersprachlern verschiedener Sprachen ...⁵
- Rosetta Code: Rosetta Code ist eine wikigestützte Programmier-Website mit Implementierungen von gängigen Algorithmen und Lösungen für verschiedene Programmierprobleme in vielen verschiedenen Programmiersprachen ...⁶

¹ Ich danke Annika Felten und dem gesamten SiSi-Team für die Einladung, an den Projekttagungen teilnehmen zu dürfen und allen Vortragenden für die Anregungen, die ich aus diesen Veranstaltungen mitnehmen konnte. Der Beitrag basiert auf Kapitel 5 in: Martin Fitzenreiter, *Technology and Culture in Pharaonic Egypt* (Cambridge, 2023).

² 1822 veröffentlichte Jean-François Champollion den als Geburtsurkunde der Ägyptologie geltenden *Lettre à M. Dacier*. 1922 entdeckte Howard Carter das Grab des Tutanchamun.

³ < [https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta_\(Apple\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta_(Apple)) >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

⁴ < [https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta_\(Sonde\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta_(Sonde)) >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

⁵ < https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta-Projekt#Rosetta_Disk >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

⁶ < https://de.wikipedia.org/wiki/Rosetta_Code >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

Und natürlich finden sich im weltweiten Netz noch weitere Objekte unter dem Stichwort „Rosetta/e“ oder ähnlichem.⁷ Zu ergründen, wie alle diese Entitäten zusammenhängen, würde einen eigenen Essay erfordern, zumal etliche nicht direkt mit dem hier eigentlich interessierenden Gegenstand zu tun haben. Dieser ist nämlich: Der *Stein* von Rosette (*la pierre de Rosette*; *Rosetta Stone*; حجر رشيد), der selbstverständlich ebenfalls einen Eintrag in Wikipedia hat.⁸ Dieser Stein ist offenbar (nur) ein Aspekt einer Entität, die hier als *Rosettana* bezeichnet sei: ein epistemisches Phänomen, in dem Sinngenerierung und Sinndimensionen zusammenfinden, die alle irgendwie auf dieses eigenartige Objekt zurückgeführt werden können.

Bereits der Name ist ein Paradox: *Rosette* hat in europäischen Sprachen durchaus eine spezifische Bedeutung und geht auf *Rosa* / „Rose“ zurück, hier in einer Verkleinerungsform als „Röschen“, was schließlich auch eine einigermaßen regelmäßige, kreisförmige geometrische Figur meinen kann.⁹ In unserem Fall geht es aber gar nicht um eine solche Blume oder Figur, sondern um eine Herkunftsbezeichnung (siehe Abbildung 1). Diese bezieht sich auf eine Hafenstadt an der Mittelmeerküste, etwa 65 Kilometer östlich von Alexandria an der Mündung des Rosette-Nilarms im Delta gelegen, deren arabischer Name *Rashid* (رشيد) ist. Was nichts mit Rose oder Geometrie zu tun hat, sondern „Leiter“ oder „Lotse“ bedeutet.¹⁰ Es war schlicht eine Klangähnlichkeit der Sprechsprache, die aus der Ortsbezeichnung rebushaft und spielerisch eine Rose oder eben Rosette machte. Unweit von diesem Ort wurde 1799 jener schwarzer Steinblock gefunden, der es als der erwähnte Stein von Rosette zu einiger Berühmtheit gebracht hat. Ein Objekt also, das eine gehörige Menge an Sinn produziert und sich ontologisch sogar vervielfältigt hat, wie es die enzyklopädischen Einträge diverser mit ihm verbundener Entitäten verraten. Womit wir mitten im Thema der Sinnaufladung und seiner Überschüsse sind, und auch bei deren Paradoxa.

⁷ Z.B. das Sprachlern- und Spracherkennungsprogramm < <https://www.rosettastone.de> >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

⁸ < https://de.wikipedia.org/wiki/Stein_von_Rosette >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

⁹ Auch hierzu informiert die Wikipedia: < [https://de.wikipedia.org/wiki/Rosette_\(Ornament\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Rosette_(Ornament)) >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

¹⁰ Die Bezeichnung geht wohl ihrerseits nicht auf eine Neudeutung eines (alt-)ägyptisch-koptischen Ortsnamens zurück, sondern ist eine ursprünglich arabische Benennung: Carsten Peust, *Die Toponyme vorarabischen Ursprungs im modernen Ägypten* (Göttingen, 2010), 75.

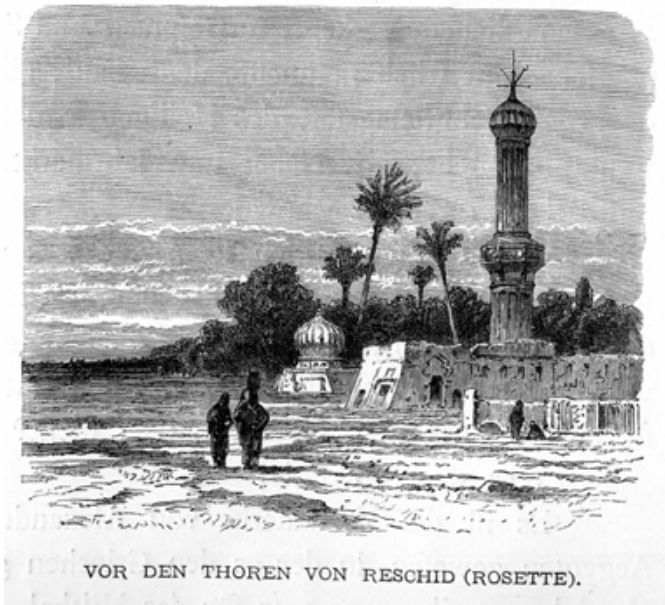


Abbildung 1: Ansicht der Landschaft um Rashid/Rosette im 19. Jahrhundert. „Vor den Thoren von Reshid (Rosette)“, aus: Georg Ebers, *Aegypten in Bild und Wort*. Erster Band, (Stuttgart/Leipzig, 1879), 21.

Ding

Die heutzutage wohl wichtigste Bedeutung, die dem Stein eigen ist, liegt darin, dass er als ein Monument gilt, welches entscheidend bei der Entzifferung der Hieroglyphen mitgewirkt habe. Auch wenn die konkrete Rolle bei diesem Unterfangen diskutiert wird und zudem der Stein natürlich nicht im Sinne menschlicher Akteure aktiv wurde, so bot seine Entdeckung Möglichkeiten, sich in bisher ungekannter Weise mit den Schriftzeichen auseinanderzusetzen. Diese Fähigkeit von Objekten, etwas möglich bzw. ein Angebot der (Be-)Nutzung zu machen, kann mit dem Begriff der ‚affordance‘ (Affordanz) beschrieben werden.¹¹ Affordanz ist eine Eigenschaft, die allen möglichen Entitäten zukommt und von der Menschen in dieser oder jener Weise profitieren: Ein Messer *bietet* sich an, Brot zu schneiden; eine Trilingue *bietet* an, Vergleiche zwischen Schriften anzustellen.

Jedoch haben solche Objekte nicht nur die Eigenschaft, gewisse Angebote (ihrer Benutzung) zu machen. Sie stimulieren, inspirieren und in gewissen Fällen zwingen sie sogar dazu, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Kommt ein solches Objekt in Kontakt mit Menschen, übt es eine seltsame Macht aus. Der Stein von

¹¹ Zum Begriff der *Affordanz*: Richard Fox, Diamantis Panagiotopoulos und Christian Tsouparopoulos, „Affordanz“, in *Materiale Textkulturen*, hrsg. Michael R. Ott, Rebecca Sauer und Thomas Meier (Berlin/Boston/München, 2015), 63–70.

Rosette *zieht* die Blicke auf sich, er *lockt* mit dem Versprechen eines Rätsels und seiner Lösung. Diese Eigenschaft wird heutzutage gern als *Agency* beschrieben.¹² Ein Messer *erlaubt* es Brot zu schneiden, und *verbietet*, es an der Klinge anzufassen. Ein Text *macht* Sinn. Im Schnittpunkt von möglicher Affordanz und tatsächlicher *Agency* schließlich oszilliert der *Eigensinn* jedes Objektes, der Ergebnisse zeitig, die kurios und desaströs, aber auch unerwartet und schön sein können.¹³

Affordanz, *Agency* und *Eigensinn* spielen eine Rolle für Menschen, die mit den Objekten in Kontakt geraten und sind für diese nicht ohne Folgen. Sie können aber ebenso gehörige Folgen für ein Objekt haben: Was eben noch tausende Jahre im Boden lag, beginnt auf einmal zu reisen; es stiftet Streit und lässt sich bestaunen. In dem Moment, in dem es mit Menschen in Verbindung gerät, ändert es seinen Status. Es überschreitet die Seinsform als passives *Objekt* und gewinnt aktive Potenzen, die es in die Nähe der Kategorie *Subjekt* treiben. Dieser Wechsel sei mit der Bezeichnung *Ding* ausgedrückt, die jedem Phänomen eignet, das von Menschen wahrgenommen wird. Nach Bruno Latour sind Dinge etwas, „was Menschen versammelt“ und „das Menschen zum Handeln anregt“.¹⁴ Dinge sind Aktanten, die Akteure machen.

Solche *Ding* gewordenen Entitäten müssen nicht aus Stein sein. Sie können sich genauso in Wasser, Feuer oder Luft materialisieren (um etwas alchemistisch an die Sache heranzugehen). *Materialität* (des Dinges) an dieser Stelle meint, dass eine beliebige Entität wahrgenommen werden kann:¹⁵ als Stein gefasst, als Geruch gerochen, als Laut gehört und – und hier wird es ernst: – als Gedanke gedacht, als Bedeutung verstanden. Die Rosettana ist als *Ding* (nicht als *Objekt*!) nicht (nur) der Steinblock. Sie ist in erster Instanz die Inschrift, die auf diesem Stein manifest ist, oder sogar die Bedeutung des darin manifesten Textes. Und sie ist ebenso Computerprogramm, Sonde und vieles mehr.

¹² Zum Begriff *Agency* (of objects): Alfred Gell, *Art and Agency* (Oxford, 1998); Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* (Frankfurt a.M., 2010).

¹³ Hans Peter Hahn und Jan Assmann, *Vom Eigensinn der Dinge: Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen* (Berlin, 2015).

¹⁴ Latour, *Eine neue Soziologie*, 121–127.

¹⁵ Zum Begriff *Materialität*: Herbert Kalthoff, Torsten Cress und Tobias Röhl, Hrsg., *Materialität* (Paderborn, 2016).

Stein

Als *Stein von Rosette* wird ein Block aus schwarzem Stein – gelegentlich Basalt, eher Granit¹⁶ – bezeichnet, der im erwähnten Rashid / Rosette gefunden wurde.¹⁷ Einst Teil einer Stele, wird als ursprünglicher Standort der Tempel von Sais oder Memphis angenommen.¹⁸ Zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt wurde die Stele an die Mittelmeerküste verbracht. 1799 fiel der Block bei Schanzarbeiten der napoleonischen Ägyptenarmee dem Lieutenant Pierre-François-Xavier Bouchard auf.¹⁹ Der französischen Streitmacht von den Briten abgenommen, kam er 1802 in das Britische Museum nach London. Wo er seitdem unter den Top-Ten der Exponate rangiert und ein reichhaltiges Merchandising inspiriert (siehe Abbildung 2).



TAFEL VON ROSETTE.

Abbildung 2: Ausstellung der Rosettana im Britischen Museum in London im 19. Jahrhundert. „Tafel von Rosette“, aus: Georg Ebers, *Ägypten in Bild und Wort*. Erster Band, (Stuttgart/Leipzig, 1879), 87.

¹⁶ Genau genommen: Granodiorit: Andrew Middleton und Dietrich D. Klemm, „The geology of the Rosetta Stone“, *Journal of Egyptian Archaeology*, 89 (2003), 207–216.

¹⁷ Dominique Valbelle und Jean Leclant, Hrsg., *Le décret de Memphis* (Paris, 1999); Steven Quirke und Carol Andrews, *The Rosetta Stone* (London, 1988); Richard Parkinson, *The Rosetta Stone* (London, 2005); Friedhelm Hoffmann und Stefan Pfeiffer, *Der Stein von Rosetta* (Stuttgart, 2021); < <http://rosettastone.hieroglyphic-texts.net> >, letzter Zugriff: 12. August 2022; < <https://rosetta-stone.dh.uni-leipzig.de/rs/> >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

¹⁸ Hoffmann und Pfeiffer, *Der Stein*, 34.

¹⁹ Zur Findgeschichte: Ebd., 11–18.

Die Herstellung der Stele stand mit einer Priestersynode im Jahr 9 des Königs Ptolemaios' V. (196 vor unserer Zeit) in Memphis in Zusammenhang. Dieser Text erscheint in drei schriftsprachlichen Fassungen (siehe Abbildung 3): Ganz oben in einer mit Hieroglyphen geschriebenen Version; darunter in der seinerzeit in Ägypten gebräuchlichen demotischen Schrift; und zuletzt in griechischer Alphabetschrift der in Ägypten herrschenden Ptolemäer.²⁰

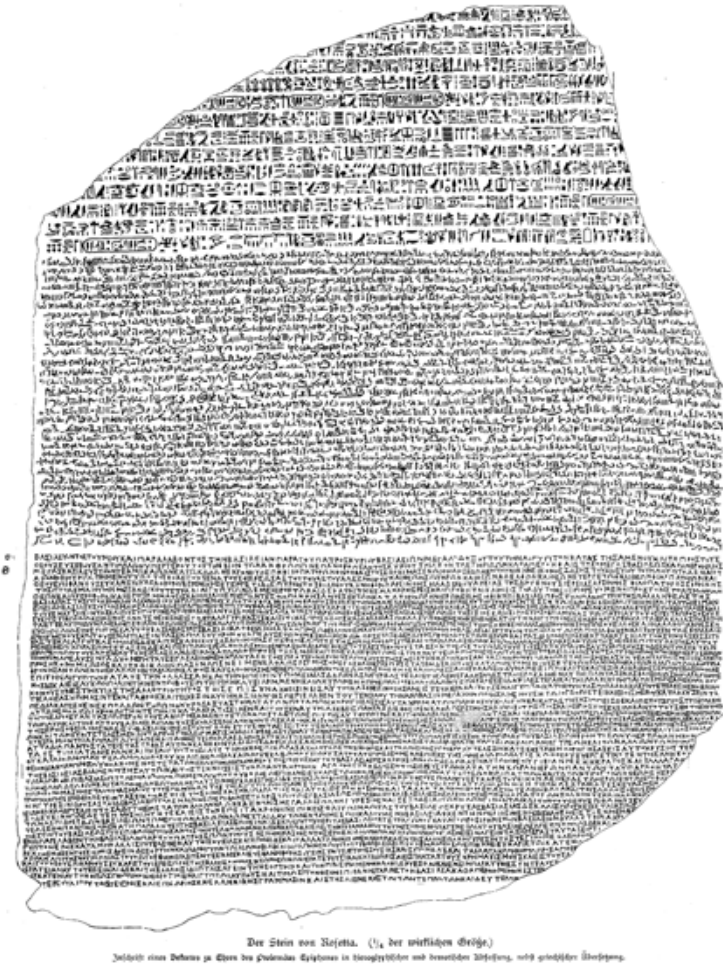


Abbildung 3: Die Inschriften der Rosettana. „Der Stein von Rosetta“, aus: Ferdinand Justi, *Geschichte der orientalischen Völker im Altertum* (Berlin, 1884), Faltafel zwischen Seiten 86/87.

²⁰ Zu diesem Zeitpunkt stand Ägypten bereits mehr als 100 Jahre unter der Herrschaft der aus Makedonien stammenden Ptolemäer: Werner Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.* (München, 2001).

Der Text der Inschrift ist in allen drei Fassungen mehr oder weniger identisch.²¹ Nach der Titulatur des Königs und der Datierung werden Ort und Teilnehmer der Versammlung benannt. Es folgt die Wiedergabe einer fiktiven Rede der ägyptischen Priesterschaft. In ihr werden Wohltaten aufgeführt, die der König den Tempeln zugutekommen ließ und dass er das Land gegen innere und äußere Feinde verteidigte. Um den Bürgerkrieg beizulegen war man bereit, eine Amnestie zu erlassen und Steuerfreiheit bzw. -erlasse den Tempeln zu gewähren. Auf diese vertrauensbildenden Maßnahmen hin wird von der Priesterschaft bekräftigt, dass das ptolemäische Königshaus tatsächlich von den ägyptischen Göttern zur Herrschaft in Ägypten bestimmt sei. Um diesem Ausdruck zu verleihen, sollen Kultstatuen des Königs aufgestellt und Prozessionsbilder des Königs hergestellt werden. Zudem werden Priestertitel und Festtage für den Königskult bestimmt und es wird Privatleuten gestattet, diese Kulte zu feiern. Ein letzter Absatz schließlich legt fest, dass dieser Beschluss in allen relevanten Tempeln durch Inschriften in den drei genannten Schriften öffentlich dokumentiert werden soll.

Der Brauch, Denkmäler in verschiedenen Schriften aufzustellen, ist unter den Ptolemäern mehrfach bezeugt.²² Art und Gestaltung dieser Denkmäler war relativ neu. Mehrsprachig beschriftete Stelen sind unter den Pharaonen nicht üblich gewesen. Bekannt waren sie im multiethnischen und multikulturellen Perserreich.²³ Dessen entlang ethnischer und kultureller Trennlinien entwickelte Verwaltungsstruktur war von Alexander von Makedonien übernommen worden und ebenso von den ihm nachfolgenden Diadochen.²⁴ Inhaltlich wiederum nimmt die Stele Motive des in Ägypten seit Alters her vertrauten „königlichen Dekrets“ (wḏ-nsw.t) auf,²⁵ passt dieses aber dem Typ des in der griechischen Welt verbreiteten „Ehrendekrets“ (ψήφισμα) an.²⁶

²¹ Quirke und Andrews, *The Rosetta* und die Synopse bei Hoffmann und Pfeiffer, *Der Stein*, auf die sich im Folgenden gestützt wird.

²² Aan K. Bowman, Charles V. Crowther, Simon Hornblower, Rachel Mairs und Kyriakos Savvopoulos, Hrsg., *Corpus of Ptolemaic Inscriptions* (Oxford, 2021); Stefan Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr)* (München/Leipzig, 2004); Friedhelm Hoffmann, Martina Minas-Nerpel und Stefan Pfeiffer, *Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus* (Berlin/New York, 2009); Hoffmann und Pfeiffer, *Der Stein*, 26–44.

²³ Pierre Briant, „Inscriptions multilingues d’époque achéménide“, in *Le décret de Memphis*, hrsg. Dominique Valbelle und Jean Leclant (Paris, 1999), 91–115.

²⁴ Dorothy J. Thompson, „Ptolemy I in Egypt: Continuity and Change“, in *Ptolemy I and the Transformation of Egypt, 404–282 BCE*, hrsg. Paul McKechnie und Jennifer A. Cromwell (Leiden/Boston, 2018), 6–26.

²⁵ Pascal Vernus, „The Royal Command (WD.NSW)“, in *Ancient Egyptian Administration*, hrsg. Juan Carlos and Moreno García (Leiden/Boston, 2013), 259–340.

²⁶ Hoffmann und Pfeiffer, *Der Stein*, 21–25.

Dimensionen

Soweit der Befund. Weder die sicher spannenden Fundumstände noch der eher für Spezialistinnen und Spezialisten spannende Text können eigentlich erklären, warum dieser Stein eine solche bemerkenswerte Agency entwickeln konnte. Denn ähnliche Fundschicksale haben viele Monumente und vergleichbare Informationen liefern diese auch. Es gibt offenbar Besonderheiten, die mit dem Sein dieses Objektes als Ding zusammenhängen, welche ihm besondere Agency und (Eigen-)Sinn verleihen.

Materialität und Schrift

Eine erste – man kann auch sagen *die* – Besonderheit des Steins von Rosette liegt in dem, was in ihm eine Materialisierung erfährt. Die Stele selbst ist es nicht, denn steinerne Monumente sind in Ägypten nicht eben selten. Unter dem Gesichtspunkt der Materialität ist nicht das Material von Bedeutung – über das man sich nicht einmal einig sein muss – sondern das, was in diesem Material seine Materialisierung erfährt. Dies ist Schrift. Tatsächlich ist der Stein von Rosette vor allem ein Monument der Schrift.

Zum Zeitpunkt der Herstellung der Stele bestand die Aufgabe der Schrift(en) darin, ein Dekret zu materialisieren. Geschrieben und als Inschrift materialisiert wurde das Dekret manifest. Diese zentrale Funktion von Schrift bei der Materialisierung von Bedeutung lässt sich für praktisch alle und schon für die frühesten Varianten der Schrift postulieren. Schrift ist eine Reihe von graphisch ausgeführten Zeichen, deren Affordanz es ist, dass sie mit Bedeutung verbunden werden können; dass sie mit Bedeutung referenzieren.²⁷ Diese Bedeutung wird meist als Text verstanden. Deshalb wird so oft gar nicht zwischen Inschrift und Text unterschieden.²⁸

Als Exkurs sei darauf hingewiesen, dass dieser sehr weite Begriff von Schrift es genau vermeidet, irgendeinen Bezug zu (gesprochener) Sprache als ein wesentliches Kriterium heranzuziehen.²⁹ Grundsätzlich ist es nicht – und man kann sogar

²⁷ Angemerkt sei, dass bewusst *mit* Bedeutung referenzieren und nicht *auf* Bedeutung referenzieren geschrieben ist. So sei klargestellt, dass *Bedeutung* als Epistem selbst Agency entwickelt und den Prozess der Referenzierung ebenso beeinflusst, wie die Zeichen selbst. Sobald die Bedeutung einer Zeichenfolge erkannt ist, ändert sich die Bedeutung der Zeichenfolge: sie wird ein (graphisches) Wort / Lemma.

²⁸ Zum Unterschied von *Text* und seiner Materialisierung in *Schrift*: Ludwig D. Morenz und Stefan Schorch, Hrsg., *Was ist ein Text?* (Berlin, 2007).

²⁹ Gernot Grube, Werner Kogge und Sybille Krämer, Hrsg., *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine* (München, 2005). Bezüglich der Rosettana siehe: Hoffmann und Pfeiffer,

sagen: mit ganz wenigen Ausnahmen: *nie* – die Aufgabe oder auch Agency von Schrift, gesprochene Sprache zu referenzieren.³⁰ Die Referenz mit gesprochener Sprache ist nur ein Umweg bei der Referenzierung von Bedeutung. Sie verlangt nämlich, dass die Rezipienten neben Lesekompetenz – also der Fähigkeit, die in den graphischen Zeichen angebotene Bedeutung zu erfassen – auch noch Kompetenz in der Sprechsprache besitzen, in der die in den Zeichen referenzierten Laute einen Sinn ergeben. Deshalb verwenden Schriften, die wirklich von allen verstanden werden sollen – Verkehrszeichen, Emojis, Zahlen – möglichst keine Lautreferenzen, sondern verlassen sich auf die Agency der Ikone, auf visuelle Weise mit Bedeutung zu referieren. Eher unwillkürlich werden im Zuge der Schriftentwicklung Zeichen mit Referenzen auf Laute angereichert.³¹ Was schließlich aus den ikonischen Zeichen mit einer direkten Bedeutungsreferenz über (innere) Bilder zu phonetischen Zeichen mit indirekter Bedeutungsreferenz über Laute führt, die erst über einen zweiten Referenzschritt in ihrer Bedeutung verstanden werden können. Also nur dann, wenn zum ersten Referenzschritt visueller Art – dem Erkennen des Zeichens – ein zweiter Referenzschritt phonetischer Art kommt, in dem der visuell erkannte Laut auch phonetisch (laut oder leise) erzeugt und das Lautgebilde in seiner Bedeutung in einer bestimmten Sprechsprache erkannt wird.³² Letzteres sind dann die Grapheme von Schriften, wie sie im engeren Sinne gelten, also alle graphischen Zeichensysteme, die ohne Referenz mit gesprochenen Sprachen keinen Sinn mehr ergeben.

Dass es keineswegs trivial ist, Schriften in dieser Weise als Materialisierungen ganz unterschiedlicher Techniken der Referenzierung zu betrachten, zeigen die Inschriften auf dem Stein von Rosette. In ihnen materialisieren sich gleich drei Schriften und mit diesen die ihnen eigenen Referenzsysteme. Diese Tatsache wird im letzten Abschnitt jeder Inschrift explizit gemacht. Dort bezeichnet die hieroglyphische Version die Hieroglyphen als „Schrift der göttlichen Worte“ (šš n mdw-ntr), identifiziert die demotische Schrift als „Schrift der Dokumente“

Der Stein, 182, Anm. 95, die darauf hinweisen, dass Schrift – nicht Sprache – auf dem Stein von Rosette verzeichnet ist.

³⁰ Die Ausnahmen sind die phonetischen Transkriptionen der Sprachwissenschaft (< <https://www.internationalphoneticassociation.org> >, letzter Zugriff: 12. August 2022) und Zaubersprüche („Abrakadabra“), bei denen es jeweils um die genau Wiedergabe der Lautung geht. Kennzeichen solcher phonetischer Notationssysteme ist, dass die im Gesprochenen transportierte Bedeutung *keine* Rolle spielt. In der Sprachwissenschaft geht es um phonetische Eigenschaften, in der Magie um *voces magicae*; kurz: nur um der Worte Wohlklang.

³¹ Am Beispiel der Hieroglyphenschrift untersucht in: Ludwig D. Morenz, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen* (Fribourg/Göttingen, 2004); Ludwig D. Morenz, *Verlautung von Macht* (Berlin, 2021).

³² In der Lesepraxis kann bei geübten Leserinnen und Lesern der zweite Referenzschritt auch wegfallen, indem Bedeutung im Schriftbild visuell erkannt wird. Beim Lesenlernen einer Schriftsprache – also dem Prozess der Kompetenzgewinnung – ist das phonetische „Ausbuchstabieren“ aber zwingend.

(sš n šcy) und bezeichnet die griechische Schrift als „Buchstaben der Griechen“ (sh3y n h3w-nbw). Dabei werden die demotische „Schrift der Dokumente“ und das Wort „Buchstabe“ (der Griechen) vom Zeichen der „Zunge“ () als Determinativ begleitet, was auf die nötige Referenz mit Sprache hinweist, während dieses Symbol in der Klassifizierung der Hieroglyphenschrift fehlt. Andererseits werden die beiden ägyptischen Schriften durch die Bezeichnung als „visuelle Schrift“ – geschrieben mit dem Werkzeug des Schreibers/Malers () – von den „phonetischen Buchstaben“ der Griechen unterschieden, denen nur die „Zunge“ zugeordnet ist. Die demotische Inschrift ist weniger differenziert und schreibt in allen drei Fällen von „Schrift“ (sh). Im griechisch geschriebenen Teil wird festgehalten, dass der Text in „heiligen“ (ΙΕΡΟΙΣ), „einheimischen“ (ΕΓΧΩΡΙΟΙΣ) und in „griechischen“ (ΕΛΛΗΝΙΚΟΙΣ) „Schriftzeichen“ (ΓΡΑΜΜΑΤΑ) zu schreiben ist.

Die Inschriften auf dem Stein von Rosette verwenden drei verschiedene Schriften und verleihen damit, neben einer Bedeutung, die in allen drei Texten mehr oder weniger identisch ist, drei ganz unterschiedlichen Schriftsprachen Materialität. Dies hatte enorme Konsequenzen bei der Dechiffrierung der Hieroglyphen, war ursprünglich aber ganz anders gedacht. Die drei Versionen dienten nicht der gegenseitigen Ergänzung bei der Herstellung einer gemeinsamen Bedeutung – wie bei der Entzifferung –, sondern sprachen durch die ganz verschiedenen Techniken der Sinngenerierung unterschiedliche Segmente der Gesellschaft an. Zugleich erhielten diese drei Segmente der Gesellschaft durch die Markierung von Unterschieden eine kulturell greifbare Prägung.

Performanz und Emergenz

Durch die Kodierung von Bedeutung in einer (In-)Schrift erhält Bedeutung Materialität, also Realität, also Agency. Diese Materialisierung ermöglicht zudem eine Entzeitlichung und Enträumlichung von Bedeutung. In Schrift festgehaltene Bedeutungen werden so zu Aktanten eigener Qualität: zu *epistemischen Dingen*.³³ Als solche sind Schriften handlungsleitend oder anregend, ja handlungsauslösend und -erzwingend. Genau das ist der Sinn des Dekrets jenseits seiner textlichen Botschaft. Der intendierte Sinn der dreifachen Manifestation ein und desselben Textes besteht darin, die Bedeutung des Niedergeschriebenen auf symbolische, quasi magische Weise dauerhaft zu setzen. Den Prozess der Entscheidungsfin-

³³ Zu *epistemischen Dingen*: Hans-Jörg Rheinberger, *Toward a History of Epistemic Things* (Stanford, 1997).

derung unter Menschen in Schrift zu fassen heißt, ihn von den Akteuren zu lösen und als Aktant loszulassen. Als solcher veranlasst er Menschen, Kultbilder herzustellen, Feste auszurichten und entsprechend der niedergeschriebenen Anweisungen zu praktizieren. *Performanz* – Bedeutung aktiv zu machen – ist somit ein zweites Kriterium von Schrift.³⁴ Verschriftung ist immer dafür gemacht, die dem Text eigene Potenz aktiv zu entfalten, auf Dauer zu stellen und immer wieder neu zu realisieren – Sinn zu *machen*.

Angesichts dessen bleibt die Bedeutung eines Textes erstaunlich oft undurchsichtig und mehrdeutig. Anstatt Feste und Loyalität zu stimulieren, könnte die Rosettana ganz eigensinnig erregen, dieses als skandalös zu empfinden und einen neuen Aufstand gegen die Ptolemäer anzuzetteln. Die Folge dieses unkalculierbaren Eigensinns, der aus einer erwünschten Performanz ein ganz andere Wirkung produziert, soll als *Emergenz* bezeichnet werden. In der Emergenz wird erfasst, was aus dem Spektrum affordierter Performanzen tatsächlich aktiv wird, wie die Agency eines Dinges tatsächlich ausfällt, welcher Sinn akut und konkret *wird*.³⁵

Dieses Zusammenspiel von Performanz und Emergenz ist in nicht unerheblichem Maße von der Materialität des Dinges bestimmt. Während der Text einer Inschrift häufig bemüht ist (wie etwa in diesem Aufsatz), seine Bedeutung möglichst eindeutig zu fassen und so der Affordanz des jeweiligen Mediums einzuschreiben,³⁶ wird der Eigensinn, den ein Ding entwickeln kann, durch dessen Materialität stimuliert: von den materiellen Eigenschaften des Schreibmaterials, der besonderen Verwendung von Zeichen, den Eigenheiten des Schreibers, dem Kontext usw.³⁷ Kurzum: Ein Dokument als Ganzes kann viel mehr bedeuten, als

³⁴ Zum Begriff *Performanz*: John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, 1962); Hubert Roeder, „Rituelle Texthandlungsklassen und Ritualdefinition aus altägyptischer Perspektive“, in *Texthandlungsklassen*, hrsg. Burckhard Dücker und Hubert Roeder (Berlin, 2004), 20–39.

³⁵ Zum Begriff *Emergenz*: Erika Fischer-Lichte, „Performativität/performativ“, in *Metzler Lexikon Theatertheorie*, hrsg. Erika Fischer-Lichte, Doris Kolesch und Mathias Warstat (Stuttgart/Weimar, 2005), 234–242; Martin Fitzenreiter, „(Un)Zugänglichkeit“, in *Schriftträger – Textträger*, hrsg. Anette Kehnel und Diamantis Panagiotopoulos, (Berlin, 2015), 179–208.

³⁶ Dies gilt natürlich nur, wenn Bedeutung als eine eindimensionale Größe gesehen wird, die vom Sender bis zum Empfänger quasi verlust- und störungsfrei zu übermitteln ist. Diese Idealvorstellung des binären Denkens in *Falsch / Richtig* ist natürlich realitätsfern. Demgegenüber wird in Medien von „Kulturen der Ambiguität“ (Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität* (Berlin, 2011)) der in deren Materialität angelegte Eigensinn bewusst kultiviert. Am Beispiel der pharaonischen Bildschriftlichkeit werden diese Potenzen behandelt bei: Ludwig D. Morenz, *Sinn und Spiel der Zeichen* (Köln, 2008); Martin Fitzenreiter, „Sense and Serendipity“, in *Imaging and Imagining the memphite Necropolis*, hrsg. Vincent Verschoor, Arnold Jan Stuart und Cocky Demarée (Leiden, 2017), 177–199.

³⁷ Joachim Friedrich Quack und Daniela C. Luft, Hrsg., *Schrift und Material* (Tübingen, 2021).

sein Text ausdrückt, oder, wie es Marshall McLuhan formuliert: „The medium is the m{a}[e]ssage“.³⁸

Im Fall des Steins von Rosette wird dies durch die Manifestation ein und desselben Textes in drei Schriftsprachen besonders deutlich. Ohne zu lesen, allein durch Betrachten, treten Differenzen hervor, die unabhängig vom (gelesenen) Text Sinn ergeben. Der erste Eindruck – Sinn –, den das Denkmal macht, ist nicht einmal der Text. Das Erscheinungsbild der dreifachen Schrift ist die besondere, ja eigentliche Bedeutung des Denkmals. Obwohl die Bedeutung der drei auf der Rosettana geschriebenen Texte annähernd dieselbe sein sollte, tragen die drei Schriften Potenzen in sich, die unterschiedliche Interpretationen inspirieren. Das beginnt schon auf der praktischen Ebene. Das Lesen von Hieroglyphen oder griechischen Buchstaben erfordert völlig andere Techniken der Interaktion mit Zeichen. Außerdem werden, wie es auch heute der Fall ist, nur wenige Empfänger alle drei Schriften so beherrscht haben, dass sie in der Lage waren, jeden Text und Inhalt zu verstehen. Einige der Abschnitte werden nur als visuell erfasste Grafiken gedient haben, während andere – vielleicht nur teilweise – dazu dienten, durch aktives Lesen Sinn zu erzeugen. Da die sinnstiftende Interaktion mit einer Schrift nicht zwangsläufig die Lektüre sein muss, kann der tatsächliche Sinn und damit das Ergebnis der Vermittlung von Bedeutung etwas völlig anderes sein, als es die Intention derjenigen war, die sie produziert haben. Zum Beispiel nicht, um Ptolemaios V. zu vergöttern und Ägypten zu befrieden, sondern der Entzifferung von Hieroglyphen zu dienen.

Präsenz und Paradigma

Bis hier haben die Materialität des Monuments und die Emergenzen der Inschrift eine Rolle bei der Erkundung des besonderen Wesens der Rosettana gespielt. Aber auch die mehr oder weniger dramatische Findengeschichte und vor allem ihr Zeitpunkt sind Elemente, die zur Sinnanreicherung nicht unerheblich beitragen.

Liegt der Stein in der Erde, kann die auf ihm materialisierte Schrift keine Bedeutung entfalten und auch nicht, solange der Stein als Block in einer Schanze verbaut dahindämmert. Es war ein besonderer und deshalb auch immer wieder (fiktional) erzählter Augenblick, als Bouchard die auf dem Block befindlichen Ritzungen als Schriftzeichen erkannte. Dieser Augenblick des Erkennens, in dem also die Affordanz – das Angebot – das dieser Stein bereithielt, eine plötzliche

³⁸ Marshall McLuhan, *The Medium is the Message* (London, 1967). Zu der aus einem Satzfehler entstandenen Ambiguität des Titels – die genau den Sinn des hier Diskutierten *abbildet* – siehe: < https://en.wikipedia.org/wiki/The_Medium_Is_the_Message >, letzter Zugriff: 12. August 2022.

Emergenz erfuhr, gab dem Steinblock mit einem Schlag einen unerhörten Sinn. Dabei konnte Bouchard die zwei ägyptischen Inschriften gar nicht lesen und wird den griechischen Text eher erkannt als verstanden haben. Was auch so formuliert werden kann: Bouchard kannte nicht die Bedeutung der Inschrift, aber er erkannte ihre Bedeutung.

Damit es zu dieser sternenstündigen Begegnung kam, mussten zwei Elemente zusammenkommen. Zum einen und ersten, musste der Stein schlicht *da* sein. Er musste aus der Erde oder einer baulichen Struktur freigelegt werden und – sozusagen – „im Wege liegen“. Er musste „entdeckt“ werden, damit das ganze Feuerwerk aus Affordanz, Eigensinn und Agency in irgendeiner Weise performant und emergent werden konnten. Anders gesagt: Der Stein musste *Präsenz* gewinnen,³⁹ um den Statuswechsel vom passiven Objekt zum aktiven Ding zu ermöglichen. Präsenz bedeutet in diesem Fall nicht nur das Sein an sich, sondern das Sein in einer Situation der Interaktion. So trivial dies klingt, so fundamental ist diese Prämisse. In ihr liegt der praktische Moment der Sinnengewinnung jeder Entität.

Jedoch: Ohne Anwesenheit Bouchards wäre der Stein wohl wieder als Baumaterial verschwunden. Einfaches Da-Sein in performative Präsenz zu verwandeln ist also noch an weitere Voraussetzungen gebunden. Bouchard besaß offenbar Kompetenzen, die ihn die Inschrift als solche erkennen ließen und die ihm auch die erwähnte Bedeutung suggerierten. Einerseits war er in der Lage, griechische Schriftzeichen und deren Beziehung zu Hieroglyphen auf diesem Objekt zu erkennen. Aber viel wichtiger bleibt wohl, dass Bouchard Angehöriger der französischen Invasionstruppen war. Die französischen Invasoren Ägyptens sahen sich nämlich nicht nur auf einem Eroberungsfeldzug der Gegenwart, sondern genauso auf einem Feldzug der Aneignung der Vergangenheit. Was die Militärs im Raum eroberten, okkupierten die *savants* in der Zeit.⁴⁰ Eine solche kulturelle Eingebundenheit in die Ideen, Wertevorstellungen und Kenntnisse eines bestimmten *Denkkollektivs* kann als *Paradigma* bezeichnet werden, als ein Konglomerat handlungsleitender Ideen.⁴¹ Erst eingebettet in dieses Paradigma wurde der Stein wertvoll – und zu einer begehrten Beute, nicht nur für die Franzosen, sondern auch für die Briten.

³⁹ Zum Begriff *Präsenz*: Tobias Frese, Anette Hornbacher und Laura Willer, „Präsenz“, in *Materiale Textkulturen*, hrsg. Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Berlin/Boston/München, 2015), 87–100.

⁴⁰ Neben etwa 35.000 Militärs begleiteten 167 Wissenschaftler (*savants*) verschiedenster Fachrichtungen den Feldzug: Robert Solé, *Les savants de Bonaparte* (Paris, 1998).

⁴¹ Zum Begriff des *Denkkollektivs*: Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (Basel, 1935); zu dem des *Paradigma*: Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt a. M., 1973).

Das paradigmatische *framing* ist also für die Emergenz eines Dings das, was die Präsenz für seine Performanz ist. So, wie nur ein präsenten Objekt in der Lage ist, mit Menschen als Ding zu interagieren, sind Menschen nur entsprechend ihrer kulturellen Bestimmtheit in der Lage, mit Dingen zu interagieren. Interaktion ist immer reziprok: Sie wird bestimmt durch die Affordanz, Agency und den Eigensinn der gegebenen Sache, aber auch durch die allgemeinen Fähigkeiten, die soziale und kulturelle Determinierung sowie das individuelle Interesse derer, die interagieren. Erst dieses Zusammenspiel destilliert aus dem performativ Möglichen tatsächlich emergente Bedeutung und gibt so dem Ding seinen Sinn. Auch wenn in der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) mitunter die Rolle von Objekten überbetont scheint, ist es wichtig festzuhalten, dass Affordanz, Agency und Eigensinn keineswegs Fähigkeiten sind, die einem gegebenen Objekt inhärent sind. Sie werden durch praktische Interaktionsnetzwerke gesteuert und gerahmt. Agency (von Objekten) beschreibt eine Beziehung, keine Eigenschaft.⁴² Ein Objekt wird erst durch Interaktion zu einem Ding.

Man kann spekulieren, was wohl passiert wäre, wenn Bouchard der Stein nicht aufgefallen wäre. Im Prinzip ist es aber müßig: Wenn es nicht dieser Stein gewesen wäre, hätten andere Monumente die Informationen geliefert, die zur Entzifferung der Hieroglyphenschrift benötigt wurden; und so war es ja auch. Tatsächlich waren die Umstände sowohl auf der Seite des Paradigmas der kulturellen Aneignung des Orients durch den Westen als auch auf der Seite der Präsenz von Objekten reif, die Hieroglyphen zu „entschlüsseln“. Die Zeit für den Fund war gekommen und deshalb wurde die Rosettana gefunden. Ihre Entdeckung war kein Zufall; bzw. genauer: Den Stein zu finden war Zufall, der Fund war es nicht.

Essenz und Semiotik

Bei Lichte besehen war der Stein von Rosette nicht der eigentliche oder alleinige Schlüssel zum Geheimnis der Hieroglyphen. Im kollektiven Gedächtnis wird seine Rolle deutlich überbewertet; etliche andere Monumenten haben vergleichbare Hinweise gegeben.⁴³ Und doch spielte und spielt er sehr wohl eine wichtige Rolle: Weil sich in ihm die *Möglichkeit* der Entzifferung manifestiert.

⁴² In der Soziologie von Bruno Latour wird dies durch die Betonung „des Sozialen“ als Ort der Akteurs-Netzwerke betont, in der dem „Sozialen Nr. 1“ – der Interaktion von Menschen – das „Soziale Nr. 2“ – die Interaktion von Menschen und nichtmenschlichen Wesen gegenübergestellt wird. Siehe hierzu: Latour, *Eine neue Soziologie*, 400.

⁴³ Siehe die ausgeglichene Darstellung der „Entzifferung“ bei Hoffmann und Pfeiffer, *Der Stein*, 139–156.

Mit seiner Auffindung war man sich sicher, dass eine Entzifferung – nicht (nur): Deutung – gelingen kann. In ihm materialisiert sich das Paradigma der Entzifferung selbst. Hierin liegt auch das Wesen der Rosettana als ein vom Stein und seiner Geschichte losgelöstes Epistemon, wie es in den einleitend herangezogenen Entitäten – Computerprogramm, Sonde, Projekt etc. – Agency entfaltet.

Davon steht natürlich nichts im Text der drei Inschriften. Das bemerkenswerte Phänomen, dass die Bedeutungen von Text und Sache höchst unterschiedlich sein können, wurde von Marshall McLuhan untersucht.⁴⁴ Nach McLuhan ist der (engere) Inhalt eines Textes als *content* von der eigentlichen Bedeutung des Dokuments als dessen *essence* zu unterscheiden. Eine *essence*, die sich zum Beispiel aus der Art und Weise ergibt, wie der Text materialisiert ist: „The medium is the message“ oder: „Der Ton macht die Musik“.

Um dies zu demonstrieren, muss gar nicht bis zu Computerprogrammen oder Sonden ausgeholt werden. Im Falle der Rosettana bilden die steinerne Materialität der Stele, die drei Schriftvarianten und wohl noch einiges anderes die Essenz des Mediums, während die eher leserunfreundlichen Inschriften den engeren Inhalt konservieren, aber nur bedingt auf eine interessierte Leserschaft hoffen konnten – und können. Auch heute setzt sich nur eine kleine Gruppe von Spezialisten mit diesen Inhalten (*content*) auseinander; dennoch wird die Stele in ihrer überragenden Bedeutung (*essence*) als Zeugnis der Bildsprachen der Pharaonenzeit und eben des Paradigma ihrer Entzifferer gefeiert. Auch ihre frühere Bedeutung als Monument der Normsetzung und Sicherung intersozialer und interkultureller Dynamiken unter dem fünften Ptolemäer gerät damit in der Rezeption völlig in den Hintergrund.

Was auf einen letzten Aspekt der Interaktion mit den Dingen hinweist. Jedes Ding kann durch sekundäre Interaktion so umgestaltet werden, dass es zu einem Ding neuer Art wird. Dieser Prozess wurde von Krzysztof Pomian als ein Prozess beschrieben, in dem ein Objekt zu einem *Semiophor* wird:⁴⁵ Ein Träger von Bedeutung, die ihm ursprünglich nicht innewohnte oder zugeordnet war und deren Performanz weder vorhersehbar noch logisch ist; ganz zu schweigen von der oft genug surrealen Emergenz. Semiophor zu werden – mit Bedeutungen angereichert zu werden, die aus einem Paradigma der aktuellen, zeitgeistigen Interaktion dem Objekt zufließen – kann praktisch jedem Phänomen passieren, sei es ein Gegenstand oder auch einfach eine (gute oder schlechte) Idee. Heilige Schriften, Werke der Belletristik und jedes andere Kunstwerk gewinnen Essenz und Emergenz daraus, dass die ihnen eigenen Potenzen ständig mit

⁴⁴ Marshall McLuhan, *Understanding Media* (New York, 1964).

⁴⁵ Krzysztof Pomian, *Der Ursprung des Museums* (Berlin, 1988).

neuen Bedeutungen korreliert werden. Wobei der materiell angelegte Eigensinn eine besondere Rolle spielt, solche Sinnaufladungen zu stimulieren: Je ästhetisch komplexer und damit in seiner Affordanz breiter oder „rätselhafter“ ein Objekt ist, desto mehr Emergenzen lassen sich daraus gewinnen.⁴⁶ Das gilt auch für Objekte, die als Funde und Befunde in den Fokus der Archäologie geraten, wobei ihr *content* zwar mehr oder weniger unangetastet bleibt, sich aber in seiner *essence* völlig verändert: Aus einem zerschlagenen Topf, einem trockenen Brot oder einem zerbrochenen Steinblock wird ein Museumsstück.

Heute ist die Rosettana vor allem ein Monument der Ägyptologie, das von 99 Prozent der Museumsbesucher in seinem textlichen Inhalt nie verstanden wird, aber in seiner kulturellen Essenz sehr wohl. Seit der Entdeckung und im Rahmen wechselnder Paradigmen ist der Stein mit sekundären Werten aufgeladen worden. Kaum der Erde entstiegen wurde er zu einer Beute, um die sich Franzosen und Briten stritten. Auch nach der Verbringung nach London hielt dieser Wettkampf an, diesmal auf dem Feld der intellektuellen Aneignung um die Priorität bei der Entzifferung der Hieroglyphen.⁴⁷ Um inzwischen auf dem Feld der moralischen Deutungshoheit zwischen Orient und Okzident, Norden und Süden, Kolonialisierung, Dekolonialisierung und Postkolonialisierung ebenso umstritten zu sein: Wem und wohin gehört das *Ding*? (siehe Abbildung 4)⁴⁸

⁴⁶ Das Phänomen wurde u. a. von Jan Białostoki, „Skizze einer Geschichte der beabsichtigten und der interpretierenden Ikonographie“, in *Ikonographie und Ikonologie*, hrsg. Erhard Kaemmerling (Köln, 1979), 15–63 behandelt.

⁴⁷ Der Prioritätenstreit, wer als erster den „richtigen“ Zugang zum Schriftsystem der Hieroglyphen gefunden habe, wurde und wird meist auf die Forschungen des Engländers Thomas Young und des Franzosen Jean-François Champollion zugespielt, die gewissermaßen als Personifikation der beiden Großmächte auftreten. Siehe etwa: Jed Z. Buchwald und Diane Greco Josefowicz, *The Riddle of the Rosetta. How an English Polymath and a French Polyglot Discovered the Meaning of Egyptian Hieroglyphs* (Princeton, 2020); Edward Dolnick, *The Writing of the Gods: The Race to Decode the Rosetta Stone* (New York, 2021). Keiner der Beiden hat im Übrigen je eine Übersetzung der Inschrift des Steins von Rosette vorgelegt. Als erste komplette Übersetzung gilt die von Charles R. Hale, S. Huntington Jones und Henry Morton, *Report of the Committee Appointed By the Philomathean Society of the University of Pennsylvania to Translate the Inscription On the Rosetta Stone*. ([Philadelphia], 1858).

⁴⁸ Elliot Colla, *Conflicted Antiquities* (Durham/London, 2007), 76; John Ray, *The Rosetta Stone and the Rebirth of Ancient Egypt* (Harvard, 2008), 145–163; Jonathan Downs, *Discovery at Rosetta. Revealing Ancient Egypt* (Kairo, 2020), 210–215; Ilona Regulski, „The Rosetta Stone. Copying an Ancient Copy“, in *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*, hrsg. Vivian Davies und Dimitri Laboury (Oxford, 2020), 215–228, at 224–227; < <https://100histories-100worlds.org/reclaiming-the-rosetta/> >, letzter Zugriff: 12. August 2022.



Abbildung 4: „Whose Rosetta?“ Eine Zeichnung von Nasser Junior, Ägyptischer Karikaturist, © Nasser Junior

1: „Champollion war nicht der Erste der sie entziffert hat.“; 2: „Sie wurde von den Räufern aus London gestohlen.“; 3: „Auch wenn sie sie schützen, so haben sie sie doch gestohlen.“; 4: „Im Laufe der Zeit wird sie zu ihren Besitzern zurückkehren.“; 5: „Wir brauchen sie in Rashid.“; 6: „Was in Gottes Namen hat sie in London überhaupt verloren?“. Cartoon von Heba Abd el Gawad und Nasser Junior auf < <https://100histories100worlds.org/reclaiming-the-rosetta/> > (12.08.2022).

Von Folter und Massage – Bedeutungs- und Rezeptionswandel elektrischer Heilapparate von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs

Nils Löffelbein/Heiner Fangerau

Abstract

From the end of the 19th century physicians and lay people increasingly used electrically powered instruments in the therapeutic treatment of the so-called “Neurasthenia”, which became a mass phenomenon in Europe and America between 1880 and 1930. In many sanatoriums and asylums electrotherapy also played a central role in the treatment of other nervous disorders. At the same time, smaller devices that could be purchased for private self-treatment were considered a popular status symbol in the fin de siècle. However, with the outbreak of the First World War and the hundreds of thousands of cases of ‘war neurosis’, electrotherapy underwent a fundamental change when stimulating current devices were used by military medicine to administer electroshock therapy to traumatised front-line soldiers. The article traces this fundamental change in the function and meaning of electrotherapeutic devices up to the end of the First World War and illustrates how the attribution of meaning and the perception of material things can change through a change in spatial and temporal references and contexts.

Einführung

„Wo der Strom floss, war Grauen und Entsetzen“, kommentierte das Wochenmagazin *Die Weltbühne* im Jahr 1920 rückblickend die Behandlung der sogenannten Kriegszitterer mit Elektrizität während des Ersten Weltkriegs.¹ Noch wenige Jahre zuvor hätte diese Aussage im wilhelminischen Deutschland zweifellos für allgemeine Verwunderung gesorgt, gehörten elektrisch betriebene Heilapparate wie Reiz-, Gleichstrom- oder Hochfrequenzgeräte in den Jahrzehnten um 1900 doch zur ärztlichen Standardausstattung und kamen in der medizinischen The-

¹ Alfred Polgar, „Faradische Ströme“, *Die Weltbühne*, 16/2 (1920), 587–588, auf 588.

rapie bei einer Vielzahl von Krankheitsbildern zum Einsatz. In der zeitgenössischen Wahrnehmung des Fin de Siècle galt die apparativ erzeugte Elektrizität als gesundheitsförderndes Fluidum: So erfreuten sich elektromedizinische Produkte zur privaten Selbstbehandlung in der Bevölkerung großer Beliebtheit – zahlreiche Reklameanzeigen für heiltherapeutische Apparate warben mit dem Versprechen, „den ganzen geschwächten Organismus mit einem angenehmen und belebenden Strom“ zu versorgen und so gleichsam regenerierend wie leistungssteigernd zu wirken.² Auch in der boomenden Gesundheitsbranche der Sanatorien und Kurhotels gehörte die sogenannte Elektrotherapie vor 1914 zu den populärsten Behandlungsformen.³

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs erfuhren die Elektromedizin und ihre Apparaturen allerdings einen tiefgreifenden Bedeutungswandel, als diese sich unter der Kuratel der kaiserlichen Militärpsychiater in bedrohliche, schmerz erzeugende Maschinen verwandelten, die die kriegstraumatisierten Frontsoldaten buchstäblich in Angst und Schrecken versetzten. Doch wie konnten sich Wahrnehmung und Bedeutung der Elektrisierapparate innerhalb eines vergleichsweise kurzen Zeitraums derart fundamental verändern?⁴

Die materielle Kulturforschung hat in diesem Zusammenhang zuletzt verstärkt auf die grundsätzliche Bedeutungsoffenheit von Dingen hingewiesen, deren scheinbare „materielle Evidenz“, so Christina Unseld, stets durch die Ambivalenzen, Pluralismen und Verschiebungen ihrer Bedeutungen gebrochen wird.⁵ Die Bedeutungszuschreibung des Materiellen ist aufgrund sich wandelnder räumlicher und zeitlicher Bezüge sowie neuer inhaltlicher Zusammenhänge demnach einem fortlaufenden Wandel unterworfen, da die Objekte ihre Bedeutung nicht aus sich selbst heraus erhalten, sondern erst im Kontext ihrer Verwendung.⁶ Eine Bedeutungsverschiebung tritt demzufolge immer dann ein, wenn Nutzerinnen und Nutzer den Dingen neue, ursprünglich nicht beabsichtigte Eigenschaften und Möglichkeiten zuschreiben. Die soziale Interaktion mit unserer materiellen Umwelt stellt insgesamt jedoch einen reziproken Prozess dar: So wirken die Dinge zugleich auch auf die Menschen und ihre Handlungen zurück. Der

² *Münchener Illustrierte Presse*, 8 (1930), 236–237.

³ Alexander Sigelen, *Vom Aderlass zum Nanoskop. Eine Geschichte der Medizintechnik* (Berlin, 2016); Wolfgang U. Eckart, *Illustrierte Geschichte der Medizin Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart* (Berlin, 2011).

⁴ Der Beitrag basiert auf den entsprechenden Abschnitten in der Monographie Nils Löffelbein und Heiner Fangerau, *Blitze, Funken, Sensationen: Sinnüberschuss und Sinnreduktion elektrischer Heilapparate in Deutschland 1750–1930* (Stuttgart, 2023).

⁵ Melanie Unseld, „Im Denken über Musik eingewoben: Materialität“, in *Von der Autonomie des Klangs zur Heteronomie der Musik Musikwissenschaftliche Antworten auf Musikphilosophie*, hrsg. Nikolaus Urbanek und Melanie Wald-Fuhrmann (Stuttgart, 2018), 23–33.

⁶ Hans Peter Hahn und Jan Assmann, *Vom Eigensinn der Dinge: Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen* (Berlin, 2015), 12.

Soziologe Bruno Latour spricht im Zusammenhang seiner Akteur-Netzwerk-Theorie hier von der ‚agency‘ der Dinge,⁷ die in der Sphäre des Sozialen selbst zu Akteuren werden und Einfluss auf die Menschen und ihr Handeln nehmen. Es existiert in dieser Lesart eine soziale Wirkmächtigkeit von Objekten, die bei ihrem menschlichen Gegenüber Emotionen und Reaktionen evozieren können. Der einer solchen Betrachtung der Dinglichkeit zugrundeliegende Kulturbegriff geht folglich von einer permanenten Wechselwirkung zwischen immaterieller und materieller Kultur aus, also zwischen dem Artefakt selbst, seinen Nutzern und ihren Erwartungen sowie auch den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in die diese eingebettet sind.⁸

Daran anschließend steht in diesem Beitrag die ambivalente Disposition von ‚Technikdingen‘ im Zentrum, deren Bedeutungsaufladung und Handlungsmacht sich je nach sozialem, zeitlichem und geographischem Kontext in völlig anderen Gebrauchszusammenhängen bewegten und die in der konkreten sozialen Interaktion zwischen Mensch und Apparat damit auch verschiedene Nutzungsverhalten und Deutungen erzeugten.

Elektrische Heilapparate waren medizinische Instrumente, die dem Zweck dienten, Menschen in gesundheitlichen Krisensituationen zu therapieren und bestenfalls eine Heilung herbeizuführen. Bezeichnenderweise wurde der Begriff der Krise in der Antike (auch Crisis, von altgriechisch κρίσις krisis) ursprünglich im medizinischen Kontext verwendet und bezeichnete jene entscheidende Zeitspanne des Krankheitsverlaufs, in der die Entscheidung über den Ausgang der Krankheit fällt.⁹ Die Reiz- und Gleichstromgeräte des 19. Jahrhunderts waren in diesem Sinne Dinge der Krise par excellence, die eine Agency vor allem in gesundheitlichen Ausnahmesituationen entfalteten. Davon ausgehend wird in einem ersten Schritt die technikgestützte Neurastheniebehandlung der Vorkriegszeit in den Blick genommen und gezeigt, dass gerade von den Patientinnen und Patienten in den luxuriösen Sanatorien der Jahrhundertwende die Technikobjekte als an- und aufregendes Therapeutikum zur Gesundheits- und Schönheitspflege geschätzt wurden. Die Betroffenen verbanden mit den Heilapparaten stets die Hoffnung, eine als krisenhaft empfundene Krankheitsphase zu überwinden. Der Einsatz der Geräte in der Militärpsychiatrie während des

⁷ Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (Frankfurt am Main, 2007).

⁸ Hahn, *Eigensinn der Dinge*, 12; Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, Hrsg., *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen* (Stuttgart/Weimar, 2014), 23.

⁹ Corpus Hippocraticum, *De affectionibus* 8. Zum Krisenbegriff im 20. Jahrhundert siehe u.a. Rüdiger Graf, „Die Krise als epochemachender Begriff im 20. Jahrhundert“, in *Das 20. Jahrhundert vermessen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters*, hrsg. Martin Sabrow und Peter-Ulrich Weiß (Göttingen, 2016), 149–166.

Ersten Weltkriegs – so soll in einem zweiten Schritt nachvollzogen werden – führte schließlich zu einem tiefgreifenden Bedeutungs- und Funktionswandel der Geräte. Die Elektrisierapparate wurden unter den Bedingungen des Krieges zu Dingen, die bei den erkrankten Soldaten psychische Krisen erst auslösten oder diese zumindest verstärkten, wodurch die Dinge gewissermaßen selbst in eine Krise gerieten, da ihre ursprüngliche Entität als Heilapparate massiv in Frage gestellt wurde. In der Wahrnehmung der Betroffenen avancierten die Apparate schließlich geradezu zu einem Sinnbild für die grausame Logik des Krieges.



Abbildung 1: Siemens & Halske AG. Wernerwerk Berlin-Nonnendamm, *Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden* (Berlin, 1911), 18.

Die sich wandelnden Bedeutungszuschreibungen elektrotherapeutischer Objekte sollen anhand eines Gerätetyps verdeutlicht werden, der im Untersuchungszeitraum in der ärztlichen Praxis besonders verbreitet war: der Pantostat.¹⁰ Der Pantostat war ein Elektrisierapparat der neuesten Gerätegeneration, der seit etwa 1905 für zahlreiche therapeutische und diagnostische Zwecke wie Vibrationsmassagen und zur Reizstromtherapie genutzt wurde (Abbildung 1). Das Gerät besaß ein schwarz lackiertes Metallgehäuse mit aufgesetztem Motor und zwei seitlichen Tragegriffen sowie einer Firmenplakette mit Herstellerangabe auf der Vorderseite. Er verfügte über ein Milli-Ampèremeter mit mehreren Messbereichen, diverse Anschlussklemmen für Elektroden und andere Zusatzgeräte,

¹⁰ Siemens & Halske A.-G., *Wernerwerk, Berlin-Siemensstadt. Anschlußapparate für Kaustik, Endoskopie, Galvanisation, Elektrolyse, Iontophorese, Faradisation, Massage und chirurgische Operationen, Preisliste 52* (Berlin, 1925).

Schalter für Kaustik, Endoskopie, Galvanoskopie, Faradisation und Sinusstrom. Aufgebaut wurde das Gerät auf einem vierbeinigen Untergestell. Auf den Markt gebracht von der Firma Reiniger, Gebbert & Schall, galt er schnell als Glanzstück deutscher Ingenieurskunst. Die Pantostate ersetzten um die Jahrhundertwende die bis dahin gängigen Apparate für einzelne Strom-Anwendungen. Mit bis zum Jahr 1927 über 15.000 verkauften Exemplaren weltweit stellten sie die in den 1920er Jahren meist verwendeten Apparate dieser Bauweise dar. Vor allem seine kleine, kompakte Form (ca. 30 * 45 cm) bot Vorteile gegenüber den wesentlich größeren und auch teureren Vorgängern. In Lehrbüchern der Zwischenkriegszeit wurde das Gerät dementsprechend als klinische Standard-Ausrüstung vorgestellt.¹¹

Der Pantostat als ‚Wellness‘-Apparat um 1900

Die Jahrzehnte um 1900 waren in Europa eine Zeitspanne tiefgreifender kultureller und sozioökonomischer Umwälzungen, in der sich auch das Deutsche Kaiserreich binnen kurzem von einem noch wesentlich von der Landwirtschaft geprägten Agrarland zu einer modernen Industrienation wandelte. Elektrischer Energie kam im anbrechenden Zeitalter der Hochindustrialisierung dabei eine zentrale Bedeutung zu.¹² Die technischen Neuerungen der Jahrhundertwende, fast alle elektrisch betrieben, übten auf die Menschen eine enorme Faszinationskraft aus: Die Elektrizität galt als die Energie eines neuen Zeitalters, als Zukunftstechnologie, deren Einsatzmöglichkeiten als potenziell grenzenlos eingeschätzt wurden.

Auch in der Medizin setzte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Menschenbild durch, das stark von den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und der zeittypischen Technikbegeisterung geprägt war. Der menschliche Körper wurde darin als ein nach den Naturgesetzen arbeitendes physikalisches System begriffen und mit zeitgenössischen Errungenschaften – etwa einer Maschine oder einer Batterie – verglichen. Analog dazu wurde auch das Nervensystem als ein komplexes Geflecht technischer Einheiten und zirkulierender Energieströme gedacht, das den Gesetzen von Bewegung, Kraft und Energie gehorchte. Vielfach wurde es mit Telegrafentelegraphenleitungen verglichen.¹³

¹¹ Siemens-Archiv Erlangen, Siemens-Reiniger-Verfa. Gesellschaft für medizinische Technik G.m.b.H, *Pantostat*, (Berlin, 1927).

¹² Beate Binder, *Elektrifizierung als Vision. Zur Symbolgeschichte einer Technik im Alltag* (Tübingen, 1999).

¹³ Volker Roelcke, *Krankheit und Kulturkritik. Psychiatrische Gesellschaftsdeutungen im bürgerlichen Zeitalter (1790-1914)* (Frankfurt am Main, 1999); Martin Wieser, „Von reizbaren Maschinen und

Die in der menschlichen Physis verfügbare Energie setzte man dabei mit der „Nervenkraft“ und seit Mitte des 19. Jahrhunderts mit der hier vermuteten Körperelektrizität gleich.

Als negatives Gegenstück der utopischen Vorstellung eines nicht ermüdbaren Körpers stand im zeitgenössischen Verständnis die körperliche wie geistige Erschöpfung gegenüber, und mit ihr vor allem das neue Krankheitsbild der Neurasthenie, das im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu einem Massenphänomen aufstieg und breite Bevölkerungskreise betraf. Die Neurasthenie galt bis zum Ersten Weltkrieg als eine funktionelle Erkrankung des Nervensystems, die durch äußere Einflüsse hervorgerufen wurde, zugleich aber scharf von den Geisteskrankheiten abgegrenzt wurde. Die Zeitgenossen deuteten sie als psychosomatische Reaktion auf die Beschleunigung des täglichen Lebens – als eine Folge von Industrialisierung, Technikeinflüssen und zunehmender Verstädterung. Die Erkrankung äußerte sich dabei in einem breiten Spektrum von Symptomen, die von allgemeiner Schwäche über Schlaflosigkeit, Impotenz bis zu Verdauungsstörungen reichten.¹⁴ Hierbei spielte die Vorstellung eines Energiemangels, infolgedessen das Nervensystem nicht mehr mit der erforderlichen Menge an Elektrizität versorgt werden konnte, eine zentrale Rolle.¹⁵

Die Neurasthenie galt jedoch nicht nur als individuelle Diagnose, sondern wurde zugleich als Kulturzustand, als psychopathologische Krisenerscheinung der Epoche wahrgenommen. Die allgemeine „Nervosität unserer Zeit“, so der renommierte Psychiater Wilhelm Erb in einer Rede von 1893, sei auf die grundstürzenden Umwälzungen der Epoche zurückzuführen, die die Grundwerte des sozialen Lebens gefährdeten.¹⁶ Sie war damit nicht zuletzt Ausdruck des Lebensgefühls um 1900, das einerseits geprägt war von einer optimistischen Umbruchs- und Aufbruchsstimmung, andererseits in zunehmenden Maße aber auch von Degenerationssangst, Endzeitstimmung und Dekadenzerwartung bestimmt wurde.¹⁷

empfindsamen Geistern. Körperbilder und Seelenmetaphern im Zeitalter von Aufklärung und Industrialisierung“, *Journal für Psychologie*, 18/3 (2010), 1–34.

¹⁴ Michael J. Cowan, *Cult of the Will. Nervousness and German Modernity* (University Park, 2008). Marijke Gijswijt-Hofstra, Hrsg., *Cultures of Neurasthenia. From Beard to the First World War* (Amsterdam, 2001). Siehe grundlegend auch: Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler* (München, 1998).

¹⁵ George M. Beard, *Die Nervenschwäche (Neurasthenia), ihre Symptome, Natur, Folgezustände und Behandlung*. Nach der 2. Aufl. ins Deutsche übertr. und mit Vorw. von Moritz Neisser (Leipzig, 1881), 11–13.

¹⁶ Wilhelm Erb, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit* (Heidelberg, 1894).

¹⁷ Nils Löffelbein und Silke Fehlemann, „Einführung: Europa 1914 – Wege ins Unbekannte“, in *Europa 1914 – Wege ins Unbekannte*, hrsg. Nils Löffelbein, Silke Fehlemann und Christof Cornelißen, (Paderborn, 2016), 9–24.

Angesichts der expandierenden Gesundheitsmärkte seit Ende des 19. Jahrhunderts wuchs auch im Feld der Neurasthenie-Behandlung die Nachfrage nach neuen Therapie-Konzepten.¹⁸ Gerade dem Einsatz technischer Geräte wurde hier eine entscheidende Rolle zugesprochen, und zwar sowohl im akademischen Bereich als auch im Feld der florierenden Heilkunde und der Selbstbehandlung mit auf dem Markt erhältlichen Apparaten. Durch den Einsatz der elektrischen Heil-Apparate sollte der Energieverlust und Kraftmangel des Körpers beseitigt, das natürliche Gleichgewicht der Körperkräfte wiederhergestellt werden.

Gerade in den Sanatorien für höhere Gesellschaftsschichten war die Behandlung mit Elektrizität weit verbreitet. So wurden neurasthenische Beschwerden im bürgerlichen Milieu gar als Ausweis von Intelligenz und ‚Feinnervigkeit‘ gedeutet,¹⁹ zahlreiche bedeutende Denker der Zeit, die Gebrüder Mann, Max Weber oder Franz Kafka galten als Neurastheniker. Hans-Georg Hofer hat hier mit Blick auf die zahllosen Neugründungen von Nervenheilstätten und Sanatorien in Österreich-Ungarn nach 1900 betont, dass die behandelnden Ärzte sich bei der Wahl der Therapie-Mittel zunehmend den exklusiven Wünschen der zahlungskräftigen Klientel unterzuordnen hatten.²⁰ Behandlungsmethoden mit modernster Technik standen im Vordergrund, die, wenn auch nicht unbedingt medizinisch sinnvoll, so aber doch effektiv und spektakulär zu sein hatten, wie es auch in einem Ratgeber von 1903 hieß:

Das wohlhabende Publikum ist daran gewöhnt und verlangt es in den Luxusanstalten, eine prunkvolle elektrische Badeeinrichtung zu finden. Es ist daher diesen Anstalten nicht zu verargen, wenn sie auf Einrichtungen dieser Bäder, mehr als aus sachlichen Gründen notwendig, Gewicht legen.²¹

Großer Beliebtheit erfreuten sich unter den Gästen elektrische Bäder, die in den Jahrzehnten in den Sanatorien und Kurorten um 1900 dementsprechend stark verbreitet waren.²² Die hydroelektrische Behandlung wirkte sich nach dama-

¹⁸ Hans-Georg Hofer, *Nervenschwäche und Krieg Modernitätskritik und Krisenbewältigung in der österreichischen Psychiatrie (1880–1920)* (Wien, 2004), 115–136.

¹⁹ Heiner Fangerau, „Zwischen Kur und ‚Irrenanstalt‘: Die ‚Volksnervenheilstättenbewegung‘ und die Legitimation eines staatlichen Sanatoriumsbetriebs am Beispiel der ‚Rasemühle‘ bei Göttingen“, in *Abweichung und Normalität. Psychiatrie in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Deutschen Einheit*, hrsg. Christine Wolters, Christof Beyer und Brigitte Lohff (Bielefeld, 2013), 25–42.

²⁰ Hofer, *Nervenschwäche und Krieg*, 215.

²¹ Dr. F. Petzold und Dr. R. Stinzing, *Handbuch der Therapie der Erkrankungen des Nervensystems (ausschließl. Geisteskrankheiten)*. Dritte umgearbeitete Auflage, 5. Band des Handbuches der Therapie innerer Krankheiten (Jena, 1903), 271.

²² Siemens-Archiv Erlangen; Siemens-Reiniger-Veifa, Gesellschaft für medizinische Technik G.m.b.H., *Bade-Anschlußapparate und Zubehör für Anschlußapparate für hydroelektrische Therapie. Katalog 128*, (Berlin, 1926).

liger Lehrmeinung physiologisch auf den gesamten Organismus aus und sollte die motorische Erregbarkeit, Sensibilität, Pulsfrequenz, Körpertemperatur und den Gesamtstoffwechsel günstig beeinflussen.²³ Die Prozedur stellte in ihren verschiedenen Varianten jedoch nicht zufällig auch die körperlich angenehmste Anwendungsform der Elektrotherapie dar. In den Sanatorien und Kurhotels sollten die Reizstromgeräte „nur leichte prickelnde Empfindungen auslösen“, so der einflussreiche Psychiater und Sanatoriums-Betreiber Ludwig Binswanger in einem Lehrbuch von 1896.²⁴ Seitens der Therapeuten wurde daher stets darauf geachtet, die Stromstärke bei den elektrischen Wasserkuren in einer Weise zu dosieren, dass zwar eine anregende, aber auf keinen Fall unangenehme Wirkung erzielt wurde. Eine schmerzhaft Anwendung der Elektrizität wurde vor 1914 ausdrücklich abgelehnt. So schrieb der Arzt Heinrich Johannes Boruttau 1906:

Selbstverständlich darf die Anwendung des faradischen Pinsels nicht übertrieben werden, so dass er zum ‚klinischen Folterwerkzeug‘ wird; überhaupt soll jedes Schmerzhaft- bzw. Unerträglichwerden vermieden werden.²⁵

Im Vordergrund standen daher für viele Nutzer das Spektakel, der Sinneskitzel und Lustgewinn durch die elektrische Körpererfahrung sowie die optische Wahrnehmung der technischen Apparatur. In einem Ratgeber hieß es über die beabsichtige Wirkung der Elektrotherapie etwa, dass es

unter Benützung der Influenzmaschine [gelingt], die positive elektrische Kraft der Maschine dem Körper einer oder mehrerer Personen zu gleicher Zeit zu übertragen, und zwar in einer äußerst angenehm empfundenen Weise, wovon sich jedermann ohne weiteres sofort überzeugen kann.²⁶

Allerdings zogen die aufwendigen und kostspieligen Apparaturen aufgrund ihrer Exklusivität vereinzelt auch Kritik auf sich. So hieß es in einem Handbuch von 1903, das „hydroelektrische Bad in seiner modernen Zurüstung“ sei im Grunde nichts Anderes als „suggestives Beiwerk“. Und weiter:

²³ Albert Eulenburg, *Die hydroelektrischen Bäder kritisch und experimentell auf Grund eigener Untersuchungen bearbeitet* (Wien/Leipzig, 1883).

²⁴ Otto Binswanger, *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie. Vorlesungen für Studierende und Aerzte*, (Jena, 1896), 417.

²⁵ Heinrich Johannes Boruttau, *Die Elektrizität in der Medizin und Biologie. Eine zusammenfassende Darstellung für Mediziner, Naturforscher und Techniker* (Wiesbaden, 1906), 146.

²⁶ „Gesellschaft für physikalische Medizin in Wien. Sitzung vom 15. Dezember 1909“, *Zeitschrift für Physikalische Und Diätetische Therapie*, 14 (1910), 225.

Erweckt schon eine mit allem Pomp der Neuzeit eingerichtete Badezelle bei dem modern erzogenen Kulturmenschen größeres Behagen und Vertrauen, so ist das noch in gesteigerten Maße der Fall mit dem elektrischen Bade. Der Anblick der zahlreichen glänzenden Vorrichtungen, deren Bestimmung sich für den mit der Elektrotechnik nicht Vertrauten in ein geheimnisvolles Dunkel hüllt, erfüllt empfängliche Individuen mit großen Erwartungen und weitgehenden Hoffnungen.²⁷

Der Pantostat der Firma Reiniger, Gebbert & Schall wurde aufgrund verschiedener Vorzüge in den Sanatorien und Kurhotels schnell zum stromgebenden Apparat der Wahl. Neben der Möglichkeit sowohl galvanische als auch faradische und sinusoidale Elektrizität zur Anwendung zu bringen, galt als sein größter Vorteil die exakte Dosierbarkeit der Voltzahlen. Die unbeabsichtigte Zuführung zu hoher Stromstärken oder gar von Stromschlägen, wie sie bei älteren Modellen noch häufig vorkamen, konnte so vermieden werden. Nicht zufällig wurde

das Gerät in einer Broschüre des Herstellers ausdrücklich mit dem Versprechen auf eine „absolute Exaktheit der Dosierung“ und eine „schmerzfreie Applikation“ beworben (Abbildung 2).



Abbildung 2: Reiniger, Gebbert & Schall. Hydro-elektrisches Vierzellenbad. Anerkannt vollkommenste Methode der Elektrisation. Absolute Exaktheit der Dosierung - Mannigfaltige Stromführung, Schmerzlose Applikation - Grösste Heilerfolge (Siemens-Archiv Erlangen).

²⁷ Petzold und Stinzing, *Handbuch der Therapie*, 271.

Der Gebrauch des elektrischen Instrumentariums als ‚Wellness-Maschine‘ für ein zahlungskräftiges Publikum und die spezifische Nutzungsumgebung wirkte sich auch unmittelbar auf den Interaktionsprozess zwischen Arzt, Apparat und Patient aus. So lässt sich die Anwendung der Elektrotherapie in den exklusiven Sanatorien durchaus als Dienstleistungsverhältnis zwischen Kuranstalt und gut zahlender Kundschaft charakterisieren. Bei den elektrischen Heilverfahren wurden die Wünsche und Bedürfnisse der Klienten nicht nur mitberücksichtigt, sie standen vielmehr oftmals im Mittelpunkt, galt es doch auch auf dem Gebiet der Elektrotherapie den hochgesteckten Ansprüchen der Gäste zu begegnen. Der Einsatz der Heil-Apparate in den Sanatorien war insofern Teil der um 1900 einsetzenden Kommerzialisierung und wachsenden Popularisierung der Elektrotherapie und ihrer Apparaturen in der breiten Bevölkerung. Dies führte im Alltag zu einer fortschreitenden Aneignung der Technik durch die Verbraucher, die den Geräten hier erstmals als selbstbestimmte Nutzer gegenübertraten. Nicht mehr allein die medizinischen Institutionen und Akteure kontrollierten den Zugang zur Gerätenutzung, sondern die Gesetze des freien Marktes in der sich langsam herausbildenden modernen Konsumgesellschaft.²⁸

Der Pantostat als „eiserner Heiland“ im Ersten Weltkrieg

Mit dem Einsatz der Elektrotherapie im Ersten Weltkrieg veränderten sich der soziale, zeitliche und räumliche Kontext der Elektrisierapparate und damit auch ihre Bedeutungsaufladung grundlegend. Was im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als prickelnder Therapiebetrieb des ‚nervösen‘ Bürgertums begonnen hatte, geriet während des Ersten Weltkriegs in den sogenannten Starkstromlazaretten zu einer militärischen Disziplinierungsmaßnahme oder, wie ein kritisches Blatt nach dem Krieg schrieb, zur „elektrischen Folter“,²⁹ die nunmehr dazu dienen sollte, die psychisch kollabierten Frontsoldaten erneut kriegs- oder zumindest arbeitstauglich zu machen.

Der Erste Weltkrieg forderte wie kein Krieg zuvor Opferzahlen von bis dahin unvorstellbaren Ausmaßen. Zu den Folgen der ‚industrialisierten‘ Kriegsführung zählten neben den extrem hohen Gefallenen- und Verwundetenzahlen³⁰ auch das Heer der kriegstraumatisierten Soldaten. So führte der Schrecken des

²⁸ Wolfgang Ruppert, „Plädoyer für den Begriff der industriellen Massenkultur“, in *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert)*, hrsg. Hannes Siegrist, Hartmut Kaelble und Jürgen Kocka (Frankfurt a. M., 1997), 563–582.

²⁹ „Die elektrische Folter“, *Der freie Soldat*, 6 (11.12.1918), 3.

³⁰ Stephan Burgdorff und Karen Andresen, *Der Erste Weltkrieg. Die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts* (München, 2004).

„Maschinenkrieges“ und das monatelange Ausharren in den Schützengräben bei schätzungsweise 600.000 Kombattanten weltweit zu schweren psychischen Verletzungen. Vor allem ab 1916 sah sich die Militärmedizin massenhaft mit bislang unbekannten Symptomen wie Apathie, Ängsten, unkontrolliert zuckenden Gliedmaßen, Krämpfen oder Lähmungen konfrontiert. Schnell wurde die Forschungsmeinung vorherrschend, die sogenannten Kriegsneurosen seien nicht eine Reaktion auf kriegsbedingte Traumata, sondern primär auf einen konstitutionell bedingten, schwachen Willen und eine dadurch bedingte innere Aversion gegen den Frontdienst zurückzuführen.³¹

Bei der Behandlung dieser nun als „Kriegshysterie“ bezeichneten nervösen Leiden griff die Ärzteschaft vor allem auf die therapeutischen Verfahren der Vorkriegszeit zurück, unter anderem auch auf die Elektrotherapie. In den Sanitätsstäben der Mittelmächte setzte sich ab 1916 die sogenannte Kaufmann-Kur als Behandlungsart durch, entwickelt vom deutschen Psychiater und Stabsarzt Fritz Kaufmann.³² Es handelte sich hierbei um eine überaus schmerzhaftes Methode, die Suggestion, militärischen Drill und Elektroschocks kombinierte. Die Stromstöße wurden dabei in hoher Voltzahl blitzartig in den Körper der Soldaten eingeleitet, um diese „in die Gesundheit hinein [zu] zwingen“, wie es seitens der Militärpsychiatrie hieß. Blieb der Erfolg aus, so wurden die Elektroden an besonders schmerzempfindliche Körperstellen wie Hoden, Augen oder Lippen angelegt. Der so erzeugte „gewaltige Schmerzeindruck“ sollte die Störung schockartig überwinden.³³

In seiner einflussreichen Abhandlung von 1916 empfahl Fritz Kaufmann den Pantostat als den ideal auf den Zweck seiner Methode zugeschnittenen Elektrisierapparat. Da er aufgrund seines geringen Gewichts und seiner filigranen Bauweise gut zu transportieren war, eignete er sich hervorragend für den Lazarettbetrieb an der Front. Auch die Möglichkeit, exakte Abstufungen der Stromstärke vornehmen zu können, erwies sich im militärpsychiatrischen Gebrauch als ein entscheidender Gewinn. Als besonderer Vorteil gewertet wurde in einem Artikel des österreichischen Militärarztes Leo Pollak von 1916 nicht zuletzt auch „die Einfachheit [der] Technik, die keinerlei besondere Schulung oder Übung erfordert, und ihre Durchführung auch dem Nichtspezialisten ermöglicht, sowie die Einfachheit der Apparatur, die ihre Anwendung in jeder Krankenanstalt

³¹ Susanne Michl und Jan Plamper, „Soldatische Angst im Ersten Weltkrieg. Die Karriere eines Gefühls in der Kriegspsychiatrie Deutschlands, Frankreichs und Russlands“, *Geschichte und Gesellschaft*, 35 (2009), 209–248.

³² Fritz Kaufmann, „Die planmäßige Heilung komplizierter psychogener Bewegungsstörungen bei Soldaten in einer Sitzung“, *Münchener Medizinische Wochenschrift*, 63 (1916), 802–804.

³³ Ebd.

gestattet“.³⁴ Da die Militärpsychiater üblicherweise sehr hohe, teilweise sogar lebensgefährliche Stromstärken einsetzten, war eine genaue Dosierung der Voltzahlen auch unbedingt erforderlich. Gerade der durch den Pantostat serienmäßig erzeugte Sinusstrom wurde von den Armeeärzten vor allem aufgrund seiner konkurrenzlosen Fähigkeit zur „Schmerzreizung“ geschätzt. Bei nicht sachgemäßer Steuerung war er jedoch in seiner Wirkung oft nicht sicher kontrollierbar und führte in einigen Fällen sogar zum Tod der Soldaten.³⁵

Die von Zwang und Gewalt geprägte Kriegspsychiatrie zog in den Lazaretten folglich andere Anwendungsformen und -ziele der elektrischen Heilapparate nach sich als in der Vorkriegszeit. Hatte in der zivilen Anwendung vor 1914 noch die durch die Geräteleistung der Pantostaten bedingte Affordanz einer schonenden Strombehandlung im Vordergrund gestanden, wurde die Feinregulierung der Elektrizität nun dazu genutzt, um bei den Soldaten eine „wohl dosierte Schmerzerregung“ zu erreichen, wie es in einer psychiatrischen Fachzeitschrift von 1917 hieß. Allerdings stand die kriegsbedingte Nutzung im Grunde in scharfem Widerspruch zur ursprünglichen Gebrauchspraxis der Geräte, da sich ihre Zweckbestimmung durch die militärische Nutzung grundlegend veränderte. Einher ging mit diesem Nutzungswandel dementsprechend auch eine veränderte Bedeutungszuschreibung der Apparate durch die betroffenen Soldaten. Die einstige Aura der Therapiegeräte als ‚Gesundheits-Apparate‘ und soziales Statussymbol ging in den Schützengräben des Weltkrieges verloren. Die Wahrnehmung der schwarz lackierten Pantostaten wurde nunmehr von Gefühlen wie Angst und Schmerz bestimmt, wobei die Militärpsychiater dabei ganz gezielt die optische und sensorische Wirkung der Maschinen und ihrer Elektrodensets ausnutzten, um eine möglichst drastische Wirkung zu erzielen. Oftmals, so die Berichte namhafter Armeemediziner, reichte allein die Androhung der elektrischen Behandlung, um eine sichtbare Besserung der Symptome zu erreichen, oder diese gar zum Verschwinden zu bringen, was zeigt, dass nicht allein die schmerzhaft wirksame Elektrizität bei den Patienten Reaktionen auslöste, sondern auch die Geräte selbst in der konkreten Interaktion über Handlungsmacht verfügten. Vielfach wurde das elektrotherapeutische Instrumentarium regelrecht als Drohkulisse inszeniert, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, wobei die Elektrizität teilweise gar nicht zum Einsatz kommen musste. Ein Wiener Psychiater berichtete nach dem Krieg:

³⁴ Leo Pollak, „Zur Behandlung der hysterischen Aphonie Kriegsverletzter“, *Medizinische Klinik*, 20 (1916), 539.

³⁵ Theodor Christen, „Schädigungen durch den Sinusstrom“, *Deutsche Medizinische Wochenschrift*, 49 (1917), 1536.



Die „Kaufmann-Methode“
In der Behandlung der Zitterneurose lebten mittel-
alterliche Torturen auf – mit modernstem Raffinement
gestaltet. Zeichnung von A. Stadler

Abbildung 3: Magnus Hirschfeld,
Hrsg., *Sittengeschichte des Ersten
Weltkriegs*, 2., durchgehend neu
bearb. Aufl., (Hanau am Main,
1966), 360.

Am meisten mochte ich es, wenn der Simulant, einmal mit der Elektrode in Augenkontakt, einen ängstlichen Schrei ausstieß, obwohl, und er wusste es nicht, dass der Strom abgeschaltet war und er deshalb nichts spüren konnte. So wurde der Simulant augenblicklich enttarnt.³⁶

Der Pantostat erlangte in der deutschen Armee unter dem Spitznamen „eiserner Heiland“ rasch einen großen Bekanntheitsgrad und wurde von den Soldaten allseits gefürchtet und gehasst. Angesichts der Grausamkeit der Strombehandlung in den Lazaretten kann dies nicht verwundern. So beschrieb der deutsche Neurologe Kurt Mendel 1917 in einem medizinischen Fachblatt eine Behandlungssituation mit folgenden Worten:

Erzeugung starker Schmerzen durch elektrischen Strom; Pat. schreit laut auf und muß zu weiterem Elektrisieren gezwungen werden. [...] Kräftiger, derber, zäher Landsturmmann. Beim Elektrisieren mit starken Strömen beginnt Pat. vor Schmerzen laut zu weinen und zu jammern.³⁷

Welch suggestive Wirkmacht die Elektrogeräte vor diesem Hintergrund in der konkreten Behandlungssituation als Folter- und Abschreckungsobjekt entfalten

³⁶ Kurt R. Eissler, *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen* (Wien, 1979), 273.

³⁷ Kurt Mendel, „Die Kaufmannsche Methode“, *Neurologisches Centralblatt*, 36 (1917), 566.

konnten, demonstriert auch die Schilderung des bekannten Neurologen Max Nonne, der während des Krieges einer Kaufmann'schen Sitzung beiwohnte:

Im Halbdunkel liegt ein alter Hysteriker auf meinem Behandlungstisch. Das heißt: er schleppte sich auf zwei Stöcken hängend, zitternd, mit steifen verkreuzten Beinen in unbeschreiblich grotesken Gangfiguren. Wie dieser Mann nun auf dem Behandlungstisch liegt und ich nehme die Elektrode in die Hand, da geschieht etwas Unbegreifliches: Er verwandelt sich unter meinen Augen in einen anderen. Ein steifer Blick, ein verzerrtes Gesicht, die Muskeln wie Stricke angespannt, fortstrebend, dagegenstrebend und zusammengekrümmt. Und mit dem blinden Sträuben und Drängen läuft gleich noch ein zweiter Gang an: Ein Zittern, Krachen und Zucken – die Zähne klappern, die Haare sträuben sich, der Schweiß tritt auf das blass gewordene Gesicht. Was noch durch diesen Tumult hindurchdringt, das sind kurze, scharfe Zurufe, festes Anfassen, rascher, kräftiger Schmerz. Und unter diesen Reizen tritt, wieder mit einem plötzlichen Ruck, eine zweite Verwandlung ein. Man hat fast ein körperliches Gefühl davon, so als ob ein ausgedrehtes Gelenk wieder einschnappte. Auf einmal ist der Wille glatt und gerade und die Muskeln folgen beruhigt, willig seinem Antrieb.³⁸

Wie diese Szene verdeutlicht, wirkte sich die Behandlung mit dem Pantostat für die erkrankten Soldaten geradezu krisenverschärfend aus, da sich die Bedeutungsaufladung der Vorkriegsepoche in ihr Gegenteil verkehrt hatte. Allein der Anblick der Schmerz bringenden Elektrode löste bei dem hier beschriebenen Patienten eine seelische wie körperliche Krise aus. Das elektrische Instrumentarium des Nerven-Lazaretts entfaltete in der sozialen Interaktion zwischen Maschine, Arzt und Patient eine Handlungsmacht, die auch physisch auf den menschlichen Organismus einwirkte. Andere Psychiater nutzten die suggestive Kraft der Maschinen in den Behandlungsräumen derart, dass sie die Mitpatienten die Elektrifizierung ihrer Kameraden aus nächster Nähe mit anschauen ließen.³⁹ Den behandelnden Ärzten waren die Folgen der unmenschlichen Prozedur für ihre Patienten dabei durchaus bekannt. So bekannte der Psychiater Ludwig Mann:

³⁸ Max Nonne, „Therapeutische Erfahrungen an den Kriegsneurosen in den Jahren 1914 bis 1918“, in *Handbuch der ärztlichen Erfahrungen im Weltkrieg (1914–1918)*, hrsg. Karl Bonhoeffer (Leipzig, 1922), 108–109.

³⁹ Andreas Killen, *Berlin Electropolis. Shock, Nerves, and German Modernity* (Berkeley, 2006), 150–151.

Ich bin erst durch Kaufmann veranlasst worden, wesentlich höhere Stromstärken zu benützen und mich nicht so leicht abschrecken zu lassen, wenn nicht sofort ein Erfolg eintritt oder sich irgendwelche negativen Zwischenfälle zeigen. Solche treten insbesondere auf in Form von hysterischen Anfällen, die durch die bruske Behandlung ausgelöst werden. Ich habe zweimal einen schweren hysterischen Anfall mit nachfolgendem langandauernden Dämmerzustand während der Behandlung gesehen.⁴⁰

Die Wahrnehmung der Elektrodenbehandlung seitens der Soldaten bringt spiegelbildlich ein ehemaliger Gefreiter zum Ausdruck, wenn er 1920 in einem Leserbrief in der Zeitschrift *Die Weltbühne* schrieb:

Im Sommer 1917 wurde ich wegen nervöser Störungen, welche ein im Felde erworbener Typhus zurückgelassen hatte, in das Festungslazarett III zu Warschau eingeliefert. Als ich dort auf die erste Untersuchung wartete, hörte ich aus dem Ordinationszimmer ein Gebrüll, so unmenschlich und grauenhaft, daß ich glaubte selber die Besinnung zu verlieren. [...] Schließlich öffnete sich die Tür, und mehrere Wärter schleppten ein Paket hinaus, einen alten, grauen Landsturmann, der dort ‚behandelt‘ worden war. Wie mir der recht intelligente Sanitätsgefreite später verriet, hatte man den ‚Pantostat‘ zur Anwendung gebracht, eine Elektrisier-Maschine, welche die denkbar größten Stromzahlen hervorbrachte. Das völlig ‚neue Verfahren‘ wurde damals gerade ausprobiert, und zwar, wie mir der Gefreite sagte, nur bei ‚Proleten‘.⁴¹

Hier wird angedeutet, dass sich im Weltkrieg auch der schichtspezifische Gebrauchskontext der Elektrisierapparate in sein Gegenteil verkehrte. Wie beschrieben, war die Nutzung der Elektrogeräte in Sanatorien und Kurhotels vor 1914 vor allem auf bürgerliche Kreise und die Oberschicht beschränkt gewesen. Als Therapie- und Repressionsinstrument des Militärs wendete sich der Strom nun allerdings gegen die soldatischen Massen in den Schützengräben, während die zumeist höheren Gesellschaftskreisen entstammenden Offiziere in der Regel mit Gymnastik oder Diäten behandelt wurden. Zugleich leitete der Ausbruch des Krieges im Nutzungsverhalten der Elektrotherapie eine ‚konservative Wende‘ ein und stellte die Technik erneut unter ärztliche Autorität. Auf medizinischem

⁴⁰ Ludwig Mann, „Methoden und Gesichtspunkte zur Behandlung Kriegsneurosen“, *Vierundneuzigster Jahres-Bericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*. 1916, II. Band (Breslau, 1917), 88–105, auf 95.

⁴¹ „Antworten“, *Die Weltbühne*, 16/2 (1920), 773.

Gebiet stellte der Krieg somit das hierarchische Arzt-Patienten-Verhältnis wieder her, das durch die ‚Demokratisierung‘ der Techniknutzung seit der Jahrhundertwende kurzzeitig zugunsten der Patienten verschoben worden war.

Zivile Nutzung nach dem Ersten Weltkrieg

Nach 1918 verschwand die „Kaufmann-Kur“ so schnell aus dem psychiatrischen Therapie-Arsenal wie sie auf der Bildfläche erschienen war.⁴² Andreas Killen hat hier zurecht geschrieben,⁴³ dass mit dem moralischen Zusammen-



bruch der kaiserlichen Autoritäten auch die Elektroschock-Therapie der Militärpsychiatrie ausgedient hatte. Nicht zufällig führte das Scheitern des elektrischen Behandlungssystems der Kriegszeit nach 1918 auch zu einer tiefen Legitimitätskrise der Militärpsychiatrie insgesamt.⁴⁴ Die elektrotherapeutischen Behandlungsgeräte selbst blieben von diesem Bedeutungsverlust jedoch unberührt. Auch der Pantostat wurde weiterhin medizinisch genutzt und in den 1920er Jahren offensiv beworben, ohne dass an dessen dunkle Vergangenheit im Krieg erinnert worden wäre. Als Universal-Anschlussgerät war er im Frieden erneut vielseitig nutzbar und daher geradezu unentbehrlich.

Abbildung 4: Siemens & Halske A.-G. 1924/1925. Anschluss-Apparate (Siemens-Archiv Erlangen).

⁴² Bereits gegen Ende des Krieges wurde die Methode kaum noch angewendet. Im Zweiten Weltkrieg spielte sie so gut wie keine Rolle mehr, Eissler, *Freud*, 188.

⁴³ Killen, *Berlin*.

⁴⁴ Peter Riedesser und Axel Verderber, „*Maschinengewehre hinter der Front*“: Zur Geschichte der deutschen Militärpsychiatrie (Frankfurt am Main, 1996).

Die Bedeutungsaufladung und Wahrnehmung der Geräte veränderte sich nach 1918 also erneut synchron zum Wandel ihrer medizinischen und sozialen Nutzungsumgebung. In einer Werbeschrift für den Pantostat von 1927 wurde das Gerät dementsprechend als „unentbehrliches diagnostisches und therapeutisches Hilfsmittel“ gelobt, das mit 15.000 verkauften Exemplaren weltweit verbreitet sei (Abbildung 4).⁴⁵ Auch in der Nachkriegsdekade blieb sein großer Vorzug die ausgesprochen vielseitige Einsatzfähigkeit. Neben der Galvanisation und Galvanofaradisation gehörten Endoskopie, Galvanokaustik, Elektrolyse, Iontophorese und Kataphorese zu den werksmäßigen Grundfunktionen. Zusätzlich ließen sich durch den aufgebauten Motor noch zahlreiche Zusatzgeräte für Massagen und chirurgische Operationen anschließen. Aus dem ‚Folterwerkzeug‘ der Kriegszeit war erneut ein medizinischer Heilapparat zivilen Zuschnitts geworden. Die Werbebroschüren der 1920er Jahre zeigen dementsprechend durchweg harmonische Behandlungsszenen, in denen der Pantostat als unersetzlicher Helfer in Diagnostik und Therapie dargestellt wird.⁴⁶ In der elektrotherapeutischen Behandlung fungierten die Geräte somit erneut als Instrumente der gesundheitlichen Krisenintervention zum Wohle der Patienten und knüpften damit an ihre Vorkriegsbedeutung an.

Auch heute noch prangt auf der Homepage der Firma Siemens in der Rubrik ‚Geschichte‘, in der ein historischer Rückblick auf die Glanzpunkte der Unternehmensentwicklung geworfen wird, eine Fotografie eines Pantostaten, der während einer elektrotherapeutischen Sitzung ein Vierzellen-Bad mit Strom versorgt. Ein Hinweis auf dessen dunkle Vergangenheit in den Kriegslazaretten fehlt.⁴⁷

⁴⁵ Siemens-Reiniger-Weifa. Gesellschaft für medizinische Technik G.m.b.H., Pantostat (Berlin, 1927), 2.

⁴⁶ Siehe etwa: Siemens & Halske A.-G. 1924/1925. Anschluss-Apparate (Siemens-Archiv Erlangen).

⁴⁷ < <https://www.siemens.com/de/de/unternehmen/konzern/geschichte/technik/medizintechnik/advanced-therapies.html> >, letzter Zugriff: 11. Dezember 2022.

Gewöhnliche Dinge

Fritz Dross

Abstract

Things do not communicate on their own. They require interpretation, especially when they are stored in a collection's depot and are no longer used in their original context. Meaning is attributed to things solely by humans. There are two levels of sense-making: firstly, the initial use of the object for the purpose for which it was originally created, including any variations that emerged during its use. Secondly, the reconstruction of meaningful practices by deciphering the objects that have now become 'meaningless things' in the collection depot. The essay reflects on the production of meaning using a few objects from the Erlangen Medical Collection as an example. It highlights the refunctionalisation of these objects for the demonstration and presentation of the original practices and questions the unquestioned practice of sense-making by cultural scientists.

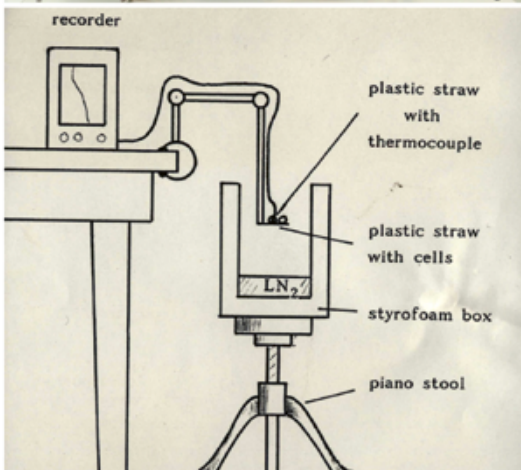
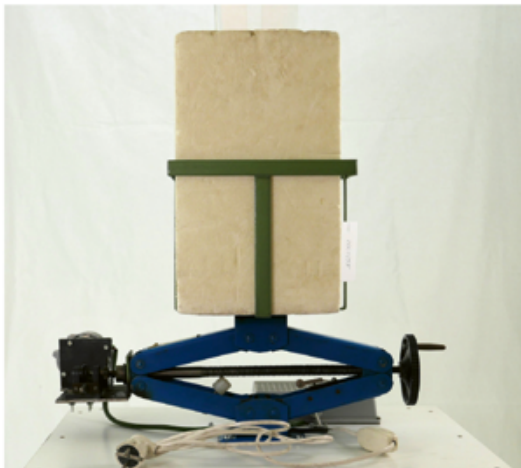
Ganz gewöhnlich?

Das „Ding an sich“¹ spricht nicht, entreißt man es seinem alltäglichen Gebrauch, bedarf es der Exegese. Bedeutung wird den Dingen von Menschen verliehen. In Frage kommen zwei Ebenen: Zum einen die Praxis des unmittelbaren, für die Beteiligten (warum und in welchem Umfang auch immer) als sinnvoll erachteten Umgangs mit den Dingen, zum anderen die kulturwissenschaftliche und historische Reflektion dieser Praktiken, eine Praxis eigener Ordnung; gleichwohl im alltäglichen Wissenschaftsbetrieb unter den Bedingungen von Wissenschaft als Beruf erneut ganz gewöhnlich. Erst wenn das Ding bezogen auf eine ursprüngliche Praxis sinnlos geworden ist, kann es historischer Forschung als Überrest und als Kulminationspunkt der Erschließung vergangener Praktiken fungieren. „Sinn“ ist keine Eigenschaft des Dings wie dessen Material samt Gebrauchs- und Alterungsspuren, dessen Ausmaße oder Gewicht, die Teil der Beschriftung des Dings und damit Bedeutungsträger sind. Das Ding an sich ist gewöhnlich,

¹ Thomas Schnalke, „Das Ding an sich. Zur Geschichte eines Berliner Gallensteins“, in *WeltWissen. 300 Jahre Wissenschaften in Berlin*, hrsg. Jochen Hennig und Udo Andraschke (München, 2010), 58–65.

erst recht wenn es aller offensichtlichen Bezüge zu den ehemals sinngebenden Praktiken entkleidet in nicht unmittelbar einleuchtender Ordnung im Regal des Sammlungsdepots liegt. In meinem Fall als Leiter einer medizinischen Sammlung heißt dies vorab: Dass die Dinge medizinisch sinnlos (geworden) sind, ist Voraussetzung dafür, dass sie in der medizinischen Sammlung einen Regalplatz im Depot belegen. Insofern stimmt die Kategorie „gewöhnliche Dinge“ dann vielleicht doch nicht ganz für die Sammlungsdinge. Das Außergewöhnliche der Sammlung und ihrer Sammlungsobjekte ist deren augenscheinliche Sinnlosigkeit.

Gewöhnliche und außergewöhnliche Dinge



Zu den spektakulärsten Objekten der Erlanger medizinischen Sammlung gehört ein schlichtes grobmechanisches, blau lackiertes Metallgerät (Abbildung 1). Vier Metallschienen bilden ein Viereck und sind an den Eckpunkten jeweils durch ein Gelenk verbunden. Das auf der Spitze stehende Viereck kann durch eine diagonal durch das Gerät und damit auf halber Höhe in dessen größter Ausdehnung parallel zum Boden verlaufende Gewindestange so verändert werden, dass sich die obere, mit einem flächigen Abschluss versehene Spitze auf und ab bewegt. So kann mit vergleichsweise wenig

Abbildung 1 a) Wagenheber mit Styroporbox, Prototyp Kryokonservierung (MSE 2002-055)
b) Skizze der Vorläuferapparatur mit Klavierhocker als Hebe-/Senkvorrichtung (MSE 2001-001)

Kraft durch das Drehen der Gewindestange des nur wenige Kilogramm schweren Geräts eine Masse von über 1.000 Kilogramm um mehrere Zentimeter in die Höhe bewegt, dort fixiert, und wieder abgelassen werden. Es handelt sich um einen Scherenwagenheber, wie er im VW Käfer benutzt wurde; jedenfalls war dies seine Funktion in dessen erstem Leben. Für das zweite Leben der Gerätschaft wurde an der Gewindestange noch ein Elektromotor montiert, der wiederum in seinem ersten Leben als Scheibenwischermotor mutmaßlich desselben Autos – des im 20. Jahrhundert mit über 20 Millionen gebauten Fahrzeugen meistgebauten Autos der Welt – gedient hatte. Ein in jeder Hinsicht gewöhnliches Ding. Tatsächlich ist das erste „Leben“ dieser Gerätschaft schlecht dokumentiert.

Viel besser ist es um die Dokumentation seines zweiten „Lebens“ bestellt. Dort ersetzte es einen Klavierhocker, der durch gleichmäßiges Drehen der Sitzplatte ebenfalls stufenlos, gewissermaßen gleitend, seine Höhe verändern kann wie der ehemalige Wagenheber. Nicht ganz so kräftig wie der Wagenheber kann der Klavierhocker immerhin eine Masse von gut 100 Kilogramm stabil heben, halten und senken. Erstaunlicherweise geschah die Aufrüstung vom Klavierhocker zum Wagenheber aber kaum des höheren zu haltenden bzw. zu bewegendes Gewichts wegen. Vielmehr hebt und senkt der Wagenheber – wie vorher der Klavierhocker – einen knapp 50 cm hohen, innen hohlen Styroporquader, nicht einmal ein Kilogramm schwer.

Die Gerätschaft ist Teil der experimentellen Phase zur In-Vitro-Fertilisation an der Erlanger Frauenklinik seit den 1970er Jahren, die gut dokumentiert ist.² Zu den wesentlichen Problemen, die zu überwinden waren, gehörte die Kryokonservierung, das Einfrieren und Auftauen der Eizellen. In Erlangen hatte man sich dem Ansatz des Besamungstechnikern und Veterinärmediziners A. Görlach angeschlossen, dies in einem „offenen System“ zu bewerkstelligen. Es wurde mithin kein geschlossener Kühltank gebaut, dessen Innentemperatur elektronisch zu regeln war, sondern ein am Grund mit flüssigem Stickstoff befüllter, nach oben offener Styroporbehälter gewählt, der ein absolut stetiges Temperaturgefälle von minus 196° Celsius am Grund bis zur Raumtemperatur an der Öffnung aufwies. Über die in einem fixierten „straw“ befindliche Eizelle wurde erst durch den Klavierhocker, später mit dem durch einen Scheibenwischermotor angetriebenen Wagenheber der Styroporquader mit dem flüssigen Stickstoff über den „straw“ gehoben, und so das schonende Einfrieren der Zelle erreicht,

² Medizinische Sammlung Erlangen [MSE], Inv.-Nr. 2001-055 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a989816d9>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025. Zuletzt: Marion Maria Ruisinger, „In-Vitro-Fertilisation“, und Karl-Heinz Leven, „Reproduktionsmedizin“, in *200 Jahre Universitätsklinikum Erlangen*, hrsg. Karl-Heinz Leven und Andreas Plöger (Köln, 2016), 404–409.

das mehrere Stunden dauern konnte. 1982 kam in Erlangen das erste außerhalb des Mutterleibes „gezeugte“ Kind in Deutschland, weltweit das sechste zur Welt. Wie schwierig die Kryokonservierung allein als technisches Problem war, ergeht nicht zuletzt daraus, dass erst 1986 das erste Baby aus einem „eingefrorenen“ Embryo und erst im Folgejahr das erste Kind aus einer kryokonservierten befruchtungsfähigen, aber vorerst unbefruchteten weiblichen Eizelle zur Welt kam.

Sein drittes „Leben“ verbringt der ehemalige Käfer-Wagenheber übrigens recht selten im Depotregal der medizinischen Sammlung – er ist im Verbund mit der gesamten Apparatur das mit Abstand am meisten für Ausstellungen ausgeliehene Objekt der Sammlung. Die Geschichte eines Wagenhebers als „Medizingding“, als zentrales Funktionsteil eines high-tech Biolabors, die Geschichte des Gewöhnlichsten als Ursache des Außergewöhnlichsten – der technisch ermöglichten Geburt eines Menschen – erzählt sich gut in den verschiedensten musealen Ausstellungskontexten; „bricolage“ par excellence.

Die Konstitution des Außergewöhnlichen aus der Abwesenheit des Gewöhnlichsten

Gewöhnlich ist, dass wir Speisen zu uns nehmen, unser Körper dann ohne willentliche Anstrengung die Verdauung verrichtet, deren Abschluss wir wiederum willentlich kontrollieren. Schließmuskelkontrolle gehört zu den Körperpraktiken, die bereits in der frühen Kindheit gelernt werden; selbst von Haustieren verlangen wir, dass sie „stubenrein“ sind. Im Zuge einer Rektumamputation, etwa als chirurgische Therapie einer lebensbedrohlichen Darmkrebserkrankung, erfolgt die chirurgische Verlegung des Darmausgangs, dessen Entleerung nicht mehr herkömmlich kontrolliert werden kann. Die Teilhabe am gewöhnlichen Leben mit den ebenso gewöhnlichen Grenzen von Scham und Ekel gerät damit annähernd unmöglich. Ein erheblicher Teil der Stomaträger:innen tauschte den Darmkrebs mit schweren Depressionen.

Dies ist der Hintergrund zur Erfindung des „Erlanger Magnetings“.³ Das bemerkenswert unspektakuläre Objekt besteht aus einem mit Kunststoff ummantelten magnetischen Metallring von 6,5 cm Durchmesser sowie einem dazu

³ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2004-139; 2005-31, 2005-053 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/59b143bd8059f>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025. Vgl. Fritz Dross, „Der Erlanger Magnetring“, in *Die Medizinische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Kontexte - Köpfe - Kontroversen (1743–2018)*, hrsg. Karl-Heinz Leven u.a. (Wien u.a., 2018), 346.

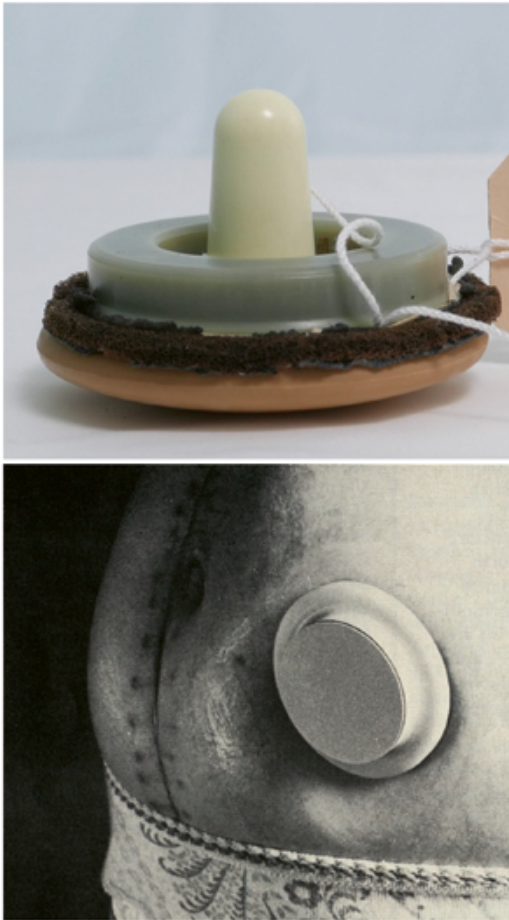


Abbildung 2 a) Erlanger Magnetring (MSE 2004-139) b) Abbildung aus dem Uni-Kurier der FAU 4/1975

passenden Deckel mit einem mittig angebrachten Dorn (Abbildung 2). Die Entwicklung des Samarium-Cobalt-Magneten Ende der 1960er Jahre hatte die Anziehungskraft dauerhafter Magnete vervielfacht und brachte den Erlanger Darmchirurgen Herbert Feustel in einer Kooperation mit dem Münchner Ingenieur Gerhard Hennig auf die Idee, den künstlichen Darmausgang mit einem Magneten geruchsdicht zu verschließen. Dabei wurde der Magnetring am Stomaausgang an der Bauchwand implantiert und hielt den mit einiger Kraft abnehmbaren, ebenfalls magnetischen Deckel. Seit November 1974 bis in die Mitte der 1980er Jahre wurden in Erlangen sämtliche dauerhaften künstlichen Darmausgänge mit dem Magnetring angelegt. Feustel habilitierte sich damit 1975, es folgten zwei Dissertationen zum Magnetring in den frühen 1980er Jahren.

Während man also ohne weiteres von einem wissenschaftlichen Erfolg sprechen muss, war die Aufnahme bei vielen Patient:innen unbefriedigend. Seit den 1980er Jahren setzte sich die Erkenntnis durch, dass der Umgang mit dem künstlichen Darmausgang kein technisches Problem ist. Regelmäßige Darmspülungen durch die Betroffenen und die Entwicklung einer angemessenen Körperpraktik, die Fähigkeit, den Zeitraum bis zur nächsten Spülung zuverlässig einzuschätzen und das tägliche Leben darauf einstellen zu können, waren der Schlüssel und machten den fixierten Verschluss des *anus praeter* weitgehend hinfällig.

Materialisierte Interaktion mit der Tradition

Gewöhnliche Medizin- und Wissenschaftsgeschichten beginnen nicht mit einem Wagenheber oder einem handtellergroßen Magnetring, sondern mit Köpfen. Wie frühneuzeitliche Aufschwörungstafeln bieten die Flure von Rektoraten und Dekanaten, Hörsäle, Instituts- und Klinikumsflure oder -bibliotheken Ahnenreihen in Öl oder auf Fotografien. Besonders feierlich gerät die Präsentation der Vorgänger in der knapp überlebensgroßen Büste. Je mehr die Neigung zu dieser Präsentationsform abnimmt,⁴ desto häufiger sammeln sie sich in den Depotregalen der Sammlungen. Mangels kunsthistorischer Expertise werden die Büsten häufig nicht mit Objektgeschichten hinterlegt; sobald die dargestellte Person erkannt ist, beschränkt sich alles weitere auf biographische Nachforschungen zur dargestellten Person. Das Objekt „Büste“ gerät zu einem nicht weiter hinterfragten Stellvertreter der dargestellten Person; künstlerische Aspekte, Herstellungsprozess, Erwerb sowie Aufstellungsort und dort medialisierte Erinnerung nicht ganz selten in Vergessenheit.



Abbildung 3 a) Franz Penzoldt (MSE 2002-010), b) Hermann Wintz (MSE 2001-063)

Was bedeutet es für die in der Büste vollzogene Verdinglichung der Erinnerung, wenn ein Gipsabguss unbestimmter Provenienz bei einem Klinikumzug auf einem Dachboden gefunden wird? Zwar ist die Büste nicht mit dem Namen des

⁴ Vgl. auch Iris Ritzmann, „Vom Ehrenmal zur historischen Hypothek – die Büste des Schweizer Psychiaters Auguste Forel auf Zeitreise“, in *Virus*, 1 (2021), 51–70.

Dargestellten versehen, trug aber den Vermerk auf deren Künstler, Emil Stadelhofer (1872–1961). Im Laufe der Recherche stellte sich heraus, dass das in Freiburg 1916 hergestellte Original der Büste von Christian Bäumler (1936–1933)⁵ in Marmor seit 1990 als unauffindbar gilt. Ebenfalls verschollen ist das in Bronze gegossene Original des Erlanger Internisten Franz Penzoldt (1849–1922).⁶ Die Büste hatte dessen Sohn Ernst Penzoldt (1892–1952) im Auftrag der Universität zum 70. Geburtstag verfertigt, sie war bis in die 1950er Jahre im medizinischen Hörsaal aufgestellt (Abbildung 3). In der medizinischen Sammlung befindet sich ein Gipsabguss, der sich mit der Büste Bäumlers auf dem Dachboden der kardiologischen Ambulanz fand und von dort in die medizinische Sammlung gelangte.

Gleich drei annähernd identische Büsten des Erlanger Pädiaters Friedrich Jamin (1872–1951) bewahrt die Erlanger Sammlung.⁷ Im Januar 1936 erhielt Jamin von der von ihm persönlich damit beauftragten Bildhauerin Lissy Eckart (1891–1974) erste Fotografien der Arbeit und befand: „kein Lichtbild kann so viel seelischen Ausdruck auf einmal halten: dies ist der Mensch mit seinen Nöten und seinen Schwingen, ganz frei von allen äußerlichen Zutätchen, die stets so nah ans Lächerliche streifen.“⁸ Gleichwohl erreichte die fertige Büste Jamin und die Universität vorerst nicht. Im Januar 1952 meldete sich Eckart beim Rektorat der Erlanger Universität und fragte, offenbar von der Nachricht über den Tod Jamins im Dezember 1951 daran erinnert, ob die Universität nicht die Büste sowie eine ebenfalls von ihr geschaffene Medaille des Pädiaters erstehen wolle. Der Rektor gab die Anfrage an die medizinische Fakultät weiter, die allerdings die Anschaffung aufgrund der zu geringen Ähnlichkeit mit dem Verstorbenen ablehnte. Die Debatten darüber im Fakultätsrat muten skurril an, erst nach einer Preisreduktion durch die Künstlerin von 700 auf 600 Mark entschloss sich die Fakultät 1957 für den Ankauf und die Aufstellung in der Kinderklinik, um „bei dieser Gelegenheit eine kleine Feier abzuhalten.“ Über diese ist nichts bekannt,

⁵ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2002-008 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a9d28b1a8>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025.

⁶ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2002-010 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a9d4d51c8>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025.

⁷ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2002-007, 2002-009, 2020-022 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a9d16f203>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025, <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a9d3a0392>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025, <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5f7dac299f801>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025. Vgl. Fritz Dross, „Die Büste von Friedrich Jamin“, in *Die Medizinische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Kontexte - Köpfe - Kontroversen (1743–2018)*, hrsg. Karl-Heinz Leven u.a. (Wien u.a., 2018), 42–43.

⁸ Universitätsarchiv Erlangen C3, Büste Geheimrat Jamin (np).

während eine Meldung des Uni-Kuriers vom Juni 1987 (!) von der Enthüllung der Büste in der Bibliothek der Kinderklinik berichtete.

Die Büsten der Gynäkologen Ludwig Seitz (1872–(1961), (von Lissy Eckart, 1951),⁹ Hermann Wintz (1887–1947), (von Franz Penzoldt, bis 1925)¹⁰ und Rudolf Dyroff (1893–1966), (von Lissy Eckardt, Dat. unbekannt)¹¹ stammen von den beiden bereits genannten Künstler:innen, und standen hintereinander im Foyer der Frauenklinik. Deren maßgebliche Rolle bei Zwangssterilisierungen und Zwangsabtreibungen wurde zwar verschwiegen, war aber durchaus geläufig, die Büsten galten als Stellvertreter der Personen, wie eine Anekdote aus den 1960er Jahren belegt. Ein nahe gelegenes Toilettenfenster, heißt es, wurde von den Assistenzärzten der Klinik besonders gerne geöffnet, „damit es da schön stinkt.“¹²

Das schweigende Parlament der Dinge

Freilich geht mir zuweilen durch den Kopf, wie das „Parlament der Dinge“ in meinem Depot tagt, angeregt debattierend, zuweilen heftig streitend. Fest steht einstweilen nur, dass dies spätestens dann sein Ende findet, wenn ich die Räume betrete. Es geht am Ende nicht darum, was mir die Dinge sagen, sondern es verhält sich genau umgekehrt: Die erste Frage wäre, was ich (wem?) über die Dinge sagen kann, was ich den Dingen zuspreche. Forschungspraktisch wäre zu beleuchten, wie ich meine Dinggeschichten plausibilisiere; auf welchen Wegen die Überreste zu historischen Quellen werden, die ich möglichst nachvollziehbar interpretieren und Geschichten daraus gewinnen kann. Sodann wäre die erzähltheoretische Rolle der Dinge in meinen Geschichten zu klären, oder, skeptischer: Wäre die Erläuterung der Medizinginge als materiale Träger von (historischen) Kulturtechniken der Manipulation von Körperlichkeit und deren Erforschung nicht ganz ohne den weiten und nur schwer verallgemeinerbar konkreten Anlauf über Wagenheber, Magnetring und weggeschaffte Materialisierungen deren Tra-

⁹ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2001-062 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a9918e5df>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025.

¹⁰ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2001-063 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a992a523b>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025.

¹¹ Medizinische Sammlung Erlangen, Inv.-Nr. 2001-064 <<https://objekte-im-netz.fau.de/med/wisski/get?uri=http%3A//objekte-im-netz.fau.de/med/id/5a86a993b59e7>>, letzter Zugriff: 24. Februar 2025.

¹² Wolfgang Frobenius: „Belastete Büsten“, in: Karl-Heinz Leven, Philipp Rauh, Andreas Thum und Susanne Ude-Köller, Hrsg., *Die Medizinische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Kontexte - Köpfe - Kontroversen (1743-2018)*, (Wien u.a., 2018), 182.

dition nicht einfacher und überzeugender zu erzählen? Welche Rolle spielt die Interaktion, die Verflechtung, schließlich der Übergang von leblos-materialer Dinghaftigkeit der Medizindinge zur Verdinglichung menschlicher (sowie tierischer) belebter, gewerblich-organischer Körperlichkeit? Beantworten kann ich diese Fragen nicht. Dass ich sie stelle, geht indes vor allem auf meinen alltäglichen Umgang mit – sonst! – sinnlosen Dingen zurück. Man könnte also sagen, dass es die Dinge sind, die mir diese Fragen stellen.

...aber obgleich sie nahe daran waren, auf ihn zu treten, so konnten sie ihn doch nicht erblicken. Hätte der Zinnsoldat gerufen: „Hier bin ich!“, so hätten sie ihn wohl gefunden, aber er fand es nicht passend, laut zu schreien, weil er in Uniform war. (Andersen, Der standhafte Zinnsoldat)

Abbildungsnachweise:

Sämtliche Abbildungen stammen aus der Medizinischen Sammlung Erlangen und sind unter den angegebenen Inventarnummern verzeichnet.

The subtle deep way of re-classification

Adriana Muñoz

Abstract

In diesem Beitrag reflektiere ich über meine Erfahrungen als Kuratorin der Staatlichen Museen für Weltkultur in Schweden, die im Zuge eines langjährigen Transformationsprozesses zu einem Ort der Reflexion geworden sind. Anhand dreier Beispiele zeige ich, wie Neuklassifizierungen von Objekten in der Sammlung Museumspraktiken herausfordern und diese Objekte in unterschiedlichen kulturellen und politischen Kontexten neue Bedeutung bekommen können. In Kollaboration mit Kallawaya-Expert:innen wurde die 1970 auf dubiose Weise erworbene Niño Korin-Sammlung aus Bolivien neu klassifiziert. Dabei wurde eine Textiltasche als wiphala erkannt und anerkannt, als Flagge und Symbol des Widerstands von indigenen Gruppen in den Anden. Ein als Steinobjekt gesammeltes sejte wurde von samischen Wissenschaftler:innen als heiliges, mächtiges Wesen neu interpretiert. Die Zusammenarbeit mit ihnen kulminierte in der aktiven Restitution des sejte, die in den Kontext von Kämpfen um die Rechte von Indigenen eingebettet ist. Durch die Bemühungen um die Restitution der Yaqui-Sammlung aus Mexiko veränderte sich auch deren Bedeutung. Die einst in Ritualen verwendeten Musikinstrumente erwiesen sich als Zeugen historischer Traumata der Yaqui, deren Rolle im fortwährenden Kampf der Yaqui um Gerechtigkeit mit ihrer Restitution hervorgehoben wird. Die Zusammenarbeit mit Wissenschaftler:innen und Angehörigen indigener Gruppen ermöglichte diese transformativen Prozesse und veränderte das Verständnis des Museums für seine Sammlungen tiefgreifend.

Introduction

In this essay, I would like to share my personal experience as the curator for the American Collections at the National Museums of World Culture (*Statens museer för världskultur*, SMVK) in Sweden. I have been part of this institution before its creation (in 1999), and during my time as a curator, I have been observing, learning, and participating in various processes of re-defining objects and collections, meaning other's heritage.

Probably, my first noteworthy experience in this regard was with Fred Wilson, about twenty years ago. Fred Wilson curated one of the opening exhibitions of the Museum of World Culture in Göteborg: *Site Unseen – Dwellings of the Demons* (2004). In this exhibition, he discussed the invisible voices in a museum, the ways of making those beyond the objects anonymous, the ways in which collections and people became classified and labelled. When I think of working with Fred Wilson, I still remember the painful and beautiful moment of awakening as a curator and leaving the role of a keeper. Working with the first opening exhibitions of, at that moment, the new Museum of World Culture under the direction of Jette Sandahl was an incredible moment, plenty of difficulties and learning experiences.¹

Before Jette Sandahl became director of the Museum of World Culture, the collections, the archive, and the staff, we, were part of the city of Göteborg, within the Ethnographic Museum of Göteborg. In 1999, the creation of the Museum of World Culture was established through a government bill,² which was the biggest investment from the Swedish state in culture in the 20th and 21st century.³

Jette Sandahl⁴ was the person who moved the museum conceptually, from a characteristically ethnographic museum to a reflective place. During this transformative process, an incredible number of things were achieved at the level of exhibitions and programme, education, inclusion, and outreach. However, the area of collections resisted these changes for more than a decade, and still is an area where the tensions between reflection and a more traditional way of conservation are palpable; the struggle between our disciplines, as conservation, archaeology, and anthropology, the fact that we are part of the Swedish state with its rules of how collections should be accessed and handled, and the

¹ Adriana Muñoz, "Introduction to Section Three: Some Years of a Painful Process of Learning to Unlearn," *Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals* 18, 1 (2022), 69–71; Laurella Rinçon, "'My voice in a glass box': Objectifying processes in collecting practices at the National Museum of World Culture in Sweden," *ICME Papers* (2005), <https://icme.mini.icom.museum/wp-content/uploads/sites/16/2019/01/ICME_2005_rincon.pdf>, last accessed 12 March 2024.

² Regeringen Sverige Kulturdepartementet, "Förordning (1998:1714) med instruktion för Statens museer för världskultur. Ändring införd: t.o.m. SFS 2004:292" (Stockholm, 17 December 1998).

³ Adriana Muñoz, "From Curiosa to World Culture. A History of the South American Collections at the Museum of World Culture" (PhD thesis, University of Gothenburg, 2012); Birgitta Rubin and Saad Al Shadidi, "Världens kultur splittrar Sverige. Riksdagsbeslut i dag. Strider in i det sista om Statens museer för världskultur i Göteborg," *Dagens Nyheter*, 8 December 1998.

⁴ Jette Sandahl, "Living Entities," in *The Native Universe and Museums in the Twenty-First Century: The Significance of the National Museum of the American Indian*, ed. National Museum of the American Indian (Washington, DC, 2005), xx–xxx; idem, "The Included Other – the Oxymoron of Contemporary Ethnographic Collections?," *Forum for Anthropology and Culture* 4 (2007), 208–217.

political situation of the world today reflect in our daily work. Those whose artefacts and intangible cultural productions were collected in the former century, today demand changes, compensation and moving the power balance of access, definition, and control of collections; not only in claims of restitution, but accessibility, information, and making knowledge. Probably, we can affirm that collections never are neutral and the place where they are stored can be from a mausoleum⁵ to a rebellious place.

In my role as a curator for more than twenty years, I have been involved in incredible moments when native people, from whom collections were created in the former century, started to demand rights, claiming political, social and cultural rights; and simultaneously, museums have been internally fighting between their “traditions” and this new era. Interesting enough, the collections have become a focus with a deeper and rebellious shape.

In this short essay, I will reflect on three of many cases in which, as a result of cooperations with members of source communities, changes were made with respect to the classification of objects, often subtle but at the same time deep ones. In the three instances, the objects changed our perspectives on them and on their owners, and became other things, no longer objects but strong subjects.

Niño Korin: from bag to flag

The Niño Korin collection was bought in 1970 by the then director of the museum, Henry Wassén, from the Bolivian scholar Enrique Oblitas Poblete. The museum paid 1000 US dollars for these objects. The collection includes 77 objects that were plundered at Niño Korin (close to Charazani, in the Department of La Paz) in June 1970, in a grave of a “medicine man”.⁶ Among the most significant objects are a deformed skull of a person under 30 years of age, snuff tablets, textiles, weapons, spatulas and mortars.

Niño Korin was classified as an archaeological collection from the Tiwanaku Period, i.e. the mid to late first millennium AD. These objects came from the grave of a male individual interpreted as a “medicine man” owing to the artefacts associated with the remains. The detailed origin of the material is somewhat obscure. We know that Wassén saw the collection from Niño Korin during

⁵ Michael Kraus, “Quo vadis, Völkerkundemuseum? – Eine Einführung,” in *Quo vadis, Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*, ed. Karoline Noack and Michael Kraus (Bielefeld, 2015), 7–37, at 13.

⁶ S. Henry Wassén, *A Medicine-man's Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia* (Göteborg, 1972).

a visit to the museum of archaeology in La Paz in 1970 and requested a similar one for the Swedish museum. The correspondence between Henry Wassén and Oblitas Poblete and the latter's son indicates that something was illegal with the acquisition of the collection. In a letter dated 25 October 1970, Enrique Oblitas Poblete urged Henry Wassén to keep the affair secret.⁷

Henry Wassén had a fascination for pre-Columbian drug paraphernalia and the collection includes a couple of objects associated with the use of psychotropic drugs. He studied the collection when it arrived in Göteborg and sent samples for analyses to different laboratories, resulting in the first radiocarbon dates from any collection at the Ethnographical Museum.⁸ The radiocarbon dates placed the collection in the Tiwanaku Period of the first millennium AD. The collection is connected to the Kallawaya people in Bolivia's highlands, not only because it is from the Kallawaya area, but also because there are historical connections between these objects and today's Kallawaya⁹ since they are physicians with a millenarian history.¹⁰

In 2006, the Bolivian government reclaimed the collection but nothing happened at that moment. However, we received resources from a foundation called *Kulturrådet* (Swedish Art Council) to study the collection in case it went back. The long process initiated in 2006, with pauses and re-starts, came to a conclusion recently. On 3 June 2022, the Bolivian Embassy reclaimed the collection again, this time not on behalf of the Bolivian government but of the Kallawaya people, and in January 2023, the National Museums of World Culture recommended the Swedish government its return. On November 16th 2023, by a governmental bill, the Council of Ministers of Sweden decided to return the collection to Bolivia.¹¹

⁷ Sergio Joselovsky, *Niño Korin* [documentary film] (Göteborg, 2009) <<https://vimeo.com/38768341>>, last accessed 12 March 2024; Beatriz Carmen Loza and Walter Álvarez Quispe, "Report on the Niño Korin Collection at the Museum of World Culture. Describing, Naming and Classifying Medical Objects from the Tiwanaku Period," in *The Power of Labelling*, ed. Adriana Muñoz (Göteborg, 2009), 59-67; Adriana Muñoz, "The Power of Labelling. Knowledge and Collections. Studying the Niño Korin Collection at the Museum of World Culture," in Muñoz, *The Power of Labelling*, 7-17; idem, "Wiphala: Identity and Conflict," in *Contemporary Curating and Museum Education*, ed. Carmen Mörsch, Angeli Sachs and Thomas Sieber (Bielefeld, 2016), 219-230.

⁸ Wassén, *A Medicine-man's Implements*.

⁹ Loza and Álvarez Quispe, "Report"; Carmen Beatriz Loza, *Kallawaya: reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes* (La Paz, 2004); idem, *Develando Órdenes y Desatando Sentidos. Un atado de remedios de la cultura Tiwanaku* (La Paz, 2007).

¹⁰ Joseph William Bastien, *Healers of the Andes: Kallawaya Herbalists and their Medicinal Plants* (Salt Lake City, 1987); Louis Girault, *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes. Recherches sur les pratiques médicinales et magiques* (Marseille, 1984); Gerardo Fernández Juárez, "Testimonio kallawaya. Medicina indígena en la ciudad de «La Paz» (Bolivia)," *Asclepio* 53, 1 (2001), 245-280.

¹¹ Kulturdepartementet, "Statens museer för världskultur får återlämna kulturarvsföremål till Bolivia och Nigeria," 16 November 2023, <<https://regeringen.se/pressmeddelanden/2023/11/>>

The first claim in 2006 resulted in that the museum took the opportunity to study the collection, to get economic support and to organize a meeting called “the Power of Labelling”.¹² We invited three scholars to Sweden to discuss the Niño Korin collection: Walter Álvarez Quispe, medical doctor and head of the Kallawayaya people, Carmen Beatriz Loza, historian who worked with Kallawayas and also wrote a dossier to UNESCO so the Kallawayaya knowledge could be part of the list of world immaterial heritage,¹³ and Walter Mignolo, professor at Duke University and a pioneer in decolonizing studies. They were in Sweden for ten days, discussing, learning, and unlearning while interacting with the artefacts comprising the collection from Niño Korin.¹⁴

At the museum’s depot, during the project, we had an incredible moment. One day, the second or third that Walter Álvarez Quispe had been studying the collection, he realized that a little textile bag was not only a bag but a *wiphala* (1970.19.0022, figure 1). This may sound like a small detail, but considering



Figure 1: Wiphala,
1970.19.0022

statens-museer-for-varldskultur-far-aterlamna-kulturarvsforemal-till-bolivia-och-nigeria/>, last accessed 12 March 2024.

¹² Joselovsky, *Nino Korin*; Loza and Álvarez Quispe, “Report”.

¹³ Loza, *Kallawayaya*.

¹⁴ Muñoz, “The Power of Labelling”; idem, “Wiphala”; idem, “Bolivians in Gothenburg: The Archaeological and Ethnographic Collections at the Museum of World Culture,” in *The Past Ahead. Language, Culture, and Identity in the Neotropics*, ed. Christian Isendahl (Uppsala, 2012), 93–110.

the context that Bolivia then had an indigenous president for first time, and that the *wiphala* was a contested symbol with many detractors calling it a neo-indigenous fiction, to find a *wiphala* dated in the Tiwanaku period was colossal. The most interesting result of Walter Álvarez Quispe showing us that the bag was a *wiphala*, was that we started “to see” *wiphala* in the rest of the collections, in *qeros* (drinking cups), in cloths, etc. It was not only that we “discovered” the incredible power of a single bag now in the form of a *wiphala*, but also that we learned to see in other objects components that we have been looking at without seeing them. At least for me, this was a strong experience of unlearning and learning, which continued with the exhibition *Wiphala: identity and conflict* produced after learning about the Niño Korin collection. However, this exhibition reveals something interesting for understanding how practices are ingrained in our bodies. With this show, we (I) committed many mistakes, like creating an exhibition in a white space, among other things,¹⁵ and pleasing an audience without any question.

Sejte: from stone to sacred being

The next project we had at the Museum of World Culture was called “The State of Things” in 2012. The idea in the beginning was to discuss colonial trauma in the collections. For this project, we invited four scholars from four different countries and nations: Barbara Paulson, curator at the National Museum of Australia, Charles Tschimanga, scholar at University of Nevada, Reno (USA), Juana Paillaléf, director of the Museo Mapuche in Chile, and Sunna Kuoljok, curator at Àjtte Museum (Swedish Mountain and Sami Museum) in Jokkmokk, Sweden.¹⁶ Each of them studied and discussed collections from the area of their knowledge. As one example, I will describe here the experiences of and with Sunna Kuoljok, who took the opportunity to see the Sami objects stored in Göteborg, focusing on one particular thing.

In the Sami collection in Göteborg there is a *sejte*¹⁷ (1939.71.0001, figure 2). *Sejtes* are not only objects but also places of worship of the Sami people. The original territory of the Sami expands to the north of the actual countries of Norway, Sweden, Finland and the Kola Peninsula in Russia. A *sejte* is a cult object, which is usually a stone, a mountain, a cliff, which was found in strategic

¹⁵ Idem, “Wiphala”, 227.

¹⁶ Sergio Joselovsky, *Sakernas Tillstånd* [documentary film] (Göteborg, 2013) <<https://vimeo.com/107556844>>, last accessed 12 March 2024.

¹⁷ There are different spellings for the word: *sieidi*, *sejte* or *siejdde* in Sami language.



Figure 2: Sejte,
1939.71.0001

places for hunters, fishermen and reindeer herders.¹⁸ In those places, collective or individual offerings were made, especially at the beginning of the hunting and fishing season, to obtain a successful hunt or capture in the future. Something common was to sacrifice animals, alcohol, some metal object. These places/objects have been considered pagan places, scientific curiosities, and tourist attractions, but have rarely been respected as places of worship. The Sami's relationship with the Swedish agrarian population, like many colonized peoples, could be described as *terra nullius*, where the settlers do not recognize previous life forms in an area, but appropriate the land and, in doing so, they destroy the indigenous societies.¹⁹

The Sami also did not have the logic of private land ownership and agriculture as an economic system, which put them at a great disadvantage against the

¹⁸ Tiina Äikäs and Anna-Kaisa Salmi, "North/South Encounters at Sámi Sacred Sites in Northern Finland," *Historical Archaeology* 49, 3 (2015), 90–109.

¹⁹ Chris Gosden, *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to Present* (Cambridge, 2004), 26.

settlers from the south. The *sejte* stored in Göteborg today was collected in 1900 by Count Henric Horn af Åminne of Stockholm, who stole several *sejtes*, of which only one arrived to Göteborg. According to the information at the SMVK archive, he said “that he ‘discovered’ them and took them ‘home’ after a visit in Lapland. He went through Stora Sjöfallet and near Lilla Sjöfallet; from Waisaluokta he travelled 1.5 miles to a rocky mountain called by the Sami Oppa Warats. A few kilometres from there to the left there was a place where there were around 40 *sejtes* in a large offering site”; where the other *sejtes* are today is unknown.

The general catalogue in the SMVK indicates that he took three *sejtes*. This was a gift from Horn af Åminne to Count Erik von Rosen;²⁰ one arrived to Göteborg, the other two to Stockholm. Horn af Åminne and von Rosen were close friends, and von Rosen had close contact with the museum because he went on an expedition in 1901 together with Erland Nordenskiöld who, at that moment, was the director of the Ethnographic Department.

Sunna Kuoljok had been well acquainted with the collection and the existence of this *sejte* for years, thanks to a project promoted by Sami researchers in the early 2000s called *Recalling Ancestral Voices* (2006-2007),²¹ where they searched for collections looted from the Sami area in different museums in Scandinavia. This time, Sunna Kuoljok had new information about this *sejte*, because she had interviewed one of her relatives who knew the place where the *sejte* had been taken from and had been involved in the repatriation of other *sejtes*²² in other museums in Sweden.

In the recent project, Sunna Kuoljok updated the history of the *sejte*. In an intimate ceremony between Sunna and the *sejte* she talked and updated it about what has been happening in Sami territory during the last century since it was taken from its place. To this private moment, Sunna invited her colleague from Chile, Juana Paillaléf, creating a strong moment between these two women and the *sejte*. In the past, only men could talk to and update a *sejte*, however, as

²⁰ Inga-Maria Mulk, “Conflicts Over the Repatriation of Sami Cultural Heritage in Sweden,” *Acta Borealia* 26, 2 (2009), 194–215, at 206; Eva Silvé, “Hemfört, bortfört, återfört. Museerna och det samiska kulturarvet,” in *Historiens hemvist III. Minne, medier och materialitet*, ed. Johan Hegardt and Trond Lundemo (Göteborg, 2016), 189–217.

²¹ Eeva-Kristiina Harlin, “Recalling ancestral voices. Repatriation of Sámi cultural heritage. Projektets Interreg IIIA slutrapport,” 2008, <<https://www.samimuseum.fi/heritage/svensk/Lop-puraportti/Slutrapport.pdf>>, last accessed 12 March 2024; idem, “Repatriation as Knowledge Sharing – Returning the Sámi Cultural heritage,” in *UTIMUT. Past Heritage – Future Partnerships. Discussions on Repatriation in the 21st Century*, ed. Mille Gabriel and Jens Dahl (Copenhagen, 2008); Sunna Kuoljok, “Recalling Ancestral Voices – Repatriation of Sámi Cultural Heritage,” 2007 <<https://www.ajtte.com/wp-content/uploads/2009/05/slutrapport-sverige-utan-bilagor2.pdf>>, last accessed 12 March 2024.

²² Joselovsky, *Sakernas Tillstånd*.

Sunna told it, today the situation is not the same, and women have rights in the Sami society.²³

Going back in time, the *sejte* came to Göteborg in the early 1900, and during many years, people almost forgot what this *sejte* represented. For some time, it was used to stop doors and it fell completely into oblivion about who it was.²⁴

After Sunna met the *sejte*, an internal process at the museum started, and today after an exhaustive discussion and reflection, the *sejte* has been returned to the Sami area by a process of active restitution. Sunna Kuoljok tried to get back the *sejte* at that moment, however, it was not yet the political moment in Sweden. Since 2021, we started an internal process of considering ethical issues about keeping the *sejte*, and from the collections department we recommended the superintendent of the central administration its restitution. In February 2023, the *sejte* went back home.

After the experience with Sunna Kuoljok, the *sejte* is no longer considered an object, it is a being, a powerful being, and we can no longer ignore the fact that it must return to where it belongs.

The *sejte*'s return has to be put in the broader context of the Sami's ongoing fighting for their cultural, social and political rights as an indigenous people. Before learning with Sunna Kuoljok about the *sejtes*, I thought that if the "indigenous" are close, like the Sami in northern Scandinavia, it would be easier to listen to and understand them than indigenous groups in other regions of the world. Through this experience, however, I have learned that the Sami are as invisible and anonymous and, indeed, far away as many other indigenous groups, at least in and from Göteborg.

Yaqui: from musical instrument to sound experience

The third example that I am presenting here is the Yaqui case. Since 2014, the SMVK has led a lengthy case of restitution to the Yaqui people in Mexico which finished on 3 June 2022, when the collection was returned to the Mexican state at a ceremony in the Mexican Embassy in Stockholm. The history of the restitution has been long and painful for everyone involved in this process; not only because restitutions start with a conflict, but also because during the process, we went throughout a pandemic, and we witnesses the injustices of a

²³ Ibid.

²⁴ Personal information by Sven Erik Isacson, 1999.

femicide and people disappearing in the Ocho Pueblos (Eight Villages) of the Yaqui nation.²⁵

Here, I am not going to introduce the long process of restitution,²⁶ but instead reflect on the way the Yaqui collection went from being regarded as some objects collected in a ritual in 1934 to being powerful music and ritual instruments, and also as witnesses of the deportation of the Yaqui nation from their territories during the Yaqui wars between 1880 and 1930.²⁷ In relationship to the restitution claim, we got funding from *Riksbankens kulturförmedling* (Swedish National Heritage Board) for studying this specific process while it was going on. For this purpose, we invited a delegation of Yaqui representatives to Sweden and we visited the Río Yaqui and the Ocho Pueblos in the state of Sonora in north-western Mexico.

During this exchange between Sonora and Sweden, slowly we discovered the sound in the collection, something that has been completely forgotten in the eighty years of the collection in Sweden; a sound that had been silenced during generations.

The musical objects in this collection are not only musical instruments.²⁸ They are links in a ritual, but they also do not serve a religious function, they are the ritual itself; and all together were used in a particular ceremony in Tlaxcala, a *lucto pajko* ceremony, which is a festivity one year after somebody has died. Every single instrument and mask are the links between worlds, between the past and the present, between people and entities. However, in museum contexts, objects become only visual and material entities that lose the rest of their sensuality,²⁹ and in the end, in the deposits reigns a sepulchral silence.

Furthermore, those objects are witnesses of a painful moment in Yaqui history, when they were deported from their land. The Yaqui representatives could see that some objects were made in Tlaxcala, which was a place of deportation, while others were made in the Ocho Pueblos. They also were able to determine

²⁵ Muñoz, "From Oblivion to Conflict: The Case of a Yaqui Mask in Sweden," *La Revista, Bulletin* 81 (Société Suisse des Américanistes, 2021), 59–72; idem, *The Yaqui Case: an example of a restitution seen from Sweden* (Göteborg, 2022).

²⁶ The restitution process is comprehensively narrated in a multimedia digital exhibition which can be visited at the museums website: "The Yaqui Case. Repatriation from multiple perspectives," <<https://www.varldskulturmuseerna.se/en/collections/return-of-objects-from-the-collections/the-yaqui-case/>>, last accessed 12 March 2024.

²⁷ Raquel Padilla Ramos, "Los yaquis: migración y deportación," in *Henequén. Leyenda, historia y cultura*, ed. Maureen Ransom Carty (Mérida, 2006), 146–157; idem, *Progreso y libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación* (Hermosillo, 2006); idem., "Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis" (PhD thesis, Universität Hamburg, 2009).

²⁸ Gösta Montell, "Yaqui dances," *Ethnos* 3, 6 (1938) 145–166; David Delgado Shorter, *We will dance our truth: Yaqui history in Yoeme performances* (Lincoln, NE, 2009).

²⁹ Adriana Muñoz, "Museets materialitet: Glömska och minne i ett etnografiskt museums samlingar," in Hegardt and Lundemo, *Historiens hemvist III*, 137–164.

that some objects were never used in rituals and made with the intention of being given to the Swedish expedition. However, one of the most important issues for the Yaqui commission was the fact that the objects were telling about the life during deportation, and the resistance to lose their identity. Thus, the objects got a powerful agency as witnesses for the Yaqui case struggling for their rights to water and land.

In the process of updating the information about the provenance of the collection to find the way for restitution, the instruments were played by the Yaqui musicians and dances were performed in the museum depot, which during ten days was filled with Matachin music. Now that they have returned to Mexico, hopefully they can come back to the Yaqui people, gain new meanings, be music again, be political instruments for the Yaqui cause, and heal against the colonial trauma and rupture. From our side, we hope that is not producing deeper fissures among the Yaqui nation.

Changing perspectives

The three cases presented here have all involved restitution, which is significant because during the previous instances of cooperation with different actors we had the opportunity to delve deeply into the history and nature of the collections. It is at these moments that we, as a museum, begin to question the origins and practices in the history of these institutions. Provenance research does not take place in a vacuum; it intersects with specific conflicts and the divergent interests of the actors involved. These research processes can contribute to resolving tensions, but they can also generate new ones, depending on how they are conducted and interpreted.

Igor Kopytoff³⁰ suggested that a biography of objects captures the history of “various properties of the self, classifications and reclassifications in an uncertain world of categories, the meaning of which shifts with every slight change in context”. He also noted that the biography of an object, as in biographies of people, exhibits dramatic elements because there is a distinct uncertainty about how the object is to be valued or identified.

In the three examples that I shortly present here, we can see how museum labelling can be changed through new practices, or, by putting objects in different – old and new – contexts. They were put in non-museal contexts, contested by

³⁰ Igor Kopytoff, “The cultural biography of things: commoditization as process,” in *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge, 1986), 64–91.

different experts, and reconsidered in a new way within the historical contexts where they came from – I don't want to say "original context" because decades had gone since they were collected. This led to questioning the museum practices, and to moments in which the labels could be changed, so that the objects got other meanings and became other things. The small bag became a *wiphala*, the stone became a *sejte*, and old calabashes became musical instruments. We could suppose that the biggest shift has been to no longer look at these "objects" as stuff but to begin to learn that when trying to understand them in other ontologies, they are beings, music, witnesses, they have souls, and play important roles in the life, fate, and history of many people and nations outside the depots. They are no longer objects; they have become subjects.

Acknowledgements

First to the team from Bonn University, Naomi Rattunde and Karoline Noack, and special thanks to Sunna Kuoljok, Anabela Carlon Flores, Felix Espinoza, Fernando Jimenez, Teodoro Buitimea, Pelle Bolander, Walter Álvarez Quispe, Carmen Beatriz Loza, and Walter Mignolo because they are the people behind changing practices and learning process of the museum staff who learn from, hear, and experience the objects.

Autor:innenverzeichnis

Elena Demke erwarb einen MA in Modern History an der University of Oxford und einen B.Sc. in Psychologie an der FernUniversität Hagen. Neben ihrem Beruf in der DDR-Aufarbeitung hat sie zur Psychologiegeschichte, Mad History und den Mad Studies geforscht und publiziert. Im Rahmen des Forschungsverbundes „SiSi“ forschte sie zu Ding-Bedeutungen in Verrücktheits-, Krisen- und Psychiatrie-Erfahrungen.

Fritz Dross hat Neuere und Osteuropäische Geschichte sowie Informationswissenschaft in Düsseldorf studiert. 2002 Promotion; 2004 Wechsel an die FAU nach Erlangen. Seit 2008 ist er Kustos der Medizinischen Sammlung der FAU. Habilitation 2010, danach zahlreiche Vertretungsprofessuren. Forschungsschwerpunkte sind neben der Objektforschung und der Sammlungsdigitalisierung u.a. Hospital- und Krankenhauswesen (16.–19. Jh.); Seuchengeschichte; Geschichte von Gynäkologie und Geburtshilfe.

Heiner Fangerau ist seit 2016 Direktor des Instituts für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Vorher war er in gleicher Funktion an den Universitäten Ulm und Köln tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Geschichte und Ethik der Medizin des 19. und 20. Jahrhunderts mit einem Schwerpunkt auf der Geschichte des biomedizinischen Modells, dem medizinischen Kinderschutz sowie der Ethik und Geschichte der Psychiatrie und Neurologie.

Annika Felten studierte Archäologie mit Schwerpunkt Ägyptologie und Kunstgeschichte in Bonn und legte 2018 ihre Masterarbeit zur Untersuchung des Bildrepertoires und der Gesellschaftsdarstellung im Traumbuch von Papyrus Chester Beatty III vor. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung Ägyptologie der Universität Bonn forschte sie im Rahmen des Forschungsverbundes „SiSi“ zu altägyptischen, magischen Objekten (*Heka*-Objekten).

Martin Fitzenreiter studierte Ägyptologie, Sudanarchäologie und Islamwissenschaften in Berlin. Neben der Arbeit in Kunstgiessereien und aktuell einer Kaffeerösterei führten ihn Ausflüge als Lehrbeauftragter an die Universitäten Köln und Heidelberg sowie als Kurator des Ägyptischen Museums an die Universität

Bonn. Zu seinen Forschungsinteressen zählen die Sozial- und Religionsgeschichte der pharaonischen Zeit sowie die nicht-anthropozentrische Technologie- und Schriftgeschichte.

Nils Löffelbein hat Zeitgeschichte, Osteuropäische Geschichte und Medienwissenschaft in Düsseldorf studiert. 2011 wurde er mit einer Arbeit über die NS-Kriegsopferversorgung promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der Heimerziehung nach 1945, Kriegsopferforschung und Materielle Kultur. Im Forschungsverbund „SiSi“ forschte er zu elektrischen Heilapparaten im 19. Jahrhundert.

Ludwig Morenz studierte Orientarchäologie, wurde in Leipzig für Ägyptologie promoviert und 2000 in Tübingen habilitiert. Nach verschiedenen Forschungsprojekten wurde er 2009 als W 3 Professor für Ägyptologie an die Universität Bonn berufen, wo er auch als Direktor des Ägyptischen Museums fungiert. Forschungsschwerpunkte sind Bildanthropologie, Medienarchäologie sowie Literatur- und Religionsgeschichte Ägyptens mit Ausblick auf den Alten Orient.

Lena Muders studierte Altamerikanistik und Sozial- und Kulturanthropologie in Bonn und Marburg. Ihr regionaler Fokus liegt auf den Amerikas. In ihrer Promotion am Exzellenzcluster Bonn Center for Dependency and Slavery Studies forscht sie zu andinen menschlichen Überresten als Akteure einer postkolonialen Museumspraxis. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Materialität und Körper, Ontologien und Ritual, Museen, dekoloniale Theorie und Praxis.

Adriana Muñoz is the curator of the Americas collections at the National Museums of World Culture in Sweden. She holds a PhD in archaeology and specializes in provenance research, restitution, and the history of collecting. Her work focuses on Indigenous materialities, archives, and the entanglements between museums, colonial legacies, and contemporary claims. She has led several collaborative projects linking communities with collections.

Naomi Rattunde studierte Altamerikanistik und Ethnologie in Bonn. Als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Verbund „SiSi“ forschte sie zu *chaquiras* (Perlenartefakte) indigener Gesellschaften in Südamerika im BASA-Museum (Bonner Amerikas-Sammlung). Ihre Dissertation widmet sich *chaquiras* als transkulturelle Assemblage in der *longue durée*. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Materialität, Museen und Sammlungen sowie Provenienzforschung.

Geoffrey Reaume is Associate Professor in Critical Disability Studies at York University, Toronto, Canada. He earned his PhD in History (1997) at the University of Toronto. Reaume created the first university credit course in Mad People's History which he has been teaching since 2000 and has published studies on this topic for over thirty years.

Isabelle Riepe defended her PhD on the material culture and conceptual history of the term *Weltliteratur* at the European University Institute in Florence in October 2025. She recently published a chapter in the volume *Early Modern Publishers: Identities and Strategies in the Book Trade* (Brill 2025). Her research interests lie in material and visual culture methodologies to study transcultural exchanges and the history of the humanities.

Stefan Schreiber is a research associate for theoretical archaeology at the Leibniz-Zentrum für Archäologie (LEIZA) in Mainz and spokesperson for the thematic area "Solicitous Life" in the top level research area "40,000 Years of Human Challenges" at JGU Mainz. He deals with post-humanist, neo-materialist and STS approaches in archaeology and develops theoretical approaches to the study of resilience, care practices and ageing processes.

Taynã Tagliati is a PhD researcher in anthropology at the University of Bonn's BCDSS. Her doctoral project *(Dis)Entangling Bodies: Kayapó becomings with other-than-humans* examines the relationship between the Kayapó and other-than-human entities and Indigenous theorizations of such relations. She has published on topics such as museum decolonization and multispecies ethnography in Amazonia, and co-edited the volume *Transforming Spirit Bodies* (2025).

Direkt zur Buchbestellung der Printausgabe:



Weitere interessante Titel finden Sie unter: **WWW·EBVERLAG·DE**

EBVERLAG DR. BRANDT



Rainer Kuhl
Jägerstraße 47
13595 Berlin

Tel.: 030 | 68977233
Fax: 030 | 91607774
E-Mail: post@ebverlag.de