



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das "Steinknie" in Piesendorf: Geschichtsschreibung, -
erinnerung und rituelles Artefakt. Haptisches Ritual mit einer
steinernen Reliquie: Kult der Dinge in der Piesendorfer Klamm.

verfasst von | submitted by
Magdalena Mayr BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 583

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Theater-, Film- und
Medienwissenschaft

Betreut von | Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Brigitte Marschall

1. Ein Wort davor
2. Forschungsstand
3. Reliquie und Ritual-Bestandteil: Das Piesendorfer „Steinknie“ als Artefakt eines „Kults der Dinge“
 - 3.1. Religiöse und profane/zivile Reliquien der Erinnerung: Die Klamm als (Ein-)schnitt im geologischen Gewebe
 - 3.2. Gelenk der Gemeinschaft: Das Piesendorfer Ritual nach Turner
 - 3.2.1. Soziales Drama
 - 3.2.2. RitueLLer Prozess
 - 3.2.3. Liminalität und die Communitas
 - 3.3. Knie-Beugen, -Strecken, -Stehen: Das Ritual und die Symbolik des Körpers nach Douglas
 - 3.3.1. Anti-Ritualismus: Die Abwendung vom Rituellen
 - 3.3.2. Zwischen Magie und Sakrament; zwischen Tabu und Sünde
 - 3.4. Rituale und ihre stellvertretende Wirkung
4. Geschichtserinnerung und Geschichts(um)schreibung des Piesendorfer „Steinknies“
 - 4.1. Der Engel der Geschichte
 - 4.1.1. Tiger-Sprung-Gelenk: Alexander Kluges Film „Die Patriotin“
 - 4.2. Benjamins aufgeschobene Theorie des Vergessens
 - 4.3. Das Schreiben der Geschichte nach De Certeau
 - 4.4. Das „Steinknie“ als physisches Bild verdrängter Geschichte
 - 4.4.1. Kniefall der Geschichte: Tod – Vergessen – Erinnern
5. Ein Wort danach
6. Quellenverzeichnis
7. Abstract deutsch und englisch

1. Ein Wort davor

Die österreichische Gemeinde Piesendorf im Salzburger Land (Bezirk Zell am See) scheint auf den ersten Blick mit ihren 3863 Einwohner*innen (Stand 1. Jänner 2024) nichts Außergewöhnliches inhärent zu haben. Jedoch befindet sich ein historischer Phänomenbereich und damit der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit dort, genauer in der sogenannten „Piesendorfer Klamm“.

Das Piesendorfer „Hexenknie“ soll im Zuge der vorliegenden Arbeit zum ersten Mal wissenschaftlich diskutiert und aufgearbeitet werden. Auf die Bezeichnung „Hexenknie“ soll aufgrund ihrer historisch begründeten Problematik in dieser Arbeit weitgehend verzichtet werden, stattdessen wird die Stelle als „Steinknie“ diskutiert. Es handelt sich hierbei um eine Einbuchtung im Gestein, Einheimische sowie wissende Wandernde platzieren ihr eigenes Knie in der Öffnung, wenn sie an dem Ort sind. Als ich begonnen habe, diese Arbeit zu verfassen, war die Stelle noch in keiner Weise gekennzeichnet, nur Wissende konnten sie identifizieren. Mittlerweile (Stand August 2024) findet sich ein Holzschild am Piesendorfer „Steinknie“, wer dies veranlasst hat, konnte ich nicht feststellen. (Siehe Abbildung 1.)



Abbildung 1: Bereits durch Beschriftung markiertes „Steinknie“. Copyright: Martin Graf/Max Hase.

Die Existenz des Ortes, sowie das dort von Besucher*innen vorgenommene „Hineinknien“ wurde seit jeher lediglich mündlich überliefert. Seit wann diese Tradition existiert, ist heute nicht mehr festzustellen. Fest steht jedoch, dass die Piesendorfer Volksschule jede Klasse einmal an das „Steinknie“ führt und die Piesendorfer Schulkinder sich zumindest bei dieser Gelegenheit einmal in den Stein knien. So ging dieses Ritual im Laufe der Jahre nicht verloren und wurde stetig an die nächsten Generationen weitergegeben.

Das „Steinknie“ wird in dieser Arbeit als ein mediales Gefüge im Sinne kulturwissenschaftlicher Medienwissenschaft, Ritualtheorien und den Cultural Performances verstanden; und ich werde dieses Piesendorfer Gegenstandsbeispiel im Folgenden in zwei Komplexen erfassen und diskutieren. Einerseits hinsichtlich seiner Funktion als Reliquie der Erinnerung sowie dem damit verbundenen haptischen Ritual des Hineinkniens. Andererseits möchte ich es als Ort der Geschichtserinnerung bzw. Geschichtsvergessenheit nach Walter Benjamin und Michele de Certeau fassen. Weitergehend plädiere ich für einen „Tigersprung der Geschichte“ im Sinne Benjamins, indem der Kniefall am „Steinknie“ umgedeutet und neu gedeutet wird.

Ich werde im ersten Komplex dieser Arbeit zeigen, dass Reliquien bis heute eine wichtige, kulturelle Bedeutung in sich tragen. Das „Steinknie“ wird als stationäre Pilgerstätte, als materielle und immaterielle Reliquie, sowie als „Idee fixe“ (Hans Magnus Enzensberger) legitimiert. Im Weiteren werden Verbindungen des rituellen „Hineinkniens“ in Piesendorf mit der Ritualforschung Victor Turners sowie Mary Douglas⁴ diskutiert.

Im zweiten Komplex der Arbeit wird in Anschluss an Walter Benjamin und Birgit R. Erdele ein neues Paradigma des Vergessens und weiterführend des Erinnerns formuliert, welches auf das „Steinknie“ bezogen wird. Geschichtsschreibung und -erinnerung werden hinsichtlich der „Zauberer-Jackl-Prozeße“, einer Verfolgungswelle der Frühen Neuzeit im Salzburger Raum, hinterfragt und neu produktiv gemacht. Hier wird mein Gegenstandsbeispiel zwar in seiner ursprünglichen Bezeichnung als „Hexenknien“ diskutiert, dies ist jedoch notwendig, da die Prozesse die Vorstellung von „Hexen“ und „Zauberern“ der damaligen Piesendorfer Bevölkerung maßgeblich mitgeprägt haben, und ich herausstellen möchte, inwiefern über eben jene gedanklichen Konstrukte nachgedacht und gesprochen wurde.

Zum Schluss schlage ich einen möglichen Tigersprung der Geschichte am „Steinknie“ vor und strebe eine Denkmalerrichtung an diesem Ort sowie einen Dokumentarfilm über das „Steinknie“ an – diese Vorhaben gehen jedoch über die vorliegende wissenschaftliche Arbeit hinaus. Mein Kollege Maximilian Holetschek, der sich in seiner originären Masterarbeit gegenständlich ebenso mit dem „Steinknie“ auseinandersetzt, und ich wollen einen Film in Anlehnung an Alexander Kluges *Die Patriotin* produzieren, welcher unser Piesendorfer Gegenstandsbeispiel als Ort der Geschichte neu verhandelt, bevor er in Vergessenheit gerät.



Abbildung 2: Nahaufnahme der Einbuchtung, in die sich hineingekniet wird.
Copyright: Martin Graf/Max Hase.

2. Forschungsstand

Der „Kult der Dinge“ kann als ein faszinierendes Phänomen angesehen werden, welches sich durch die Geschichte der Menschheit zieht und verschiedene kulturelle Ausprägungen aufweist. Von Amuletten bis hin zu Konsumgütern kann dieser Kult als menschliche Neigung interpretiert werden, Objekten eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben. Diese Bedeutung kann sich aus ästhetischen, emotionalen, religiösen oder sozialen Gründen ergeben. Beispielsweise können bestimmte Gegenstände als Glücksbringer betrachtet werden oder als Erinnerung an wichtige Lebensereignisse dienen. In religiösen Kontexten können bestimmte Objekte wie Ikonen, Statuen oder Schreine als Vermittler*innen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen fungieren und eine spirituelle Verbindung herstellen. Wissenschaftler*innen wie William James und Sigmund Freud haben sich intensiv mit der Bedeutung von Objekten und ihrer Wirkung auf das menschliche Verhalten befasst. James etwa argumentierte in seinem Werk *The Principles of Psychology* für eine pragmatische Sichtweise auf den Glauben und die spirituelle Erfahrung, wobei er hier betont, dass religiöse Objekte und Rituale eine wichtige Rolle bei der Schaffung von Sinn und Identität spielen können.¹ Freud hingegen schlüsselt in seiner Arbeit *Totem und Tabu* die psychologischen Mechanismen hinter dem „Kult der Dinge“, wenn man so möchte, auf und argumentiert, dass die Verehrung von Objekten oft auf unbewussten Wünschen und Konflikten beruht.² Die Objekte werden mit Bedeutung aufgeladen und die Umstände dessen unterliegen historischen Perspektiven, da Rituale nichts Statisches sind, sondern sich vielmehr durch ihre Fluidität als veränderbar charakterisieren.

Ein weiteres zentrales Thema in dieser Arbeit sind Reliquien – physische Überreste oder Gegenstände, die mit Heiligen oder anderen religiösen Figuren und Ereignissen in Verbindung gebracht werden und daher als heilig betrachtet und auch verehrt werden. Diese Reliquien können verschiedene Formen annehmen, von Knochenfragmenten über Kleidungsstücke bis hin zu persönlichen Gegenständen. In vielen religiösen Traditionen spielen Reliquien bei der Verehrung eine zentrale Rolle und werden oft in Schreinen oder Kirchen aufbewahrt, wo Gläubige sie aufsuchen, um Heilung, Trost oder spirituelle Nähe zu erfahren. Wirft man einen Blick auf zentrale, wissenschaftliche Erkenntnisse zu diesen

¹ Vgl. James, *The Principles of Psychology*.

² Vgl. Freud, *Totem und Tabu*.

Themen, stößt man auf eine Vielzahl an interdisziplinären Quellen. „Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief“ zum Beispiel ist eine internationale, peer-reviewte Fachzeitschrift, die untersucht, wie Religionen in materieller Kultur zum Ausdruck kommen – sei es in Bildern, devotionalen und liturgischen Objekten, Architektur und heiligen Räumen oder Kunstwerken und Massenproduktionserzeugnissen. Dabei sind die vielfältigen Praktiken, die diese materiellen Formen begleiten, von entscheidender Bedeutung. Rituale, Kommunikation, Zeremonien, Unterricht, Meditation, Propaganda, Pilgerfahrten, Ausstellungen, Magie, Liturgie und Interpretation sind nur einige der Praktiken, durch welche religiöse, materielle Kulturen Glaubenswelten konstituieren. Als visuell arbeitende Zeitschrift mit farbigen Inhalten wird hier die Kluft zwischen der Welt der Forschung und der Museumspraxis überbrückt und ein Einblick in die Vielfalt religiöser Praktiken und materieller Kulturen auf der ganzen Welt ermöglicht.³

Werke wie *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, herausgegeben von Arjun Appadurai, werfen ein Licht auf die soziale und kulturelle Bedeutung von Objekten und Handelswaren in verschiedenen Gesellschaften und historischen Epochen.⁴

Im Bereich der haptischen Rituale haben Anthropolog*innen wie Victor Turner und Clifford Geertz wegweisende Beiträge geleistet. Turners Konzept der „Liminalität“ und seine Untersuchungen zu rituellen Handlungen und Symbolen haben dazu beigetragen, das Verständnis für die Bedeutung von Berührungen und körperlicher Interaktion in verschiedenen kulturellen Kontexten zu vertiefen.⁵ Insbesondere Victor Turners theoretische Ansätze werden im Laufe der vorliegenden Arbeit noch tiefgreifender erläutert und für das Gegenstandsbeispiel produktiv gemacht. Clifford Geertz hingegen betonte in seiner ethnographischen Forschung die kulturelle Bedeutung von Gesten, Berührungen und anderen sinnlichen Erfahrungen in rituellen Praktiken und sozialen Interaktionen. Geertz Definition von Religion ebnete den Weg für neue Perspektiven, aber auch für kritische Debatten in der Religionsanthropologie:

„Religion ist ein Symbolsystem, dessen Ziel es ist, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen im Menschen zu erzeugen, indem Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert werden, die mit einer solchen Aura von Faktizität

³ Vgl. Bloomsbury Academic (Hg.), *Material Religion*.

⁴ Vgl. Appadurai, *The Social Life of Things*.

⁵ Vgl. Turner, *The Ritual Process*.

umgeben werden, dass die Stimmungen und Motivationen vollkommen der Realität zu entsprechen scheinen“.⁶

Unter denjenigen, die auf Geertz reagierten, war der Kulturanthropologe Talal Asad besonders darauf bedacht, die Notwendigkeit hervorzuheben, auf die zugrunde liegenden politischen Fragen religiöser Symbolik (wer produziert, kontrolliert und übermittelt als religiös betrachtete Symbole und warum) sowie auf die soziologischen Rollen von Ritualen aufmerksam zu machen.⁷

Die Forschung zu haptischen Ritualen untersucht, wie Praktiken in verschiedenen kulturellen und religiösen Kontexten verwendet werden, um Gemeinschaft zu stärken, Heilung zu fördern oder spirituelle Erfahrungen zu ermöglichen. Darüber hinaus wird ergründet, wie haptische Rituale in modernen Gesellschaften an Bedeutung gewinnen, insbesondere in einer zunehmend digitalen Welt, in der physische Berührungen oft vernachlässigt werden. Der Forschungsstand verdeutlicht die Komplexität und Vielschichtigkeit menschlicher Erfahrungen und kultureller Praktiken. Durch die eingehende Untersuchung dieser Phänomene können wir jedenfalls ein tieferes Verständnis für menschliche Sehnsüchte und Glaubenssysteme erlangen.

Walter Benjamins Schriften sind interdisziplinär von großer Relevanz. Insbesondere seine geschichtsphilosophischen Thesen, denen im zweiten Kapitel dieser Arbeit eine zentrale Wichtigkeit zukommt, sind in den unterschiedlichsten, wissenschaftlichen Disziplinen rezipiert und haben eine Vielzahl an Sekundärliteratur hervorgebracht.

Die Theoretikerin Hannah Arendt stellt dem Band *Illuminations. Essays And Reflections* (2007) eine umfangreiche Einleitung zu Benjamins Werk und Leben voran, in der sie neben der Thematisierung dessen, dass Benjamin erst posthum breitere Rezeption erfahren hat, auch auf seine Fortschrittskritik eingeht. Sie beschreibt Benjamins Persönlichkeit und intellektuelle Entwicklung sowie sein Werk und sein Leben in schwierigen Zeiten. Arendt wählte zudem alle Aufsätze für diesen Band aus.⁸

Giorgio Agamben erkundet in *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans* auf philosophische Weise das Problem des Messianismus. Er vertritt die These, dass Benjamins Geschichtsphilosophie eine Wiederholung und Aneignung von Paulus' Konzept der „bleibenden Zeit“ darstellt. Durch eine genaue Lektüre und eine

⁶ Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 48.

⁷ Vgl. Asad, *Genealogies of Religion*.

⁸ Vgl. Benajmin, *Illuminations*.

Relationssetzung von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen und den Paulusbriefen entdeckt Agamben eine Reihe von auffälligen und unerkannten Parallelen zwischen den beiden Werken.⁹

Der deutsche Wissenschaftler Hans Belting hält fest, dass wir Menschen von uns Bilder gemacht haben, lange bevor wir über uns schrieben; und dort, wo der Mensch verbildlicht wird, wird der Körper dargestellt. Daraus ergibt sich, dass diese Bilder einen metaphorischen Sinn haben¹⁰ – „sie zeigen Körper, aber sie bedeuten Menschen“.¹¹

„Doch entziehen sich die bildgebenden Verfahren in den Naturwissenschaften, welche technische Bilder vom Körper herstellen, heute der Repräsentation des Menschen. Sie kartographieren einen Körper, dem das Possesivpronomen im Sinne von ‚mein Körper‘ abhanden gekommen ist [...]“.¹²

Belting nennt die Reliquie als westliches „Pendant der Ikone“, diese unterband die „Analogie von Bild und Körper“, da sich die Heiligenpräsenz hier nicht mehr im Bild befindet. Die „Körperpräsenz der Knochen“, die an vielen Orten präsent sein konnten, verschloss sich dem Bild – die Idee des lebendigen Körpers wurde so dekonstruiert.¹³

„Erst allmählich nahm sich die Bildkunst des Mittelalters der Darstellung des Heiligen an, um an ihm idealtypisch den Menschen zu repräsentieren. Aber der abstrakte Körper der Ikone und der fragmentierte Körper der Reliquie deuten auf eine Krise hin, die im Verhältnis von Körperbild und Menschenbild eingetreten war“.¹⁴

Die Körpergeburt der Heiligen Jungfrau und der Körpertod Christi zwangen die gläubigen Menschen, an den Körper Jesu zu glauben. Das Schweiß Tuch der Veronika oder das Turiner Grabtuch wurden als „authentische Abdrücke“ eines Körpers angesehen, für welche man kein Grab hatte. Sie waren Körperbilder mit einer derartigen Evidenz, wie wir sie heute nur Fotografien beimessen würden, so hält Belting fest.¹⁵ Jean-Luc Nancy schreibt in *Corpus*, dass sich das (Un-)Vernunftsprinzip des Abendlandes durch die Angst und das Begehren bildet, den Leib Gottes zu sehen, zu berühren und zu essen; „dieser

⁹ Vgl. Agamben, *The Time That Remains*.

¹⁰ Vgl. Belting, „Das Körperbild als Menschenbild“, S. 87.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. a. a. O., S. 87f.

¹³ Vgl. a. a. O., S. 95.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. a. a. O., S. 96.

Körper zu sein und nichts als das zu sein“.¹⁶ Denn für uns „ist der Körper stets geopfert: Hostie“.¹⁷ Nach Nancy ist der Körper zentraler Schauplatz des abendländischen Denkens; geprägt durch das Begehren nach und die Angst vor Verkörperung. Der Körper ist immerzu geopfert, er genügt in seiner Materialität nicht und muss in der symbolischen Ordnung fortwährend überhöht oder diszipliniert werden. Als „Hostie“ ist er zugleich Medium der Transzendenz und Ort des Begehrens, aber auch der Entfremdung und des Opfers. Der Körper wird also zum paradoxen Ort, an welchem die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz ausgetragen wird. Nancy beschreibt die radikale Transformation des abendländischen Denkens nach dem „Tod Gottes“. Mit dem Verschwinden des göttlichen Körpers löst sich die metaphysische Weltordnung auf; es bleibt nur die „Welt der Körper“ – eine Welt der radikalen Immanenz. Der Körper, einst als Hostie geopfert und symbolisch überhöht, steht nun allein, materiell und endlich. Damit wird der Körper sowohl entzaubert als auch neu ins Zentrum der philosophischen Reflexion gestellt, als Ort der Präsenz, der Kontingenz und der Möglichkeit, die Welt ohne Transzendenz zu denken.

„[...] ‚Gott ist tot‘ bedeutet: Gott hat keinen Körper mehr. Die Welt ist nicht länger die Verräumlichung Gottes, noch die Verräumlichung in Gott: Sie wird zur Welt der Körper. Die andere Welt löst sich auf wie der Körper des Todes, wie der Tod höchstpersönlich [...]“.¹⁸

Anne Fleig schreibt in ihrem Beitrag „Sinnliche Maschinen. Repräsentationsformen der Beine in der Moderne“ über das Bein als „Ganzes verschiedener Teile“; dem Knie und Sprunggelenk als Bestandteil kommt dabei die Aufgabe der Ermöglichung der Bewegung der Beine zu.¹⁹ In Sprichwörtern und Redewendungen findet sich kulturelles Wissen überliefert, so auch in „auf Stein und Bein schwören“,²⁰ was etwas mit großem Nachdruck beschwört, gelobt oder versichert. Die Wichtigkeit des Beines als Knochen wird hier sichtbar; und „mit Knochen ist die Vorstellung von Härte und Weiße verbunden“.²¹ Das Knie ist in Sprichwörtern und Redewendungen häufig indirekt die Balance zwischen Stärke und Schwäche („Auf die Knie fallen“, „Jemandem auf die Knie helfen“, „Etwas auf den Knien (er-)bitten“); Standhaftigkeit und Verletzlichkeit („Auf den Knien kriechen“, „In die Knie gehen“, „Sich auf die Knie zwingen“). Es fungiert als physischer

¹⁶ Nancy, *Corpus*, S. 11.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ A. a. O., S. 61.

¹⁹ Vgl. Fleig, „Sinnliche Maschinen“, S. 486.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd.

und metaphorischer Mittler zwischen verschiedenen Zuständen (Aufstehen, Niederknien, Stehen, Fallen). In Verbindung mit kulturellen Praktiken wie dem Kniefall zeigt sich das Knie als symbolischer Ort für die Verhandlung von Macht und Demut. Dass sich unter den verehrten und hochgeschätzten Reliquien des Christentums auch Knieknochen befinden müssen, ist stark anzunehmen, jedoch konnte ich hier keine spezifischeren Informationen finden, etwa von welcher heiliggesprochenen Person welche Knochen als Reliquien verehrt werden.

Abgesehen vom haptischen Moment bei der Reliquienverehrung sei auch das Sehen bzw. Anschauen angesprochen, denn die Reliquie fordert auch visuelle Interaktion. Pilger*innen betrachten sie mit einer Mischung aus Ehrfurcht und Hoffnung. Das Anschauen wird zu einer Art Andachtsakt, der eine Verbindung zwischen dem Betrachter und dem Heiligen oder dem Ereignis herstellt, auf das die Reliquie verweist. Hierin liegt eine synekdochische Funktion: Das sichtbare Objekt wird zur Repräsentation einer unsichtbaren, transzendenten Realität. Pilger*innen nehmen kleinere Teile der Reliquie (wenn möglich) oder Reproduktionen mit nach Hause, um die sakrale Verbindung aufrechtzuerhalten. Diese Reproduktionen (z. B. kleine Steinfragmente oder Wachs-Abdrücke) transformieren die Reliquie in etwas Tragbares und machen ihre Kraft universeller zugänglich, ohne das Original zu zerstören. Auch diese Duplikate fungieren synekdochisch, indem sie als Teil für das Ganze stehen. Hans Belting verwendet den Begriff „Synekdoché“ im Kontext seiner Überlegungen zur Kunst und Bildtheorie, insbesondere im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Bildern, ihrer Repräsentation und ihrer Rolle als Trägerinnen von Bedeutung. In mittelalterlichen Darstellungen oder Reliquien fungiert ein kleiner Teil (wie etwa ein Knochenfragment oder die Darstellung eines Heiligen) als Repräsentant für die gesamte Heiligkeit oder die Person des Heiligen.²²

„Die Synekdoché ist also eine Signifikanten-Figur, durch welche der Signifikant das Objekt, auf das er referiert, substituiert und zugleich von diesem Objekt unabhängig wird. Um Beispiele zu geben: jeder Fetisch ist, ebenso wie eine Reliquie oder ein Heiligenbild, eine Synekdoché“.²³

Das Ganze funktioniert nach Belting folgendermaßen: In einem fetischistischen Akt wird das Objekt ausgewählt, welches das austauscht, wofür es steht. Wenn das Signifikat derart

²² Vgl. Belting, *Der zweite Blick*, S. 26.

²³ Ebd.

in einen singulären Signifikanten eingegliedert wird, kann es fast unbegrenzt durch eine „Kette weiterer Objekte“ wandern, denn die substituierende Energie geht dadurch nicht verloren. Belting nennt als Beispiel einen Schuhfetischisten, der „in einer Art Urszene“ aus möglichen sexuellen Signifikanten den seinigen gewählt hat. Er kann sodann in alle Schuhe, die in dieses Schema passen, die „heilige“ Substanz einspeisen, die diesen Schuh zum Ziel seiner Begierde macht.²⁴

„Nicht anders verhält es sich mit der mittelalterlichen Serienanfertigung einer wirkmächtigen Marienstatue oder von Reliquien, Devotionalien und Voti. Sie funktionieren rhetorisch im Schema der Synekdoché, ethnologisch gesehen im Schema des Fetischzaubers, dessen Kraft gerade in der Substituierung des Originals durch den Stellvertreter und den Stellvertreter des Stellvertreters besteht“.²⁵

Reliquien können zudem als „Spolie“ verstanden werden, als Übrig-Gebliebenes, das seiner ursprünglichen Umgebung entrissen und in einen neuen Kontext eingebettet wurde. Solche „Beutestücke“ tragen oft multiple Bedeutungen in sich: Sie sind sowohl materielle Überreste einer vergangenen Zeit als auch Gegenstände, die sich neu interpretieren lassen. In ihrer neuen Funktion bewahren sie die Verbindung zur Vergangenheit, während sie zugleich im neuen Kontext integriert werden. Als Spolie tragen Reliquien Bruchstellen und narrative Schichten in sich; Wetterspuren, Abnutzungen durch Berührung oder kulturelle Umdeutungen machen sie zu einem Hybrid: einerseits vergangenheitsverhaftet, andererseits immer wieder neu aktualisiert. Die Reliquie ist ein Gedächtnismedium, das sich sowohl zeitlich als auch räumlich ständig verändert.

Die Berührung des „Steinknies“ durch Wandernde und Wissende, das Hineinknien, das Reiben am Stein hinterlassen sichtbare Spuren. Diese physischen Veränderungen des Steins sind Ausdruck kollektiver und individueller Interaktion. Der Stein wird zu einem Zeugnis von Ritual, das sich buchstäblich einschreibt. Wetter und Umweltbedingungen hinterlassen ebenfalls Spuren auf der Reliquie, jene natürlichen „Narrative“ verstärken den Eindruck von Alter und Authentizität und verbinden das „Steinknie“ mit der Landschaft und der Zeit, in der sie besteht. Der Stein selbst, als langlebiges Material, vermittelt eine gewisse Beständigkeit und Stabilität, die mit den spirituellen Erwartungen

²⁴ Vgl. a. a. O., S. 27.

²⁵ Ebd.

an die Reliquie korrespondiert. Zugleich zeigen die Abnutzungsspuren, dass auch das Unvergängliche einem Wandel unterliegt.

Das Konzept der Fragmentierung und des Symbolischen des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy kann in Bezug auf die Fragmentierung von Reliquien – sowohl physisch als auch symbolisch – angewandt werden. Durch Bruchstellen, Spuren und Teilbarkeit entstehen neue narrative und spirituelle Verbindungen. Reliquien sind, wie das Symbolische bei Nancy, niemals ganz oder vollständig, sondern gewinnen ihre Kraft aus ihrer Offenheit, Ambivalenz und Fähigkeit, Menschen und Zeiten zu verbinden.

„Das Geheimnis des Symbolischen besteht gerade in seiner Teilung (die selbst offensichtlich nicht etwas ist, das geteilt werden soll). Es besteht in seiner Fragmentierung“.²⁶

Der US-amerikanisch-britische Soziologe Richard Sennett versteht in *Fleisch und Stein: Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation* die Stadt als einen Körper, der entweder warm oder kalt wirken kann.²⁷ Diese Analogie kann man auf das „Steinknie“ übertragen: Der Stein wird durch die menschliche Interaktion „erwärmt“, er wird lebendig gemacht, während er ohne diese Interaktion als „kalter Körper“ erscheint. Die Verbindung von Fleisch (menschlicher Körper) und Stein (materielle Reliquie) bildet einen weiteren synekdochischen Moment: Der menschliche Kontakt „belebt“ den Stein und macht ihn zur Schnittstelle von Vergangenheit und Gegenwart, Körper und Geist.

²⁶ Nancy, „Die Kunst, Fragment“, S. 303.

²⁷ Vgl. Sennett, *Fleisch und Stein*.

„Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
 darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,

sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.

Sonst stünde dieser Stein entstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle;

und bräche nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“

-Rainer Maria Rilke, „Archaïscher Torso Apollos“,
Sämtliche Werke. Erster Band, Frankfurt: Insel Verlag 1955, S. 557.

3. Reliquie und Ritual-Bestandteil: Das Piesendorfer „Steinknie“ als Artefakt eines „Kults der Dinge“

Diese im Jahr 1907 in Paris verfassten Zeilen von Rainer Maria Rilke läuten den zweiten Teil seiner Sammlung *Neue Gedichte* ein. Hier kehrt Rilke seiner gefühlsorientierten Lyrik den Rücken zu, lässt die Dinge selbst sprechen und ermöglicht den Leser*innen, die diese Dinge umgebene Welt selbst zu erfahren. Jene Dinglyrik findet sich von der bildenden Kunst beeinflusst und stellt Rilke als einen der wichtigsten Dichter*innen der literarischen Moderne heraus.²⁸ Nach Gerhard Kaiser darf das Kunstwerk Rilkes Gedichts nicht als religiöses Dokument gelesen werden,²⁹ die Kunst ist hier nicht Medium,

²⁸ Müller, *Rilke-Handbuch*, S. 296.

²⁹ Vgl. Kaiser, „Stein und Sprache“, S. 107.

„sondern die Sache selbst“.³⁰ Die Sprache als Medium ist dem Stein gegensätzlich, dadurch hebt sie die „Oberflächlichkeit der Plastik“³¹ hervor; hingegen die Sprache als dichterische Deutung „durchdringt den Stein und gibt ihm die Seele, die Innerlichkeit, das Leben, die in der plastischen Form unverletzlich eingeschlossen und abgegrenzt sind“.³²

Das Gedicht handelt von einem beschädigten Torso, der aber noch glüht und von welchem eine Lichtquelle ausgeht.³³ Der vom Zerfall bedrohte Mensch ist es, welcher „den utopischen Schimmer der Ganzheit ausstrahlen kann“.³⁴ Rilkes Torso kann in diesem Sinn als Reliquie begriffen werden, als eine Art heiliges Fragment, dem eine Wichtigkeit inhärent liegt. Die Spannung zwischen Fragmentierung und dem (utopischen) Streben nach Ganzheit ist auch eine zentrale Idee von Victor Turners Ritualtheorie. Denn ähnlich wie der Torso in Rilkes Gedicht, der trotz seiner Fragmentierung eine Veränderungskraft birgt, können Rituale als soziale Räume und Handlungsräume betrachtet werden, in denen Zerbrochenes neu zusammengesetzt wird. Der Torso bleibt Fragment, aber dieses enthält das Potenzial für eine verändert erfahrbare Wirklichkeit – genauso wie die liminale Phase im Ritual nach Turner, welche für die vorliegende Arbeit wichtig ist, alte Strukturen auflöst, um neue zu schaffen.

In Rilkes Sonett sind das Ich und die Welt – in der menschlichen Lebenspraxis ständig vom Auseinanderfallen bedroht – nach Gerhard Kaiser versammelt.³⁵ Kaiser stellt heraus, dass bei Rilke der Stein als Stein zur Sprache gebracht wird, „der Bruch spricht das Fragment Mensch an, nicht der heilende Gott“.³⁶ Die Statue möchte in ihrem eigenen Zünden die Betrachter*in entzünden,³⁷ und das Gedicht spricht dem Torso ein „sprechendes Sehen“³⁸ zu. Die „Veränderungsenergien“, die von dem Stein ausgehen, wirken nach außen.³⁹ Mary Douglas’ Theorie beschäftigt sich mit dem Konzept der Reinheit, und inwiefern Rituale dazu dienen, Grenzen und Ordnung zu schaffen und zu definieren; und des Weiteren, wie wichtig Rituale für die menschliche Kommunikation sind. Jener Theorie kommt in diesem Kapitel der vorliegenden Arbeit eine große

³⁰ Ebd.

³¹ A. a. O., S. 108.

³² Ebd.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ A. a. O., S. 111.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. a. a. O., S. 112.

³⁸ A. a. O., S. 114.

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 111.

Wichtigkeit zu. Der Torso als beschädigtes Artefakt steht jedenfalls an der Grenze zwischen Ganzheit (Reinheit) und Fragmentierung (Unreinheit).

Das Ende des Gedichts fordert eine Transformation, es ist ein „Appell zur Wirklichkeitsveränderung“⁴⁰ zu erkennen; und zeigt den potenziell kraftvollen Einfluss von Symbolen, rituellen Gegenständen und Praktiken auf das Leben des Menschen; um mit Kaiser zu sprechen: „Der Torso ist in steinerner Weise schon da, wo wir erst hin sollen“.⁴¹

Im Folgenden werde ich zeigen, durch welche Mechanismen Reliquien als Symbole des Glaubens in kulturellen und sprachlichen Kontexten verankert sind und wie ihre Bedeutung im Laufe der Zeit durch Prozesse wie Übersetzung und kulturelle Anpassung immer wieder erneuert werden. Es wird sich zeigen, dass dem Christentum ein Widerspruch inhärent ist: Man lehnt es grundsätzlich ab, Bilder zu verehren, und bedient sich trotzdem der Ikonodulie, wie am Schweiß Tuch der Heiligen Veronika verdeutlicht wird. Die katholische Kirche findet sich außerdem fortwährend in der Position, die Authentizität ihrer Reliquien zu sichern. In diesem Kapitel wird deutlich werden, dass auch zeitgenössisch Reliquien eine große Bedeutung zukommt und ihre Wichtigkeit für den Menschen nicht bloß in der Vergangenheit liegt.

Das „Steinknie“ wird als stationäre Pilgerstätte herausgestellt; sowie als materielle und immaterielle Reliquie und eine generationenübergreifende „Idee fixe“ nach Hans Magnus Enzensberger.

Ich werde zeigen, dass man am Piesendorfer „Steinknie“ die Kluft zwischen Mensch und Ding bzw. Objekt zu überwinden versucht; gleich dem Mystiker Jakob Böhme (16./17. Jahrhundert), und das auf höchst körperliche Weise durch die Haptik des Rituals des Hineinkniens.

Das „Steinknie“ wird im Weiteren in Verbindung mit der Ritualforschung Victor Turners diskutiert; in diesem Theoriekontext wird es als Schlüsselsymbol angesehen und das Hineinknien als liminoides Phänomen betrachtet.

Anti-Ritualismus, also die Ablehnung ritueller Prozesse nach Mary Douglas, wird anhand der katholischen Freitagsabstinenz aufgeschlüsselt (einem Beispiel Douglas‘ für die Abwendung vom Ritualen) und mit dem Ritual am Piesendofer „Steinknie“ diskutiert. In Anschluss an Mary Douglas werde ich mich für eine neue Bezeichnung des „primitiven

⁴⁰ A. a. O., S. 115.

⁴¹ A. a. O., S. 114.

Ritualismus“ stark machen und zeigen, dass sowohl das Festhalten an der Freitagsabstinenz der „Blog Irishmen“ als auch das Hineinknien in das „Steinknie“ dieser Art von Ritualismus zugeordnet werden können. Außerdem wird gezeigt, dass Rituale im Sinne Douglas‘ wichtige Medien der Kommunikation sind, und weiterführend werde ich argumentieren, dass menschliches Leben ohne Rituale nicht möglich ist.

Im letzten Unterkapitel werden Rituale und ihre stellvertretende Wirkung zum Thema gemacht; hier schließe ich in Teilaspekten an Brigitte Marschall und ihren Text zur Geißlerbewegung mit meinem Gegenstandsbeispiel an.

3.1. Religiöse und profane/zivile Reliquien der Erinnerung: Die Klammer als (Ein-)schnitt im geologischen Gewebe

Die Verehrung von Reliquien hat im Christentum eine lange Tradition und scheint bis in die Gegenwart eine kulturell wirksame Praxis bzw. Kulturtechnik zu sein. Anhänger*innen der Religion befinden sich in einem Aushandlungsprozess zwischen dem verinnerlichten Glauben und dem anschaulichen Ding.⁴² Seit jeher finden sich Gläubige zudem mit vermeintlichen „Fälschungen“ von Reliquien konfrontiert, wie im Folgenden am Schweißstück der Heiligen Veronika gezeigt werden soll, denn religiöse Reliquien finden sich stets in der Position, ihre Authentizität verteidigen zu müssen – sie scheint Gegenstand fortlaufender Aushandlungen zu sein –, um als jene Fortbestand zu haben. Anhand des Schweißstückes der Heiligen Veronika wird auch herausgearbeitet, wie religiöse Artefakte, die als Reliquien verehrt werden, über die Jahrhunderte hinweg sowohl spirituelle als auch kulturelle Bedeutung erlangen und oft eng mit Legenden und Traditionen verflochten sind. Im Speziellen zeigt der Fall auch, wie die Übersetzung und Transformation von Namen und Geschichten diese Bedeutung beeinflussen können. Denn dies ist in seiner Struktur auch für das Piesendorfer „Steinknie“ relevant. Zeitgenössisch spielen religiöse Reliquien in westlich-europäischer Kultur zwar eine untergeordnete Rolle, jedoch wird zunehmend „zivilen Reliquien“⁴³ nach dem deutschen Schriftsteller und Essayisten Hans Magnus Enzensberger bzw. „privaten Erinnerungsdingen“⁴⁴ nach den beiden Wissenschaftlern Thomas Klie und Jakob Kühn Aufmerksamkeit geschenkt.

Zunächst scheint eine definitorische Abgrenzung der beiden Begrifflichkeiten „Reliquie“ und „Relikt“ sinnvoll. Nach dem deutschen Kulturwissenschaftler Stefan Laube hat sich „Reliquie“ in allen europäischen Sprachen durchgesetzt, neben anderen Bezeichnungen; wie im Deutschen „Rest“ oder „Überrest“, denen man „leiblich“ zufügen kann – also

⁴² Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 7.

⁴³ Vgl. Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 107.

⁴⁴ Vgl. Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 10.

„leibliche Überreste“. Im zeitgenössischen Englischen muss man das ebenso „Relikt“ bzw. „Überrest“ bedeutende „relic“ anwenden, wenn man „Reliquie“ meint. Protestant*innen der Frühen Neuzeit meinten mit „Reliquien“ lediglich traditionsstiftende Erinnerungsobjekte, da sie das katholische Verständnis von Reliquien ablehnten.⁴⁵ Einfach gesagt, befinden sich Reliquien also immer in einem religiösen Kontext, werden als heilig angesehen und verehrt. Relikt hingegen ist ein allgemeinerer Begriff für Überbleibsel aus der Vergangenheit, unabhängig davon, ob besagte Gegenstände eine religiöse Bedeutung haben.

In Europa gehörten religiöse Rudimente im Mittelalter, obgleich diese Zeitspanne 1000 Jahre umfasst, durchgehend zu den gefragtesten Wertgegenständen, sie hatten den Status regelrechter „Schätze“⁴⁶ inne. Insbesondere vermeintliche Holzsplitter des Kreuzes von Jesus Christus lockten Gläubige an Wallfahrtsorte und wurden verehrt. Christ*innen pilgerten auch zum „Sudarium Christi“, dem Schweiß Tuch der Veronika – nach den Kreuzsplintern wohl eine der begehrtesten und höchst verehrten Reliquien des Christentums.⁴⁷ An Reliquien wird umso stärker geglaubt, je geringer der Abstand zwischen der betenden Person und dem heiligen, verehrten Körperteil ist. Dies ist der alte Realgrund des Pilgerns, die Distanz zum Heiligtum soll so gering wie möglich gehalten werden.⁴⁸

Anhand des Schweiß tuches der Heiligen Veronika möchte ich nun zeigen, dass innerhalb des Christentums durch die Ablehnung der Verehrung von Bildern (Ikonodulie) eine Ambivalenz herrscht. Denn es wird hier unweigerlich immer wieder auf einen „Kult der Dinge“ zurückgegriffen, wie der hohe Stellenwert jener Reliquie über Jahrhunderte hinweg deutlich macht. Um dem Mythos der Heiligen Veronika nachzugehen, ist zunächst eine kleine Bibelstudie notwendig; dort wird von einer Frau erzählt, welche zwölf Jahre an Blutungen litt. Sobald sie das Gewand Jesu von hinten berührte, stoppten die Blutungen – die Frau war geheilt. So ist etwa in der Bibel nach Matthäus (Mt 9,20-22) zu lesen:

„²⁰Da drängte sich eine Frau von hinten an Jesus heran,
die seit zwölf Jahren an Blutungen litt.
Sie berührte eine Quaste seines Mantels.

²¹Denn sie sagte sich: ‚Wenn ich nur seinen Mantel berühre,

⁴⁵ Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 204ff.

⁴⁶ Vgl. Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 107.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 10.

werde ich gesund.'
22Jesus drehte sich um.
Als er sie sah, sagte er: ‚Nur Mut, meine Tochter!
Dein Glaube hat dich gerettet!‘
Von diesem Augenblick an war die Frau gesund“.⁴⁹

Auch das Markusevangelium (Mk 5,25-34) berichtet von Veronika:

„25Unter den Leuten war auch eine Frau,
die seit zwölf Jahren an Blutungen litt.
26Sie hatte bei vielen Ärzten viel durchgemacht
und alles dafür ausgegeben, was sie besaß.
Aber es hatte nichts genützt –
die Blutungen waren nur noch schlimmer geworden.
27Die Frau hatte von Jesus gehört.
Sie drängte sich in der Volksmenge
von hinten an ihn heran und berührte seinen Mantel.
28Denn sie sagte sich:
‚Wenn ich nur seinen Mantel berühre,
werde ich gesund.‘
29Im selben Augenblick hörte die Blutung auf.
Sie spürte, dass sie von ihrem Leiden geheilt war.
30Jesus merkte sofort,
dass Kraft von ihm ausgegangen war.
Er drehte sich in der Volksmenge um und fragte:
‚Wer hat meinen Mantel berührt?‘
31Seine Jünger antworteten: ‚Du siehst doch,
wie die Volksmenge sich um dich drängt.
Und da fragst du: ‚Wer hat mich berührt?‘
32Doch Jesus blickte sich um,
um zu sehen, wer ihn berührt hatte.
33Aber die Frau fürchtete sich und zitterte.
Sie wusste ja, was mit ihr geschehen war.
Sie trat vor, warf sich vor ihm nieder
und erzählte ihm alles.
34Er aber sagte zu ihr:
‚Tochter, dein Glaube hat dich gerettet.
Geh in Frieden.
Du bist endgültig von deinem Leiden befreit““.⁵⁰

Und im Evangelium nach Lukas (Lk 8,43-48) steht geschrieben:

„43Unter den Leuten war auch eine Frau,
die seit zwölf Jahren an Blutungen litt.
Sie hatte ihr ganzes Vermögen für Ärzte ausgegeben,
aber keiner hatte sie heilen können.
44Sie drängte sich von hinten an Jesus heran
und berührte einen Zipfel seines Mantels.
Im selben Augenblick hörte ihre Blutung auf.

⁴⁹ Deutsche Bibel Gesellschaft (Hg.), *Basisbibel*, Matthäus 9,20-22.

⁵⁰ Deutsche Bibel Gesellschaft (Hg.), *Basisbibel*, Markus 5,25-34.

⁴⁵Jesus fragte: ‚Wer hat mich berührt?‘
 Keiner wollte es gewesen sein.
 Petrus sagte: ‚Meister,
 all die Leute umringen und bedrängen dich.‘
⁴⁶Aber Jesus erwiderte: ‚Jemand hat mich berührt.
 Ich habe doch gemerkt,
 dass Kraft von mir ausgegangen ist.‘
⁴⁷Da wusste die Frau,
 dass sie es nicht verheimlichen konnte.
 Zitternd trat sie vor
 und warf sich vor Jesus nieder.
 Vor dem ganzen Volk erklärte sie,
 warum sie ihn berührt hatte.
 Und sie erzählte,
 wie sie im selben Augenblick geheilt worden war.
⁴⁸Jesus aber sagte zu ihr:
 ‚Tochter, dein Glaube hat dich gerettet.
 Geh in Frieden.‘“⁵¹

Setzt man sich mit den Apokryphen auseinander, also mit jenen Schriften, die nicht in den biblischen Kanon aufgenommen wurden, sucht man vergeblich nach dem Namen Veronika; denn sie trägt im ursprünglichen, apokryphen Nikodemus-Evangelium aus den Pilatusakten (Acta Pilati, Kapitel VII) den Namen Berenike, im Folgenden bereits mit Veronika übersetzt:

„VII. Und ein Weib mit Namen Veronika schrie von weitem und sagte:
 Ich litt am Blutfluß und berührte den Saum seines Gewandes,
 und der Blutfluß, der zwölf Jahre angedauert hatte, hörte auf.“⁵²

Dabei handelt es sich lediglich um die lateinische Übertragung des Namens, welcher später in den westlichen Darstellungen als einen Zusammenschluss aus dem Lateinischen „vera“ und dem Griechischen „ikon“ in die Bedeutung „wahres Bild“ umgewandelt wurde. Die Überlieferung der Geschichte Veronikas geht bis in das 12. Jahrhundert zurück – sie reichte der Erzählung nach Jesus ihr Tuch auf dem Weg nach Golgata, er trocknete sein verschwitztes, blutiges Gesicht mit jenem. Heute befindet sich die Reliquie in einem der Vierungspfeiler des Petersdoms in Rom, der 1506 eigens dafür über dem Grundstein der Kirche errichtet wurde. Doch einig war man sich in der Bezeichnung des Originals seit jeher nicht – denn es gab und gibt viele.⁵³ Reliquien können nur als solche

⁵¹ Deutsche Bibel Gesellschaft (Hg.), *Basisbibel*, Lukas 8,43-48.

⁵² Zimmermann, *12 KÖRBE*, o. S.

⁵³ Vgl. Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 107.

existieren, wenn sie von denen, die sie besitzen und zeigen, sowie von denen, für die diese Schaustellung religiös von Bedeutung ist, für authentisch befunden werden.⁵⁴

„Solange es Reliquien gibt, sind sie eingebunden in die Verheißung von Authentizität. Nur was echt zu sein glaubhaft machen kann, ist auch einer Verehrung würdig. Darum muss die Verheißung von Authentizität auch eigens verbürgt werden – am besten natürlich von einer Institution, an deren Glaubwürdigkeit kein Zweifel besteht und die dann entsprechende Echtheitszertifikate ausstellt. Da Reliquien ihr Herkommen nicht von sich aus preisgeben, braucht es valide, also hochinstanzliche Beglaubigungen glaubhafter Dritter. Aber auch denen muss man natürlich Glauben schenken“.⁵⁵

Vom Schweiß Tuch der Heiligen Veronika wurden 1616 allein fünf Kopien produziert, davon wurde eine im Jahr 1721 Kaiser Karl VI. geschenkt. Sie ist bis heute in der Schatzkammer der Wiener Hofburg verwahrt und dort auch zu sehen.⁵⁶ Das Schweiß Tuch der Veronika galt als das wichtigste Heiligtum der „Wiener Geistlichen Schatzkammer“. Das älteste erhaltene Inventar von 1758 zeigt: Das Artefakt wird unter der Nummer 1 angeführt. Es befand sich dazumal, Mitte des 18. Jahrhunderts, im ersten Kasten der „Geistlichen Schatzkammer“ und hatte damit seinen Platz unter den vornehmsten und begehrtesten Reliquien. Beim Wiener Schweiß Tuch handelt es sich um eine von fünf Kopien, die 1616 vom vatikanischen Schweiß Tuch angefertigt wurden, bevor Papst Paul V. im Jahr 1617 jede weitere unautorisierte Kopiertätigkeit des Tuches unter Drohung der Exkommunikation verbot.⁵⁷

Durch diese Aufschlüsselung wird insbesondere eines deutlich: Einerseits wird im Christentum die Ikonodulie (Bilderverehrung) abgelehnt, andererseits wird auf unterschiedliche Art und Weise immer wieder auf einen „Kult der Dinge“ zurückgegriffen. Der wie am Beispiel des Schweiß Tuches gezeigte hohe Stellenwert von Dingen in der christlichen Kultur macht deutlich, dass auch in dieser Religion ein Medium anschaulicher Konkretion erforderlich ist, um religiöses Gefühl zu evozieren, wie Laube hervorhebt.⁵⁸ Der Fall des Schweiß Tuches der Heiligen Veronika macht die komplexe Wechselwirkung zwischen religiösen Überzeugungen, kultureller Anpassung und der Bedeutung von Reliquien deutlich. Er zeigt, inwiefern Reliquien als Symbole des Glaubens tief in kulturelle und sprachliche Kontexte eingewoben sind und wie ihre Bedeutung im Laufe der Zeit durch Prozesse wie Übersetzung und kulturelle Anpassung

⁵⁴ Vgl. Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 10.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 107.

⁵⁷ Vgl. Kunsthistorisches Museum, „Das Schweiß Tuch der Veronika“, 04.11.2024.

⁵⁸ Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 8.

immer wieder erneuert werden. Außerdem wird deutlich, mit welcher Vehemenz die katholische Kirche gegen „Fälschungen“ vorgehen musste und nach wie vor muss, um die Authentizität dieser Artefakte zu sichern. Es handelt sich hier nämlich nicht bloß um symbolische Stücke, die den Gläubigen in der Konkretisierung ihres Gottes helfen sollen, die dem Glauben eine Haptik verleihen sollen, sondern um als für tatsächlich und real befundene Heiligtümer, die es zu schützen galt und gilt. Und um ein solches heiliges Artefakt auch nur einmal im Leben zu sehen, zu erfühlen, waren die Gläubigen zu einigem bereit. Das Pilgern zu den verehrten Reliquien war dem damaligen Leben und der Infrastruktur geschuldet jedenfalls mühsam und zeitaufwändig – nicht viele Gläubige konnten partizipieren, und so entstand nach und nach der Brauch, Reliquien „nicht nur stationär, sondern auch ambulant zu verehren“.⁵⁹ Reliquien wurden Familienmitgliedern, die nicht reisen konnten, nach Hause mitgebracht – man kann hierbei von den ersten Souvenirs sprechen. Wer es sich leisten konnte, trug seine Privatreliquien bei sich am Körper. Der Glaube daran, dass Körpermaterialien von Verstorbenen einen positiven Einfluss auf ihre Besitzer*innen ausüben, ist sowohl in der kirchlichen als auch in der volksgläubigen Tradition gefestigt worden; in einigen Märchen der Gebrüder Grimm etwa spielt Körpermaterial eine wesentliche Rolle.⁶⁰

Christiane Kruse schreibt in ihrem Beitrag für „*Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*“ über das in dieser Arbeit bereits angesprochene „legendäre Tuchbild Vera Icon“.⁶¹ Eine „obskure Sichtbarkeit“⁶² ergibt sich nach Kruse daraus, dass sich die Evidenz bezüglich des Aussehens und der Originalität des Tuchbildes in den wenigen bildlichen und schriftlichen Quellen in Grenzen hält. Künstlerische Bearbeitungen im 15. Jahrhundert nützten die Reliquie als Vorlage, um das Gesicht Jesu abzubilden; im 16. und 17. Jahrhundert wurden Leintücher mit Spuren von männlichen Gesichtsabdrücken „simuliert“.⁶³ Kruse spricht Wolfgang Isters „Theorie der Leerstelle“ an – diese ist zentraler Bestandteil von Isters Rezeptionsästhetik, welche sich mit der aktiven Rolle der Leser*innen bei der Bedeutungskonstruktion auseinandersetzt. Die Theorie ergründet, wie Texte bewusst Lücken (Leerstellen) hinterlassen, die von den Rezipierenden ausgefüllt werden müssen. Jene Leerstellen sind entscheidend für die Wirkung und Bedeutung eines literarischen Werks. Die Reliquie in Rom war insbesondere eine

⁵⁹ Vgl. Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 10.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 10f.

⁶¹ Kruse, „Vera Icon oder die Leerstellen des Bildes“, S. 105.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. ebd.

„Leerstelle für die Imagination“ der gläubigen Menschen, gefüllt würde jene Lücke durch die unterschiedlichen Nachbildungen, so Kruses These.⁶⁴

Im Hochmittelalter (12. bis 13. Jahrhundert) entstand der Begriff „Vera Icon“ (lateinisch für „wahres Bild“), der das Schweißtuch der Veronika mit der Vorstellung eines authentischen Porträts Christi verband. Das Tuch wurde angeblich nach Rom gebracht und dort als eine der wichtigsten Reliquien der Christenheit verehrt; die Aufbewahrung und Zurschaustellung des Tuches erfolgte in der Peterskirche in Rom. Die „Geburt“ des Tuchbildes in St. Peter war also der Output eines „intermedialen Aktes“; denn die Quellenlage zeigt, dass man von Seiten des Klerus und der Gläubigen den Wunsch innehatte, dem Bild der Veronika seinen Bildträger zu verleihen:⁶⁵

„Denn, was konnte man mit einem Bild anfangen, das nur in Texten beglaubigt war, das unsichtbar, unkörperlich, unkonkret nur als Erinnerung und Vorstellung in den mentalen Bildern derjenigen existierte, die von der schriftlich bezeugten Existenz eines solchen Bildes wussten? Unter dem Aspekt der Medialität war ein Bild, das nur als Schrifttext sein Dasein fristete, genauso unvollkommen wie ein Tuch, das nichts außer Schweiß- und Blutstropfen enthielt. [...] Dem legendären, aber nur als Vorstellungsbild in Schrifttexten überliefertem Christusbild wurde in der Marienkapelle von St. Peter ein realer Bildkörper gegeben. Eine Art Metamorphose, an der um das Jahr 1200 mehrere Urheber beteiligt waren, bewirkte es, dass sich die Schriftzeichen in manifeste Bildzeichen verwandelten. Legendäres Bild und bildloses Tuch wurden zu einer neuen medialen Einheit verschweißt, der ‚Vera Icon‘, die jetzt eine ganze Reihe vorzüglicher Eigenschaften besaß und Funktionen übernehmen konnte, die sie in ihrer vormals geteilten Existenz nicht haben konnte“.⁶⁶

Im Jahr 1208 ließ Papst Innozenz III. das Tuchbild von St. Peter für die breite Masse populär werden – durch eine öffentliche Prozession, bei der von der Kirche zu Spenden für ein Spital aufgerufen wurde, erlangte es seinen Status als „Publikumsmagnet“.⁶⁷ Jene Zur-Schau-Stellung der Reliquie sollte ab 1208 fortan jedes Jahr stattfinden; und gepaart mit dem Ablasshandel sowie dem Bedarf der christlichen Bürger*innen nach „sichtbaren, körperlichen Zeichen Christi und der Heiligen“⁶⁸ war die legendäre Vera Icon geboren. Doch damit nicht genug: Innozenz III. kreierte ein Gebet, welches es Gläubigen möglich machte, gemeinsam mit jedem Jesus-Bildnis (als Referenzbild für das römische Tuchbild) überall auf der Welt den erwünschten Ablass der Sünden zu erbeten.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 110.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ A. a. O., S. 111.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., S. 113.

„So wie das Original ein Andenken an den Lebendigen Christus ist, ist jedes Referenzbild ein Andenken an dieses Andenken, folglich das Medium des Originalbildes. Es ist also nur der Grad der Vermittlung, der die Vera Icon, ein Bild Christi ersten Grades, von den Referenzbildern zweiten Grades unterscheidet“.⁷⁰

Dadurch ergibt sich, dass eine „bildliche Wirkungsmacht“ auf das Referenzbild übergeht; im Konglomerat der Reliquienkunst des Mittelalters ist jene „zweifache Vermittlung“ häufig anzutreffen.⁷¹ Die heilende oder freisprechende Wirkung wird eingefangen und mit nach Hause geführt: es ist das „Bild-Sein“,⁷² welches „diese Kulturpraxis ermöglichte und die Disseminationen von Referenzbildern in der Funktion von Andachtsbildern begünstigte“.⁷³



Abbildung 3: Das Schweiß­tuch der Heiligen Veronika.
Copyright: Kunsthistorisches Museum Wien.

Der Bedarf und die Sehnsucht nach echten, wahrhaftigen Reliquien im religiösen Sinn scheinen im zeitgenössischen, westlichen Europa geschwunden zu sein. Die vorangegangenen Ausführungen könnten den Trugschluss evozieren, solche Verehrungen und Fixierungen auf Dinge lägen in der Vergangenheit und hätten mit dem postmodernen Leben nichts mehr zu tun. Jedoch ist neben der religiösen Reliquie ebenso die zivile Reliquie zu nennen, welche nach Hans Magnus Enzensberger

⁷⁰ A. a. O., S. 114.

⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 115.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

„[...] anders als die kirchliche, nicht verehrt, aber in Ehren gehalten wird. Sie wird nämlich nicht weggeworfen, sondern aufbewahrt“.⁷⁴

Aus „Pietät“⁷⁵ werden jene Relikte des Totenkults behalten; und diese Gegenstände finden sich in jeglichen menschlichen Behausungen. Wichtig dabei ist: Hier geht es nicht um den Materialwert – es darf verschenkt, aber nicht verkauft werden.⁷⁶ Klie und Kühn nennen „private Erinnerungsdinge“,⁷⁷ welche den zivilen bzw. profanen Reliquien zugeordnet werden können und etwa an Verstorbene erinnern; hierzu zählen Fotografien, Erbstücke und auch Gräber. Emotional weniger aufgeladen sind Souvenirs, diese erfüllen aber eine strukturell ähnliche Funktion – einem Ort oder einer Person wird in Abwesenheit gedacht. Die Funktion der Erinnerung wird den Dingen von Menschen jedenfalls zugeschrieben und ist keine inhärente.⁷⁸ Zivile Reliquien werden entweder nicht zur Schau gestellt, und, da sie als trivial gelten, befinden sich dann in Schränken und Schubladen; oder aber sie werden in Glasvitrinen oder -kästen ausgestellt, gleich einer privaten Wunderkammer. Sei es die Zahnbürste einer ehemals Geliebten, der Milchzahn des Kindes in einer Schatulle, eine leere, optisch ansprechende Parfümflasche aus vergessenen Zeiten, ein altes Schreibgerät, ein nie benutzter Schuhlöffel oder interessant anmutende Knöpfe. Und manchmal kann man nicht einmal mehr den ehemaligen Zweck und/oder Herkunftsort des Dings ausfindig machen – ein vermutliches Werkzeug aus Metall etwa; ein Ding eben, das verstaubt verstaubt, aber keinesfalls weggeschmissen wird. Das Unbrauchbare ist ihnen allen gemein. Trotzdem fällt es schwer, sich von diesen Relikten zu trennen,⁷⁹ und „der Aberglauben ist der Schatten des Glaubens und wie dieser durch keine Aufklärung zu widerlegen oder loszuwerden“.⁸⁰ Hier zu nennen ist der Begriff Volksfrömmigkeit (der laienhafte Ausdruck von gemeinschaftlicher Religiosität wie zeremonielle Riten, gemeinschaftliches Rosenkranzbeten, etc.); diese scheint der katholischen Kirche auch heute ein Anliegen zu sein, sieht man sich Papst Franziskus' Rede bei seinem Besuch auf der französischen Mittelmeerinsel Korsika im Jahr 2024 an. Anlass dieser Reise war ein Kongress über Volksfrömmigkeit selbst, die Schönheit ebendieser müsse verstanden und gewürdigt werden. Der christliche Glaube sei nämlich kein „abstraktes Denken“, sondern werde „durch Symbole, Bräuche, Riten und Traditionen einer lebendigen Gemeinschaft

⁷⁴ Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 108.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., S. 109f.

⁷⁷ Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 8.

⁷⁸ Vgl. Ebd.

⁷⁹ Vgl. Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 109f.

⁸⁰ Vgl. a. a. O., S. 111.

weitergegeben“. Der Papst warnt jedoch vor Fehlformen der Volksfrömmigkeit: Nicht mehr kirchlich sei pure Folklore, Aberglaube und Schicksalsgläubigkeit.⁸¹

Zudem sind, wenn vom zeitgenössischen Reliquien-Kult gesprochen wird, immaterielle Relikte zu nennen; diese werden nicht entfernt, sondern gespeichert – nicht in der Schublade, aber gedanklich. Enzensberger nennt hier den Ohrwurm und dieser ist nie komplett, denn meist besteht er lediglich aus einigen Takten oder Zeilen eines Songtextes. Auch Erinnerungen an Verstorbene können mittels neuer Technologien gespeichert werden, sei es die Stimme des Toten, welche durch Künstliche Intelligenz erhalten oder rekonstruiert wurde; der Fingerabdruck der Verschiedenen, welcher in einem Anhänger aufbewahrt wird; oder die Asche der verstorbenen Person, welche in einen Diamanten gepresst wurde und fortan eingefasst in einen Ring den Finger der hinterbliebenen Person schmückt. Auch die „Idee fixe“,⁸² ein Zwangsgedanke, der sich dem Individuum immer wieder aufdrängt und bei der sich alle Gedanken auf ein einziges Kernthema fokussieren, ist eine weitere immaterielle Reliquie; sie zeichnet sich durch Unvollständigkeit aus.⁸³ Ebenso anzumerken ist, dass zivile Reliquien nur von jenen erkannt werden, die die Verbindung von Signifikat (Inhaltsseite) und Signifikant (Ausdrucksseite) herstellen können; Klie und Kühn beschreiben damit das Souvenir, dies kann jedoch für zivile Reliquien im Allgemeinen gültig sein.⁸⁴

Das „Steinknie“ in Piesendorf lässt sich demnach als stationäre Pilgerstätte ansehen, zu welcher gewandert und mit welcher vor Ort in Interaktion getreten wird. Jedoch benötigt man, um in den Akt der Verehrung zu treten, bzw. das „Steinknie“ als das herzustellen, wofür man es besucht und kennt, nicht bloß die eigene körperliche Anwesenheit, sondern auch die Partizipation durch ein eigenes Körperteil – nämlich das Knie, welches in der Öffnung platziert wird. Die Authentizität des „Steinknies“ wird eigens vom anwesenden Individuum verbürgt; und die Glaubwürdigkeit, dass die Stelle etwa die richtige ist und man sich selbst am rechten Ort befindet, wird durch das eigene Wissen, das über Generationen weitergegeben wurde und so einen selbst erreicht hat, valide gemacht. Es handelt damit sowohl um eine materielle als auch eine immaterielle Reliquie nach Enzensberger, noch mehr: um eine „Idee fixe“, die Generationen überdauert hat. Die Pflicht des „Hinein-Kniens“ kann auch als Zwangsgedanke gedeutet werden. Dass

⁸¹ Vgl. ORF Online Redaktion, „Als erster Papst besuchte Franziskus Korsika“, 27.01.2025.

⁸² Enzensberger, „Die Reliquie“, S. 111.

⁸³ Vgl. a. a. O., 111f.

⁸⁴ Vgl. Klie/Kühn, *Die Dinge, die bleiben*, S. 9.

Körpermaterialien von Verstorbenen sich positiv auf ihre Besitzer*innen auswirken, ist in der kirchlichen und der folkloristischen Glaubenstradition verankert – beim „Steinknie“ hingegen ist das eigene Körpermaterial notwendig, um die Reliquie überhaupt als solche herzustellen und zu ermächtigen.

Laube spricht über die „Transzendenz der Dinge“⁸⁵ als eine „Kluft zwischen Mensch und Ding“,⁸⁶ welche durch Sprache zwar überbrückt, jedoch nicht aufgehoben wird. Jene menschliche Unzulänglichkeit des Erkenntnisapparats ist uns seit der frühen Neuzeit bewusst. Diese Kluft scheint man im haptischen Ritual des Hineinkniens in körperlicher Weise zu überwinden versuchen. Hier sei noch ein Aspekt der göttlichen Danksagung eingebracht: Votivbilder sind Gegenstände, die als Einlösung eines Versprechens, als Danksagung oder Bitte geopfert werden – sie sind ein Zeichen der Volksfrömmigkeit. Oft ist auf Votivbildern oder -gegenständen „Ex Voto“ („aufgrund eines Verlöbnisses“) zu lesen – hierbei handelt es sich um religiöse Devotionalien bzw. Votivgaben, die als Dank für die erfahrene Heilung oder Erhörung der Bitte geopfert werden.⁸⁷ Dies kann, um beim Gegenstandsbeispiel des Knies zu bleiben, etwa ein Knie aus Messing, Holz, oder eine Stickerei sein, die für die Heilung des eigenen Knies gespendet wird. In diesem Sinn kann das Steinknie als Devotionalie gedeutet werden, die als Danksagung für die Heilung des eigenen, physischen Knies fungiert. Durch das Hineinknien in das Steinknie findet jedenfalls eine Materialisierung des eigenen Körpers statt, indem dieser durch Berührung mit dem Stein eine Verbindung eingeht, und in seiner Verschmelzung erst das „Steinknie“ als solches herstellt. Und noch weiter gedacht, kann das Spüren am eigenen Körper als die erste und letzte „reale Gegenwart“⁸⁸ des Daseins, nach dem deutschen Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme, angesehen werden. Die Gegenwartskultur ist laut Böhme geprägt von der Schrift und dem Visualsinn, die Erfahrung der Berührung ist in den Hintergrund getreten. Das tastende Spüren war es etwa, welches dem Jünger Thomas von der virtuellen Wirklichkeit Jesu überzeugte – der Messias wird im doppeldeutigen Sinn „begriffen“:

„Realität ist dann und nur dann evident, wenn sie für die unteren Sinne und insbesondere für den Tastsinn spürbar ist. [...] im Berührungsfluß geht Etwas in den Leib über, was die Haut öffnet, was weich und weit macht, was uns in eine empfindliche Membran

⁸⁵ Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 5.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. Salzburg Museum, „Gott sei Dank! Votivbilder als Zeichen der Volksfrömmigkeit“, 27.01.2025.

⁸⁸ Böhme, „Der Tastsinn im Gefüge der Sinne“, o. S.

verwandelt, durch die erwärmend und belebend der andere Leib im eigenen Leib präsent wird“.⁸⁹

Heilung durch die Betrachtung der Natur zu erfahren, und sie als maßgebliche Lehrmeisterin des Lebens anzusehen, wird in der Weltanschauung des Mystikers Jakob Böhme (Ende des 16. bis Anfang des 17. Jahrhunderts) konkret.⁹⁰ So schrieb er:

„Wann ich einen Stein oder Erdenklumpfen aufhebe und ansehe, so sehe ich das Obere und das Untere, ja die gantze Welt darinnen“.⁹¹

Damaliges Naturwissen entstand aus spekulativen Visionen, Experimenten im Bereich der Alchemie und Handwerkskunst. Jakob Böhme wollte die Lücke zwischen Mensch und Ding überwinden, indem eine Verschmelzung mit der Vielfalt der Dinge in der Natur eingegangen wird.⁹² In der Piesendorfer Klamm findet eine solche Überbrückung statt, indem das menschliche Fleisch eine direkte Verbindung durch Berührung mit dem Stein eingeht. Es findet ein Begreifen und Erfahren des „Steinknies“ in einem höchst haptischen Sinn statt; Stein und menschliches Knie gehen eine Verbindung miteinander ein. Obwohl das Heilungsmoment in dieser Praktik nicht klar definiert und garantiert ist, bzw. uns heute nicht mehr bekannt ist und potenziell im Laufe der mündlichen Überlieferungen verloren ging, könnte man davon ausgehen, dass den Partizipierenden Heilsgewissheit durch diese Verschmelzung mit der Piesendorfer Natur in Aussicht stand. Die Verschmelzung ist jedenfalls erstrebenswert und überwindet im Sinne Jakob Böhmes den Zwischenraum, der zwischen Mensch und Ding besteht.

3.2. Gelenk der Gemeinschaft: Das Piesendorfer Ritual nach Turner

In *Genealogien der Religion* (*Genealogies of Religion*, 1993) ergründet der saudische Kulturwissenschaftler Talal Asad, welche historischen Verschiebungen unseren heutigen Ritualbegriff plausibel gemacht haben könnten.⁹³ Es besteht offensichtlich ein grundlegender Unterschied zwischen einem Ritual, das Praktiken organisiert, welche auf die volle Entfaltung eines klösterlichen Selbst abzielen, und einem Ritual, das eine Lesart einer sozialen Institution bietet. Mit Sicherheit, so hält es Asad fest, ist nicht zu wissen, auf welche Weise die zunehmende Marginalisierung der religiösen Disziplin in der kapitalistischen Industriegesellschaft das letztere Konzept verstärkt haben könnte.⁹⁴ Rituale werden in zeitgenössisch-westlichen Gesellschaften also oft symbolisch und

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 269.

⁹¹ Böhme, Jakob, zit. n. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 269.

⁹² Vgl. Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, S. 269.

⁹³ Vgl. Asad, *Genealogies of Religion*, S. 98.

⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 137.

interpretativ verstanden, während sie in vergangenen und religiösen Kontexten vielmehr disziplinär und als eine Art Übung zur Formung des moralischen Selbst betrachtet werden. Rituale werden auch in sozialen Krisen wie dem Begräbnis beim Tod eines Menschen virulent; und sind in Zeiten, in denen über Recht und Unrecht geurteilt wird, anstelle von Gerichtsbarkeit und Justiz zu verstehen.

Symbole verlangen jedenfalls nach Interpretation, und so wie die Interpretationskriterien erweitert werden, so können auch Interpretationen vervielfältigt werden. Disziplinäre Praktiken hingegen lassen sich nicht auf einfache Weise variieren, denn das Erlernen der Entwicklung moralischer Fähigkeiten ist nicht dasselbe wie das Erlernen von Repräsentationen.⁹⁵ Beide Kontexte können auf das „Steinknie“ in Piesendorf bezogen werden: Aus der Perspektive des modernen Ritualbegriffs Asads kann die Handlung des Hinkniens am „Steinknie“ als symbolischer Akt interpretiert werden, der eine Lesart einer sozialen oder kulturellen Tradition bietet. Einheimische beteiligen sich daran, um vielleicht symbolisch mit der Geschichte des Ortes in Verbindung zu treten; Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Wissenden zu zeigen. In diesem Fall entspricht das „Steinknie“-Phänomen dem symbolischen Ritualbegriff, der, wie Asad feststellt, in modernen Kontexten vermehrt auftritt, da Rituale zunehmend als Symbole verstanden werden, die multiple Interpretationen zulassen. In einem vormodernen oder religiös-disziplinären Kontext könnte das „Steinknie“ jedoch auch als eine Art körperliche Disziplin verstanden werden, die moralische und geistige Fähigkeiten formt. Vielleicht symbolisiert das Platzieren des Knies im Stein eine Art körperliche Übung, die als Teil eines tieferen Prozesses des Selbstverständnisses, der moralischen Entwicklung gesehen wird. Der Ort kann nur durch das Erklimmen eines steilen Hangs erreicht werden; und bis heute nehmen ihn auch ältere, gebrechliche Personen in Kauf, um sich hineinknien zu können – ebenso eine mühsame, körperliche Praxis. In diesem Fall ist das „Steinknie“ nicht ein Symbol, das interpretiert werden muss, sondern eine Praxis, die festgelegte disziplinäre Ziele verfolgt. Was das eigentliche Ziel des Hineinkniens am „Steinknie“ ist, kann heute nicht mehr festgestellt werden. Was durch dieses Ritual an der steinernen Reliquie ermöglicht und bekräftigt wird, sei es jetzt oder zukünftig, ist im Laufe der Jahre verloren gegangen und den Wissenden um die Stelle nicht mehr präsent, obgleich das Ritual bis heute weiterlebt. Es kann nur vermutet werden, dass es sich um eine magische Kraft der Stärkung, die Heilung durch Reliquien, und/oder das Abhalten von Schaden

⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 140.

durch das Hineinknien in die Klamme handelt. Knien bedeutet ebenso Untergebung, Ehrerbietung und Unterwerfung – auch an bestimmten Stellen in der Liturgie der Kirche oder bei Strafritualen. Im Sportbereich wird Widerstand gezeigt, indem z.B. bei der Hymne gekniet wird, dies soll im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit ausführlicher zum Thema gemacht werden.

Die deutschen Philosophen und Sozialwissenschaftler Gunter Gebauer und Christoph Wulf schreiben in „Spiel, Ritual, Geste“ über die Bedeutung der Mimesis (also der Nachahmung) für Rituale. Dies beginnt schon in der Kindheit: „Ritualisierte Beziehungen“ zwischen Elternteil und (Klein-)kind überbrücken den Abstand zwischen beiden Parteien und machen die gegenseitige Ähnlichkeit sowie die Unterschiede erfahrbar.⁹⁶ Nach der familiären Sozialisierung beginnt die nicht minder relevante „Vergesellschaftung der nachwachsenden Generation durch die Schule“.⁹⁷ Gebauer und Wulf unterscheiden hier zwischen zweierlei Ritualen: die alltäglichen, während des Unterrichts und Schulalltags stattfindenden; und jene während schulischer Ereignisse wie Feiern oder Einschulungen.⁹⁸ Durch Rituale wird jedenfalls soziale Realität geschaffen; durch sie werden nicht nur Formen des Sozialen hervorgebracht, sie sind vielmehr selbst Formen des Sozialen: „In Ritualisierung und Entritualisierung bildet sich Gesellschaft“.⁹⁹ Rituelle Arrangements sind Träger von multiplen Bedeutungen,¹⁰⁰ sie „holen Vergangenes in die Gegenwart und erschließen es für die Zukunft“¹⁰¹ – am Piesendorfer „Steinknie“ ist zwar der explizite Bedeutungsinhalt des Sich-Hineinkniens verloren gegangen; doch ist, wenn man mit Gebauer und Wulf denkt, die Sozialität des Aktes an und mit dem „Steinknie“ von höchster Relevanz für die Piesendorfer*innen: Nicht zuletzt, da hier eine Vergesellschaftung der nachwachsenden Generation durch die Schule in Bezug auf das „Steinknie“ fortwährend stattfindet, indem jedes Piesendorfer Schulkind von der Institution Volksschule in das Hineinknien am „Steinknie“ eingeführt wird. Gebauer und Wulf legen es nahe, dass Rituale, dessen inhaltlicher „Zweck“ verloren gegangen ist, trotzdem eine Stärke in sich tragen, da sie „symbolisch verdichtete, überdeterminierte soziale Handlungen sind“¹⁰² und von unterschiedlichen Gruppen,

⁹⁶ Vgl. Gebauer/Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, S. 115.

⁹⁷ A. a. O., S. 121.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ A. a. O., S. 228.

¹⁰⁰ Vgl. a. a. O., S. 130.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² A. a. O., S. 134.

Individuen und Institutionen auch unterschiedlich interpretiert werden können.¹⁰³ Denn Rituale sind nicht zwingend an ihre ursprüngliche Bedeutung gebunden, am „Steinknie“ ist der ursprüngliche Inhalt verloren gegangen, und doch kann dort weiterhin eine symbolische Wirkung entfalten werden, da der Akt in seiner Form und Struktur andere, individuelle Bedeutungen aufnehmen oder generieren kann.

Die Stärke des Rituals am „Steinknie“ liegt nach dieser Perspektive nicht primär in seinem konkreten, vergessenen Inhalt, sondern in seiner Form. So wirkt das Hineinknien durch seine Wiederholung, seinen Rhythmus, die Gestik und die soziale Praxis; das alles kann unabhängig von einem expliziten Sinnzusammenhang funktionieren, bzw. kann dadurch Inhalt imaginiert werden. Die symbolische Verdichtung ermöglicht es, dass das „Steinknie“-Ritual weiter funktioniert, auch wenn uns sein ursprünglicher Sinn nicht mehr bewusst ist. Rituale passen sich in jedem Fall historischen und kulturellen Veränderungen an. Ihre Ursprünge mögen verloren gehen, doch sie bleiben als tradierte Formen bestehen. Ein verlorener Ursprung kann außerdem eine Art kreative Leerstelle bieten, in die neue Bedeutungen eingeschrieben werden können. Das Ritual wird so zu einem lebendigen Ort kultureller und sozialer Aushandlung; eine Möglichkeit für eine neue Bedeutung des Hineinkniens am „Steinknie“ soll, wie bereits angesprochen, am Ende dieser Arbeit vorgestellt werden.

David J. Krieger und Andréa Bellinger betonen in ihrem einführenden Handbuch *Ritualtheorien* den Performance-Aspekt von rituellem Handeln. In den „Ritual Studies“, einem neuen Forschungsansatz (1970er bis 80er Jahre) aus dem amerikanischen Raum, für den sich Forschende wie Mary Douglas, Clifford Geertz und Victor Turner als wegweisend erwiesen haben, ersetzt der Begriff „Performance“ oftmals sogar den Begriff „Ritual“. Zudem wird häufig anstatt von „Ritualen“ von „ritualisiertem Handeln“ oder „Ritualisierung“ gesprochen.¹⁰⁴ „Gemeint ist damit, dass fast jede Handlung unter bestimmten Bedingungen ritualisiert werden kann“.¹⁰⁵ Jene neue Begrifflichkeit möchte die dualistische Gegensätzlichkeit von beispielsweise Denken und Handeln überwinden; mit den neuen Begriffen Performance und Ritualisierung wird den „sinnkonstitutiven Aspekten des Handelns“ Aufmerksamkeit gegeben und Dichotomien überwunden.¹⁰⁶ Die „religiöse Erneuerung“ der 1970er Jahre, maßgeblich hervorgerufen durch das zweite

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. Bellinger/Krieger, „Einführung“, S. 9.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 9f.

Vatikanische Konzil und die „New-Age-Bewegung“, ermöglicht Gläubigen erstmals, rituelle Vorgänge selbst (mit-) zu gestalten; bis dato gab es einen strikten Rahmen zur Vorgehensweise dramatischen Handelns im Katholizismus, bzw. in den westlichen Breiten interessierte man sich bis dahin nicht in diesem neuen Ausmaß für östliche Praktiken und Traditionen, wie etwa dem Schamanismus (New Age).¹⁰⁷ Ebenso leistete die Ökologie- und Frauenbewegung ihren Beitrag dahingehend, dass die „Kraft rituellen Handelns für die Schaffung von Identität und Gruppensolidarität in Subkulturen“¹⁰⁸ entdeckt wurde. Futurismus und Dadaismus dienten Künstler*innen aus vielen Teilen der Welt als Inspiration, „Ritual- oder Performancekunst“ zu praktizieren;¹⁰⁹ das prominenteste Beispiel aus Österreich ist wohl der „Wiener Aktionismus“. Die Wiener Aktionisten haben die Künste weit über die österreichischen Grenzen hinaus geprägt – und an Sprengkraft bis heute nicht eingebüßt. Otto Mühl, einer der Wiener Aktionisten, gründete 1970 die Kommune AAO (Aktionsanalytische Organisation), die in vielen Bereichen als gescheitert bezeichnet werden kann. Fanny Stapf schreibt in ihrer Masterarbeit dazu:

„Es sollte ein ‚Paradies Experiment‘ werden. Die Erschaffung eines Gesellschaftsmodells, das sich im Kunstkontext des Wiener Aktionismus versteht und fernab von der geschädigten Normgesellschaft ein real-gelebtes Gesamtkunstwerk bildet. Die ‚Aktionsanalytische Organisation‘ sollte der Versuch eines Lebenskonzeptes werden, das sich der Kunst verschreibt und sie in den Alltag integriert. Die Kunst bzw. der Kunstbegriff sollte aus einer objektiven und nicht geschädigten Perspektive wahrgenommen werden, deshalb verstand es sich als notwendige Konsequenz, aus der Normgesellschaft auszubrechen, um freie Kreativität zu leben“.¹¹⁰

Solche neuen, künstlerischen Formen, wenn auch am Friedrichshof gescheitert, loteten erstmals in höchst körperlichem Ausmaß Grenzen zwischen Objekt und Subjekt, Betrachter*innen und Kunstschaffenden aus; das traditionelle Kunstverständnis wurde aufgebrochen und Kunst als rituelle Performance gefestigt.¹¹¹

Der amerikanische Kulturanthropologe Clifford Geertz nennt zwei Stufen beim Vorgehen von ethnologischen Untersuchungen von Religionen, die für diese Arbeit als produktiv angesehen werden. Erstens eine Erforschung der Bedeutungssysteme; hier geht es darum, wie sie sich in Symbolen materialisieren, welche die eigentliche Religion ausmachen.

¹⁰⁷ Vgl. a. a. O., S. 10.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Stapf, „Gesellschaftsmodelle und inszenatorische Analogien“, S. 10.

¹¹¹ Vgl. Bellinger/Krieger, „Einführung“, S. 11f.

Zweitens wird das In-Beziehung-Setzen jener Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen angesprochen.¹¹² Die Verschränkung beider Elemente soll im vorliegenden Kapitel vorgenommen werden, insbesondere in den Teilen, in denen die Theorien Victor Turners und Mary Douglas‘ einen für mich produktiven Blick auf das Gegenstandsbeispiel „Steinknie“ ermöglichen.

Zunächst scheint eine begriffliche Abgrenzung sinnvoll. Die Begriffe Ritus und Ritual lassen sich nach Michael Meyer-Blanck nur schwer in ihrer Definition voneinander abgrenzen. Sowohl theologisch als auch soziologisch und kulturwissenschaftlich werden die Begriffe verwendet, wobei Ritual hier dominiert. Im kirchlichen Zusammenhang kann man so weit differenzieren, als dass Ritus eine bestimmte Klasse von religiösen Ritualen meint (Römischer Ritus, Mailänder Ritus).^{113,114} Allgemeiner kann man definieren:

„Rituale sind individuelle und kollektive Handlungsgewohnheiten mit repetitivem Charakter, bei denen dem Handeln als solchem wie der geplanten und bewussten Repetition individuelle und/oder kollektive symbolische Bedeutung zugeschrieben wird“.¹¹⁵

Für diese Arbeit soll also festgehalten werden, dass sich Ritus auf eine größere, etablierte Tradition, welche tief in Kultur oder Religion verwurzelt ist, bezieht, und eine formelle und traditionelle Struktur hat. Das Ritual hingegen kann formeller oder informeller Natur sein und bezieht sich auf spezifische Handlungen, die symbolisch oder aus Gewohnheit durchgeführt werden. Rituale können Teil eines Ritus sein, aber sie sind nicht auf religiöse oder kulturelle Kontexte beschränkt und können auch persönliche oder alltägliche Handlungen umfassen. Somit kann festgehalten werden, dass das Hineinknien in das „Steinknie“ vielmehr Ritual als Ritus ist; dies wird für die Arbeit festgelegt. Das Ritual ist für Teilnehmer*innen jedenfalls eine Wiederholung einer tiefen Wahrheit. Wie Geertz es formuliert hat, ist es die Erkenntnis, dass die Religion gleichzeitig ein Modell der Welt und ein Modell für die Welt ist.¹¹⁶

Im Folgenden werde ich das „Steinknie“ in Rückgriff auf Überlegungen der Ritualforschung Turners diskutieren und somit zeigen, dass das „Steinknie“ als

¹¹² Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 94.

¹¹³ Vgl. Meyer-Blanck, „Rituale“, S. 1461.

¹¹⁴ Vgl. Asad, *Genealogies of Religion*, S. 101f.

¹¹⁵ Meyer-Blanck, „Rituale“, S. 1461.

¹¹⁶ Vgl. Asad, *Genealogies of Religion*, S. 139.

Schlüsselsymbol angesehen und das Hineinknien als liminoides Phänomen verstanden werden kann. Victor Turner, einer der anerkanntesten Religionsethnolog*innen des 20. Jahrhunderts, nennt in seiner Ritualforschung vier Konzepte, die zunächst vorgestellt werden: Das soziale Drama, den rituellen Prozess, die Liminalität und die Communitas. Die ethnografischen Modelle gehen auf die Ndembu im Nordwesten Sambias zurück und werden später auf gesellschaftliche Umstände der (Spät-)Moderne bezogen;^{117,118} in der vorliegenden Arbeit auf die Piesendorfer Gesellschaft.

3.2.1. Soziales Drama

Die Feldforschung Turners beginnt im Sinn der strukturfunktionalistischen Ethnologie. Hierbei wird Gesellschaft als Gleichgewichtssystem verstanden. Sozialstruktur, Politik und Wirtschaft sind Faktoren, welche das System regeln – Ethnolog*innen untersuchen und beschreiben den kulturspezifischen Regelmechanismus. In der Ndembu-Gesellschaft traten Spannungen auf, den Kern der Konflikte erkennt Turner in den Beziehungen zwischen den Akteur*innen (Verwandtschaft, Strukturposition, politischen Status etc.) und deren aktuellen Interessensübereinstimmungen bzw. -gegensätzen. Die soziale Organisation der Ndembus förderte Konflikte geradezu.¹¹⁹ Turner führt somit den Begriff „Soziales Drama“ in die Kulturanalyse ein; und er beschreibt dieses in vier Phasen: Zuerst findet ein Bruch sozialer Normen statt, dies mündet zweitens in eine Krise. Diese bringt drittens Versuche der Bewältigung und Reflexivität mit sich. Konfliktbewältigungen können Gerichtsverhandlungen sein und/oder rituelle Aktivitäten wie Divination. Jene führen in Phase vier entweder zu einer Reintegration oder zu einem unüberwindbaren Bruch. Dieses Konzept des sozialen Dramas ließ Turner die Bedeutung ritueller Prozesse erkennen – und die darin liegende Macht der Symbole menschlicher Kommunikation. Außerdem wird Gesellschaft hier über den Parameter „Prozess“ wahrgenommen. Ereignissteuernde Handlungen von Individuen und Kräfte, die unabhängig von der soziostrukturellen Matrix wirken, konnten so betrachtet werden. Das Gleichgewichtsmodell der strukturfunktionalen Schule war damit erweitert worden. Im sozialen Drama sieht Turner jedenfalls die ursprünglichste Form menschlicher Auseinandersetzung und auch den Ursprung des Theaters.¹²⁰

¹¹⁷ Vgl. Bräunlein, „Victor W. Turner“, S. 92.

¹¹⁸ Vgl. Förster, „Victor Turners Ritualtheorie“, S. 1.

¹¹⁹ Vgl. Ebd.

¹²⁰ Vgl. Bräunlein, „Victor W. Turner“, S. 92f.

3.2.2. Ritueller Prozess

Turner glaubte in seiner Analyse der Ndembu-Konflikte, ein Konfliktlösungspotenzial durch rituelles Handeln und den Einsatz von Symbolen erkannt zu haben. Religion sei dadurch mehr als ein Abbild sozialer Strukturen, und Rituale seien nicht auf die Funktion als „sozialer Kitt“ zu reduzieren. Das Chihamba Ritual der Ndembu soll Krankheit, Unfruchtbarkeit oder Pech bei der Jagd, verursacht durch die Heimsuchung von Ahnengeistern, beseitigen. Betroffene, die in solch einem „ritual of affliction“ partizipiert haben, sind damit Mitglieder eines Kultbundes geworden.¹²¹ Zentrale Elemente des rituellen Prozesses sind für Turner „Schlüsselsymbole“¹²² sowie der „Moment der spezifisch kulturellen Erfahrung“.¹²³ Schlüsselsymbole sind die kleinsten Einheiten eines Rituals. In diesen von Turner als „storage units“¹²⁴ bezeichneten Elementen ist kulturelle Bedeutung gespeichert, diese erschließt sich den Initianten*innen erlebnishaft. Im rituellen Prozess werden so immer wieder die Wahrheiten einer Kultur vergegenwärtigt und reproduziert. Schlüsselsymbole beziehen sich auf die empirische Welt und haben zwei Pole. Der ideologische Pol steht für die strukturellen Normen und Prinzipien; der orektische oder sensorische Pol stellt physiologische und emotionale Bezüge zu allgemein menschlichen Erfahrungen her. Ein Beispiel Turners dafür ist der mudyi-Baum (Weißer-Saft-Baum). Seine milchähnliche Flüssigkeit stellt eine Verbindung zum Stillen und der damit verbundenen Emotionalität her, aber sie erinnert auch an die Abstammung (Matrilinearität), welche für normative Ordnung steht. Hier verbinden sich also das „Obligatorische“ und das „Erwünschte“ im Symbol.¹²⁵

Der Stein des „Steinknies“ in Piesendorf kann als Schlüsselsymbol im Sinne Turners angesehen werden. Dem Material Stein wohnt eine vielfältige kulturelle Bedeutung inne, wie die der Unvergänglichkeit und der Beständigkeit. Zudem lassen sich religiöse und spirituelle Bedeutungsebenen nennen, Felsen oder Steine gelten in manchen dieser Kontexte als heilig. Auch im zeremoniellen Konglomerat ist der Stein präsent, christliche Taufen etwa finden meist in einem Steinbecken statt und markieren gemeinsam mit dem sich im Becken befindlichen Wasser einen Übertritt bzw. eine Schwelle hin zum Schutz Gottes. Mythen vom Stein der Weisen oder die Alchemie schätzen das Material, genauso

¹²¹ Vgl. a. a. O., S. 93.

¹²² A. a. O., S. 94.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Vgl. ebd.

wird bis heute Heilsteinen eine magische Kraft nachgesagt. Bestimmte Steine und Mineralien finden in der Alternativmedizin und spirituellen Praktiken Anwendung. Jedoch wohnt dem Material auch eine andere Bedeutungsebene inne: Denkt man an den Stein als Metapher für Hindernisse, oder emotionale Härte („Ein Herz aus Stein haben.“). In der westlichen Gesellschaft vereint der Stein auch die Bedeutung von Wahrzeichen, Mahn- bzw. Denkmälern. Steinerne Strukturen erinnern an historische Ereignisse oder Personen – diese Monumente tragen kollektive Erinnerung und gesellschaftliche Werte in sich. All diese Assoziationen lassen sich in den ideologischen Pol nach Turner einordnen. Der orektische oder sensorische Pol hingegen bezieht sich auf die emotionalen, sinnlichen und unmittelbaren physischen und menschlichen Erfahrungen, die mit dem Stein in Verbindung stehen. So sind hier zunächst taktile Eigenschaften wie Oberfläche, Textur und Temperatur zu nennen. Die Berührung des Steins vermittelt diverse sensorische Erfahrungen – ein polierter Marmorstein etwa fühlt sich glatt an, während ein rauher Granitstein eine grobe Oberfläche erfühlen lässt; und beide hinterlassen ein kühles Gefühl auf der Haut. Das Heben eines schweren Steins kann ein Gefühl von Masse, Erdrückung und Festigkeit vermitteln. Explizit auf das „Steinknie“ in Piesendorf bezogen, wird das „Fühlen mit dem Knie“ schlagend. Das Knie wird regelrecht vom Stein umschlossen, wenn nicht verschlungen und aufgenommen. Es findet nicht nur ein ledigliches Berühren, sondern ein Eindringen in und eine Verschmelzung mit dem Stein statt. Ebenso zum orektischen/sensorischen Pol nach Turner gehört die ästhetische Wahrnehmung, so der visuelle Eindruck zu Form und Struktur des Steins. Oberflächenbeschaffenheit, Muster und Maserung können ästhetisch ansprechend wirken, die Form und Größe kann zudem menschliche Ehrfurcht evozieren. Gleiches gilt für die Betrachtung bearbeiteter Steine, also für Bildhauereien, um auf Rilkes Torso und den Beginn dieses Kapitels zurückzukommen. Zum Schluss sei der Faktor „Resonanz“ bei Interaktion genannt: Welches Geräusch der Stein von sich gibt, wenn man an ihm klopft, etwa. In Bezug auf das „Steinknie“ kann Ehrfurcht entstehen, wenn sich das hinkniende Subjekt in einen körperlichen Verschmelzungsprozess mit dem „Steinknie“ begibt. Dem zuträglich ist die nicht unproblematische Bezeichnung des Ortes als „Hexenknie“, welche mit Furcht vor Verfluchung und Unheil einhergeht. Die Geräusche, die im Hineinknien in der Salzburger Klamm entstehen, markieren zudem die Verbindung, die der organische Körper mit dem Material eingeht. Die geologische Beschaffenheit in der Klamm ist von steinerner Charakteristik geprägt. Wie schon angesprochen, können Unwissende die Stelle schwer identifizieren, da das „Steinknie“ –

je nach Jahreszeit und Witterungsumständen – von Zeit zu Zeit von Moos verwachsen und mit Laub bedeckt ist. Jedoch kümmern sich Wissende immer wieder um die Stelle und „schaukeln“ dieses frei oder „kratzen“ die Einbuchtung aus. Interessant ist zudem, dass lediglich ein kleiner, unscheinbarer Pfad zum „Steinknie“ führt, die äußeren Umstände der steinernen Reliquie könnten sich unscheinbarer nicht gestalten. Die Klamm selbst und im Allgemeinen kann jedenfalls als ein Bereich des „Dazwischen“ angesehen werden, ein Einschnitt im Tal; ein neuer Raum, der sowohl trennt als auch verbindet.

Im rituellen Prozess können Teilnehmer*innen nach Turner psychisch einen Austausch zwischen dem orektischen und dem normativen Pol herstellen – widersprüchliche Bedeutungen bilden eine Einheit. Durch die Semantik des Ritus kann das jeweils gemeinte Prinzip einzeln hervortreten. Um ein Kernsymbol zu entschlüsseln, sind nach Turner drei Bedeutungsebenen relevant: Die manifeste Bedeutung ist dem Subjekt bewusst und voll verständlich, die latente Bedeutung ist dem Subjekt marginal bekannt und die verborgene Bedeutung ist gänzlich unbewusst und steht in Beziehung zu frühkindlichen Erfahrungen.¹²⁶

„Exemplarisch verdeutlicht Turner solche symbolische Bedeutungsvielfalt an den Farben rot, weiß und schwarz. Diese Farben finden im Erleben der Körpersubstanzen wie Blut, Sperma und Fäzes ihre Referenz, die übertragen wird auf das soziale Klassifikationssystem“.¹²⁷

Die manifeste Bedeutung des „Steinknies“ bedeutet für Wissende, dass sie das „Steinknie“ als solches erkennen und wahrnehmen. Die latente Bedeutung kann im Sinne Turners die Erkennung der unterliegenden Symbolik des Steins sein, Betrachtende werden dazu eingeladen bzw. angehalten, sich selbst hineinzuknien und damit zu partizipieren. Die verborgene Bedeutung und gegebenenfalls die Adressatin der Ehrerbietung jenes Kniefalls aber kann nicht mit Sicherheit erschlossen werden – sie liegt im übertragenen Sinn bei diesem Beispiel vielleicht nicht unbedingt in frühkindlichen Erfahrungen des Subjektes, sondern in frühzeitlichen Erfahrungen und den Anfängen des „Steinknie“-Rituals in Piesendorf. Hier lässt sich wiederum der Bogen zu dem vorhin angesprochenen Mystiker Jakob Böhme spannen, welcher die Lücke zwischen Mensch und Ding überwinden wollte, und ebenso für Turners Theorie von Bedeutung ist.

„Das Ritual sei im Gegensatz zur struktur-stabilisierenden Zeremonie eine verändernde Kraft. Es sei, so formuliert Turner, von unendlicher Tiefe, und er verweist auf das dialektische

¹²⁶ Vgl. Bräunlein, „Victor W. Turner“, S. 94.

¹²⁷ Ebd.

Verhältnis von ‚Grund‘ und ‚Ungrund‘, wie es der Mystiker Jakob Böhme in Anlehnung an Meister Eckhart darlegte. Das in liminalen und liminoiden Situationen auftretende ekstatische persönliche Erleben nennt Turner ‚Fluß‘, charakterisiert u.a. durch ein Verschmelzen von Handeln und Bewusstsein, Bündeln der Aufmerksamkeit, Ich-Verlust – Glücklichein“.¹²⁸

3.2.3. Liminalität und die Communitas

Für Liminalität und Communitas ist nach Turner eine Krisenerfahrung der Ausgangspunkt, es geht um Veränderungen im menschlichen Leben. Wesensmerkmale dieses rituellen „nicht mehr“ und „noch nicht“ sind demnach Paradoxie und Mehrdeutigkeit. Das Innerste einer Gesellschaft und der Platz des Menschen im Kosmos werden erfahrbar. Initiant*innen lernen, in abstrakter Art über die eigene Gesellschaft zu reflektieren. Die in der liminalen Phase ablaufenden Vorgänge sind anarchisch und stellen kulturelle Ordnungen auf den Kopf: „Essentially, communitas is a relationship between concrete, historical, idiosyncratic individuals“.¹²⁹ „Communitas“ ist eine Quelle des Humanen, aus der Gesellschaft eine erneuernde Kraft gewinnt. Lebendige „Communitas“ kann kein Dauerzustand sein, hat immer eine Tendenz zu Routine, Institutionalisierung und Hierarchisierung.¹³⁰ Sie entsteht zwischen rituellen Subjekten während der liminalen Phase der Riten. Die Erfahrung von Gleichheit und Brüderlichkeit in einem nichthierarchischen Sinne kann sich auch nur vor dem Hintergrund der strukturierten Alltagsgesellschaft entwickeln. Hier wird als Beispiel die französische Revolution genannt.¹³¹ Konzepte wie „Liminalität“ und „Communitas“ auf westliche Gesellschaften zu übertragen, war Turner nicht möglich, und so unterschied er zwischen „liminal“ und „liminoid“. Als liminoides Phänomen werden etwa Pilgerschaft, Sport sowie Kunst und Unterhaltung genannt.^{132, 133} Liminoide Phänomene komplexer Gesellschaften haben fragmentarischen, pluralistischen, experimentellen und spielerischen (ludischen) Charakter. Sie sind oft individuelle Hervorbringungen und vermitteln häufig soziale Kritik. Menschen der westlichen Gesellschaft finden im liminoiden Erleben, also im Spiel, Möglichkeiten, ihre kreativen Potenziale zu formen. Hier, in einem Zwischen-Raum, abgelöst von Alltagszwängen, kann gesellschaftlich Neues entstehen. Somit kann auch Kreativität als Gegenstand ritueller Erfahrung angesehen werden.¹³⁴

¹²⁸ A. a. O., S. 95.

¹²⁹ Turner, *The Ritual Process*, S. 131.

¹³⁰ Vgl. Bräunlein, „Victor W. Turner“, S. 95f.

¹³¹ Vgl. Förster, „Victor Turners Ritualtheorie“, S. 5.

¹³² Vgl. a. a. O., S. 3.

¹³³ Vgl. Bräunlein, „Victor W. Turner“, S. 95ff.

¹³⁴ Vgl. ebd.

Den Kniefall am „Steinknie“ in Piesendorf möchte ich in der vorliegenden Arbeit als liminoides Phänomen nach Turner fassen. Die (Pilger-)Reise zu jenem Ort, also die Wanderung, stellt nämlich eine typische Form von Communitas dar. Wanderer, die auf dem Weg zu jenem Ort sind, erleben Gemeinschaft – denn das „Steinknie“ ist Ziel vieler wissender Menschen aus Piesendorf sowie über den Ort hinaus und bildet die Basis dieser expliziten, gemeinsamen Erfahrung. Unabhängig von ihrem erweiterten sozialen Hintergrund teilen die Wandernden die gleichwertige und verbindende Erfahrung des Hineinkniens, die gesellschaftliche Hierarchien und Rollen überwindet. Während des Kniefalls werden soziale Rollen aufgelöst und es wird eine Phase der liminalen Gemeinschaft betreten. Jene gemeinsame Praxis fördert eine tiefe Verbundenheit und Gleichheit unter den Teilnehmer*innen.

Gesellschaft scheint nach Turner jedenfalls mehr ein Prozess als ein Ding zu sein, ein dialektischer Prozess mit aufeinander folgenden Phasen von Struktur und Communitas. Es scheint ein menschliches Bedürfnis zu sein, an beiden Modalitäten teilzunehmen.¹³⁵ Und diese Theorie findet in der Piesendorfer Klamm in Teilen ihre praktische Entsprechung.

3.3. Knie-Beugen, -Strecken, -Stehen: Das Ritual und die Symbolik des Körpers nach Douglas

Die Sozialanthropologin Mary Douglas möchte in ihrem Werk „Ritual, Tabu und Körpersymbolik“ („Natural Symbols. Explorations in Cosmology“) eine Brücke zwischen der Anthropologie und anderen Disziplinen schaffen.¹³⁶ Natürlich gegebene Symbole sind nach Douglas „eine Unmöglichkeit“,¹³⁷ denn nur durch einen „systematischen Zusammenhang“ mit anderen Symbolen ergibt sich eine Bedeutung. Symbole können somit nicht für sich selbst und „isoliert“ Bedeutung tragen¹³⁸ – „ein für die unterschiedlichen Kulturen gültiges, allgemein menschliches Symbolsystem ist [...] unmöglich“. ¹³⁹ Dies legitimiert Douglas durch zwei Gründe: Symbolsysteme entwickeln sich erstens nach jeweils eigenen Regeln und unterstehen dem Einfluss verschiedener „kultureller Umwelten“, diese beeinflussen und formen zweitens, in einem weiteren

¹³⁵ Vgl. Turner, *The Ritual Process*, S. 203.

¹³⁶ Vgl. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*.

¹³⁷ Vgl. a. a. O., S. 1.

¹³⁸ Vgl. ebd.

¹³⁹ Ebd.

Schritt, Symbolsysteme durch verschiedene soziale Strukturen.¹⁴⁰ Für Douglas hat es Relevanz, Tendenzen innerhalb des Symbolsystems und des sozialen Systems von Gesellschaften charakteristisch zu fassen und in Beziehung zu setzen.¹⁴¹ Zentral in Douglas' Werk ist die „Reinheitsregel“ bzw. die „Regel der Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen“:¹⁴² Funktionen des Körpers werden umso vehementer aus dem Ansprechbaren der sozialen Situation ausgegrenzt, je wichtiger die aktuelle soziale Situation ist – sozialen Vorgängen wird somit eine „besondere Würde“ verliehen, wenn organische Vorgänge des Körpers von ihm ausgeschlossen werden,¹⁴³ und „soziale Distanz drückt sich [...] als Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen aus und umgekehrt“.¹⁴⁴

Im Folgenden werde ich Anti-Ritualismus, also die Ablehnung von rituellen Prozessen, welcher eine Widersprüchlichkeit inne liegt, anhand der katholisch-rituellen Freitagsabstinenz mit Douglas aufschlüsseln und mit dem Ritual am Piesendorfer „Steinknie“ in Beziehung setzen. Hier werde ich in Anschluss an Douglas für die Bezeichnung des „vertrauensvollen Ritualismus“, anstatt des „primitiven Ritualismus“ plädieren und argumentieren, dass sowohl das Festhalten an der Freitagsabstinenz der „Blog Irishmen“ als auch das Hineinknien in das „Steinknie“ der Piesendorfer*innen diesem zugeordnet werden kann. Zudem wird gezeigt, inwiefern der menschliche Körper als Gesellschaftsabbildung fungiert und wie sich die beiden Körper des Selbst und der Gesellschaft zueinander verhalten. Weiters wird gezeigt, dass Rituale im Sinne Douglas wichtige Medien der Kommunikation sind, und weiterführend werde ich formulieren, dass menschliches Leben ohne Rituale nicht möglich ist.

3.3.1. Anti-Ritualismus: Die Abwendung vom Rituellen

Douglas definiert Ritualismus „als den geschärften Sinn für symbolisches Handeln“ und den „Glauben an die Wirksamkeit institutionalisierter Zeichen und die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole“.¹⁴⁵ Sie stellt drei Phasen im Prozess der Abwendung vom Ritual hervor.¹⁴⁶ Erstens die „Ablehnung der bloß äußerlichen rituellen

¹⁴⁰ Vgl. ebd.

¹⁴¹ Vgl. a. a. O., S. 2.

¹⁴² Vgl. a. a. O., S. 2f.

¹⁴³ Vgl. a. a. O., S. 3.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ A a. O., S. 20.

¹⁴⁶ Vgl. a. a. O., S. 19.

Form“;¹⁴⁷ zweitens die „Privatisierung“, also die „Verinnerlichung des religiösen Erlebens“;¹⁴⁸ und drittens die „Zuwendung zur humanitären Betätigung, zur Philanthropie“.¹⁴⁹ Ist die dritte Phase erreicht, sei es mit den „symbolischen Formen des geistlichen Lebens vorbei“.¹⁵⁰

Anhand des katholischen Rituals der Freitagsabstinenz wird verdeutlicht, wie Anti-Ritualismus und die Abwendung von Ritualen aussehen können. Die sogenannten „Blog Irishmen“ („Sumpf-Iren“) lebten eine Kultur der Magie, des A-Verbalismus und der Irrationalität. Jene katholischen Einwander*innen kamen in Zuge der großen Hungersnot von Irland nach England; Mitte des 19. Jahrhunderts kam es in Irland zu Kartoffel-Missernten, was einen immensen Bevölkerungsverlust mit sich trug. Die Ir*innen hielten jedenfalls am Gebot, am Freitag kein Fleisch zu essen, strikt fest – diese Freitagsabstinenz bildete den zentralen Punkt ihres Glaubens.¹⁵¹ Die Kirche in England reagierte darauf, indem die Freitagsabstinenz abgeschafft wurde, um dadurch „die Iren aus den herkömmlichen magischen Vorstellungen herauszulösen und einer höheren Form des Glaubens zuzuführen“.¹⁵² Hier wird deutlich, dass in diesem Fall, ausgehend von der englischen Kirche, eine explizit verbale, vermeintlich rationale und „personale Gottesbindung“ als höher in der Entwicklung eingestuft wird, als der formelle, rituelle Konformismus der „Blog Irishmen“.¹⁵³ Der Eingriff in die selbstbestimmte Ernährungsweise der irischen Menschen kann als Biopolitik im Sinne Michel Foucaults verstanden werden. Er schreibt in „Der Wille zum Wissen“, dass sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Formen entwickelt hat. Erstens „scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist“.¹⁵⁴

„Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zugrunde liegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung“.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 14f.

¹⁵² A. a. O., S. 15.

¹⁵³ Vgl. ebd.

¹⁵⁴ Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 134.

¹⁵⁵ A. a. O., S. 135.

Somit kann das Verbot der Freitagsabstinenz durch die katholische Kirche in den zweiten Pol nach Foucault eingeordnet werden. Die Ir*innen hielten jedoch weiter an der Freitagsabstinenz fest; Douglas stellt heraus, dass sich jenes Reglement zu einem „verdichteten Symbol“ für die im englischen Exil Lebenden transformiert hat.¹⁵⁶ Hier möchte ich in einem Rückgriff auf Turner den im vorigen Kapitel bereits angesprochenen Ndembu Stamm nennen; diese Gesellschaft begreift sich selbst in einer komplexen Struktur aus Abstammungsgruppen und bedient sich somit hochgradig verdichteter Symbole; was auch die Orientierung an den Farben der menschlichen Körperflüssigkeiten darlegt. Christliche, verdichtete Symbole sind allem voran das Abendmahlssakrament und das Salbungssakrament.¹⁵⁷

Das Verteidigen der Freitagsabstinenz der „Sumpf-Ir*innen“ nennt Douglas jedenfalls „primitiven Ritualismus“ und hält dazu fest:¹⁵⁸

„Und wenn es heute heißt, dass die Freitagsabstinenz zu einem leeren und sinnlosen Brauch geworden ist, dann kann das nur bedeuten, dass man sie nicht mehr als Symbol versteht, das auf diese zentralen Glaubensgehalte oder überhaupt auf irgendwelche Gehalte hinweist. Andererseits aber kann ein Symbol, an dem mit so großer Zähigkeit festgehalten wird, nicht schlechthin sinnlos sein.“¹⁵⁹

An dieser Stelle möchte ich eine andere Bezeichnung für „primitiv“ vorschlagen, und anstatt der Bezeichnung des „primitiven Ritualismus“ den „vertrauensvollen Ritualismus“ setzen. Es geht nämlich darum, dass Gruppierungen, wie in Douglas' Beispiel die „Blog Irishmen“, darauf vertrauen, dass gewisse Rituale einen Sinn haben und für das eigene Leben fruchtbar sind oder zumindest potenziell sein können. Ebenso wie jene Gruppe Ir*innen kann man auch den Piesendorfer*innen, die das Ritual am „Steinknie“ vollziehen, den „vertrauensvollen Ritualismus“ zuordnen. Während die Freitagsabstinenz in ihrem ursprünglichen, rituellen Gedanken noch zurückverfolgt werden kann, ist dies beim „Steinknie“-Ritual nicht mehr in jener Klarheit der Fall. Die komplexe Codierung dieses Piesendorfer Rituals hat lange in der Vergangenheit liegend und über lange Zeit hinweg stattgefunden, wurde nie schriftlich festgehalten und kann somit für das Individuum heute nicht zur Gänze entschlüsselt werden. Vielleicht muss es das aber auch nicht, weil an jenem Ort eben den Vorfahren, den Gründer*innen des Rituals des Hineinkniens in den Stein vertraut wird und die Tradition so weitergetragen

¹⁵⁶ Vgl. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, S. 24.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., S. 23f.

¹⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 58.

¹⁵⁹ Ebd.

wird. Auch das stützt meinen Vorschlag für die neue Bezeichnung des „vertrauensvollen Ritualismus“, der eben sowohl auf das Piesendorfer Ritual als auch auf die Freitagsabstinenz der Ir*innen in England angewandt werden kann. Und weiter schlage ich vor, dass, wenn im „vertrauensvollen Ritualismus“ etwas kritisiert wird, dann bezieht sich die Kritik nicht auf die Ritualhaftigkeit per se, sondern auf den Inhalt bzw. das, was mit dem Ritual erreicht werden soll. Ein Beispiel dafür wäre: Man hält die Freitagsabstinenz nicht ein, weil nicht an Jesus als Messias geglaubt wird – und nicht, weil das Ritual als grundsätzlich sinnlos erachtet wird. Am Piesendorfer „Steinknie“ jedenfalls lebt man jedenfalls bis heute einen solchen „vertrauensvollen Ritualismus“; die Menschen knien sich hinein, obwohl ihnen die Bedeutung nicht mehr wirklich geläufig ist, und ich diese in meiner Forschungsarbeit nicht ausfindig machen konnte.

Die Unterbewertung des Rituals der Freitagsabstinenz von Seiten der katholischen Kirche äußerte sich jedenfalls darin, dass der Klerus die Menschen ermahnte, sie sollten an Freitagen lieber Nächstenliebe und Wohltätigkeit praktizieren. Jedoch lässt sich hier eine gewisse Unstimmigkeit erkennen – soll die Nächstenliebe doch eigentlich an jedem Tag Wichtigkeit unter Katholik*innen genießen; und somit lässt sich erkennen, dass, wenn man symbolischen Handlungen ihren eigenen Wert aberkennen möchte, sich eine Dissonanz ergibt.¹⁶⁰ Erst durch strukturierte Symbole kann Kommunikation entstehen und „wenn religiöse Kommunikation möglich sein soll, muss die Struktur der Symbole etwas zum Ausdruck bringen können, was für die soziale Ordnung relevant ist“.¹⁶¹ Douglas stellt es als möglich heraus, dass die Freitagsabstinenz für die Kirche Englands als eine Art Barrikade fungierte, hinter der man sich selbstzufrieden verschanzt hat. Jedoch ist mit ihr das einzige Ritual zu finden, in dem in der Art des jüdischen Speisegebots christliche Symbolik vereint ist; und dass nach Beseitigung dieses Rituals ein Platz für „mehr Nächstenliebe“ frei werde, ist nicht garantiert.¹⁶² Die Freitagsabstinenz könnte somit auch als wertvoller Rückblick zu den eigenen, christlichen Wurzeln gesehen werden – zum Judentum, dem großen Bruder des Christentums. Es lässt sich jedenfalls eine Art Trend erkennen: Traditionell-symbolisches Verhalten soll mehr und mehr durch ethisches Handeln ersetzt werden.¹⁶³

Und auch im höchst wichtigen, christlichen Sakrament der Eucharistie ist dies zu erkennen.¹⁶⁴ Das „Geheimnis der Transsubstantiation“, also die wahrhaftige Gegenwart

¹⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 59.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Vgl. a. a. O., S. 64.

¹⁶³ Vgl. a. a. O., S. 65.

¹⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 69.

Jesus Christus (Realpräsenz) in den verwandelten Substanzen Brot und Wein bei der Eucharistiefeier, ist der „unverhüllteste Ausdruck des Ritualismus“:¹⁶⁵ Die göttliche Entität befindet sich hierbei in einem Objekt; und das zu einem gewissen Zeitpunkt an einem bestimmten Ort; diese Präsenz wird durch eine festgelegte Formel gesteuert.¹⁶⁶ Auch in Kirchenkreisen ist umstritten, ob Christus bei der Wandlung tatsächlich anwesend, oder als ersetzendes Surrogat bzw. Substitut gemeint ist.

Alle Menschen können ihre „Leben nur im Rahmen eines kohärenten Symbolsystems führen“¹⁶⁷ – und soziales Verantwortungsbewusstsein kann niemals als Ersatz für symbolische Formen fungieren, es ist vom Symbolsystem abhängig.¹⁶⁸

Douglas stellt den „Magischen Gehalt“ als ein Produkt der sozialen Kontrolle heraus; „wenn die Gesellschaft die Wirkungskraft der Symbole bejaht, wird damit die ihnen erwiesene Ehrerbietung automatisch belohnt und die Blasphemie und das Sakrileg automatisch mit Sanktionen bedroht“.¹⁶⁹ Wie machtvoll Magie ist, hängt von der Legitimität des Systems ab, zu dessen Formen der Kommunikation sie gehört. Wenn das System der sozialen Kontrollmechanismen nicht mehr vom allgemeinen Konsens legitimiert wird, dann wird Magie unglaubwürdig.¹⁷⁰ Neue Aspekte einzufügen und einzupassen funktioniert ohne große Mühe, manchmal wird eine „Generalüberholung“ fällig, durch die sich Ansichten den neuen Auffassungen und Situationen der Menschen anpassen; für das Individuum ist dies eine „Bekehrung“.¹⁷¹ Meistens gehen diese Anpassungen jedoch unauffällig von Statten, sodass „sie einem erst bewusst werden, wenn es zu einer gar nicht mehr zu übersehenden Disharmonie zwischen früheren und gegenwärtigen Gesichtspunkten kommt – anders gesagt: es hat eine allmähliche Bekehrung stattgefunden, und auf einmal wird einem dieser Tatbestand bewusst“.¹⁷² Nach Douglas resultiert daraus, und das unvermeidlich, eine Ablehnung bzw. „Abscheu“ den abgestorbenen, alten Rituale gegenüber. Denn sie verlieren ihren Sinn dadurch, dass der „soziale Handlungsbezug“, dem sie zugehörig sind, seine Leistung verloren hat.

¹⁶⁵ A. a. O., S. 70.

¹⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁷ A. a. O., S. 74.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁹ A. a. O., S. 202.

¹⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 203.

¹⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 204.

¹⁷² Ebd.

„Jede Bekehrung – und das ist nun ein in gewisser Weise höchst verständliches Paradox – erzeugt einen antiritualistischen Impuls, selbst wenn es sich (wie ja häufig) um die Bekehrung zu einem ausgesprochen ritualistischen Glauben handelt“.¹⁷³

Somit drückt der Antiritualismus immer Aufstand, Opposition aus; er muss sich zudem nicht lediglich gegen die sinnlos gewordenen Rituale wenden, sondern gegen alle Rituale.¹⁷⁴ In gewissen Bereichen des Denkens sieht es nach Douglas so aus, als ob wir die Begrenzungen unseres Wissens sprengen könnten – ähnlich Platons Höhlengleichnis.¹⁷⁵ Diese Erwartungshaltung verheißt uns eine unerreichbare Freiheit; nämlich die „Freiheit von jeder Art Notwendigkeit“.¹⁷⁶ Jedoch stellt Douglas die Höhle Platons vielmehr als Gesellschaftskörper heraus, und dieser wird uns durch das Bild des menschlichen Körpers illustriert. Unsere Fähigkeiten frei auszuüben, ist begrenzt – durch die uns vorgegebenen Ausdrucksmittel. Manche Bereiche der Erfahrung oder der sozialen Beziehung lassen sich schlichtweg nur durch sprachliche Codes ausdrücken; dadurch ist das Konglomerat dieser verfügbaren Sprachcodes entscheidend für die in diesem Moment gegebene, soziale Umwelt.¹⁷⁷ Antiritualismus liegt zugrunde, dass ein Kontingent an natürlichen Symbolen durch andere Symbole ersetzt wird – der Ablehnung des Rituals liegt der „Übergang von einem restringierten Code zu einem neuen“¹⁷⁸ zugrunde. Was uns Douglas damit zeigt, ist, dass wenn man über gesellschaftliche Situationen urteilt, so sollte man seine Sichtweise nicht vom „Zwang der natürlichen Symbole verstellen lassen“.¹⁷⁹ Dadurch wird jedenfalls deutlich, dass dem Ritual in Piesendorf bis jetzt keine Restriktion in seiner Codierung unterstellt wurde. Es funktioniert für die Menschen in diesem Salzburger Ort nach wie vor, woraus sich der bereits angesprochene „vertrauensvolle Ritualismus“ ergibt. So wie die Höhle Platons von Douglas als Gesellschaftskörper herausgestellt wird, kann das Ritual am „Steinknie“ als ebensolcher diskutiert werden, als ein gesellschaftlicher Kniefall dieser kleinen Bevölkerungsgruppe. Dem Ritual wird vertraut; auch wenn heute niemand mehr zu sagen vermag, weshalb man jenen Kniefall vornimmt – es ist keine Generalüberholung notwendig. Dem Zwang der natürlichen Symbole wird hier, am Piesendorfer „Steinknie“, jedenfalls widerstanden.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 206.

¹⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 215.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. ebd.

¹⁷⁸ A. a. O., S. 228.

¹⁷⁹ A. a. O., S. 228.

3.3.2. Zwischen Magie und Sakrament; zwischen Tabu und Sünde

Douglas hebt hervor, dass Sakramente unserer westlichen Ansicht nach „etwas radikal anderes als magische Rituale“¹⁸⁰ sind; während „Tabus etwas radikal anderes als Sünden“¹⁸¹ sind. Sie versteht Sakramente als „institutionalisierte Zeichen, die [...] als ein direkter Weg zur göttlichen Gnade aufzufassen sind“.¹⁸² Dadurch, dass materielle Zeichen, die zu Gnade führen, überall anzutreffen sind, kann man somit auch der materiellen Welt ein sakramentales Wesen zusprechen, religiöse Sakramente sind jedoch institutionell geformt und nicht sofort für jede*n zugänglich.¹⁸³ Das Ritual am Piesendorfer „Steinknie“ ist für alle Wissenden zugänglich, jede*r, der bzw. die dieses kennt, kann auch teilnehmen. Religiöse Sakramente, wie etwa die Beichte im Christentum, stehen dem entgegen – man muss etwa getauft und der Kirche zugehörig sein, um an der Beichte teilnehmen zu können. In Anlehnung an Mary Douglas‘ Gegenüberstellung von christlichen Sakramenten und magischen Ritualen möchte ich das Hineinknien in das Piesendorfer „Steinknie“ als magisches Ritual deuten, welches von einer christlich geprägten Gemeinschaft durchgeführt wird. Damit scheinen die Piesendorfer*innen nicht in Konflikt zu stehen – sich am Sonntag die Beichte abnehmen zu lassen und sich sogar noch am selben Tag bei einer Wanderung durch die Piesendorfer Klamm in das „Steinknie“ hineinzuknien, koexistiert ohne Widerspruch.

Douglas hält fest: „Die Wirksamkeit der Sakramente ist [...] eine innere; die Wirksamkeit magischer Riten dagegen etwas Äußerliches“.¹⁸⁴ Jedoch kann auch aus theologischer Sicht nicht abgestritten werden, dass etwa das Bekreuzigen mit Weihwasser aus Schutzzwecken oder das Anzünden einer Kerze für den Heiligen Antonius, um Verlorenes wieder zu finden, kaum zwischen Magie und Sakrament unterscheiden lässt. Christliche Glaubensausprägungen, die eine anti-magische Haltung bezüglich des Sakraments des Abendmahls einnehmen, haben hingegen eine magische Perspektive auf das Wort der Bibel – nach der „Säuberung der alten Rituale“ findet man sich in der Position eines „rituellen Bettlers“.¹⁸⁵ Was Douglas damit sagt, ist, dass Rituale als

¹⁸⁰ A. a. O., S. 20.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² A. a. O., S. 21.

¹⁸³ Vgl. ebd.

¹⁸⁴ A. a. O., S. 22.

¹⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 36f.

notwendige „Kommunikationsmedien“¹⁸⁶ begriffen werden können, als soziale Vorgänge der Sprache ähnlich.¹⁸⁷ Und auch hier lässt sich das Hineinknien in den Piesendorfer Stein mit Douglas' Theorie fassen. Denn es handelt sich dabei um einen höchst sozialen Vorgang, eine Art Geheimnis, wenn man so möchte, das den Wissenden vorbehalten ist. Dieses Geheimnis wird einerseits tatsächlich kommuniziert, indem es von Generation zu Generation weitergegeben wird, denn die Volksschule Piesendorf führt jede Klasse an das „Steinknie“, wo sich die Kinder dann meist zum ersten Mal in ihrem Leben hineinknien. Und ebenso kommuniziert der Gesellschaftskörper, der bereits in Bezug auf Platons Höhle angesprochen wurde: Das Gesellschaftsknie kniet sich vertrauensvoll in die Öffnung. Jene beiden Körper, die des Selbst und die der Gesellschaft, führt Douglas wie nun folgt aus.

Der menschliche Körper bringt allgemein gültige Bedeutung nur dann zum Ausdruck, wenn er selbst als System auf das Sozialsystem Bezug nimmt und dieses „systematisch zum Ausdruck bringt“.¹⁸⁸ Die „Beziehungen der Teile des Organismus zum Ganzen“¹⁸⁹ sind das, was der menschliche Körper auf natürliche Art symbolisch ausdrücken kann. Auf diesem allgemeinen, systematischen Niveau beeinflussen natürliche Symbole das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Gesellschaft.¹⁹⁰ Daraus ergeben sich nach Douglas die zwei Körper: Das Selbst und die Gesellschaft.¹⁹¹

„Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest“.¹⁹²

Douglas nimmt Bezug auf den französischen Soziologen und Religionswissenschaftler Marcel Mauss, welcher festhält, dass es kein natürliches Verhalten gibt. Alle körperlichen Aktivitäten (Essen, Waschen, Gehen, Ruhen, Sex) sind von sozial Vermitteltem beeinflusst.¹⁹³ In Anschluss an Mauss sagt Douglas, dass der menschliche Körper als „Abbild der Gesellschaft“ aufgefasst wird; sodass es keinerlei natürliche Betrachtung, also eine Wahrnehmung befreit von der sozialen Dimension, auf den Körper geben

¹⁸⁶ A. a. O., S. 38.

¹⁸⁷ Vgl. a. a. O., S. 39.

¹⁸⁸ A. a. O., S. 123.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

¹⁹¹ Vgl. ebd.

¹⁹² A. a. O., S. 99.

¹⁹³ Vgl. ebd.

kann.¹⁹⁴ Körperkontrolle ist somit Ausdruck von sozialer Kontrolle.¹⁹⁵ Diese Aussage lässt sich in Bezug auf Körperöffnungen wie den Mund und den After verdeutlichen. Der Mund, als Eintrittspforte für Nahrung, ist eng mit sozialer Interaktion und Austausch verknüpft. Essen ist in vielen Kulturen ein soziales Ereignis: Man teilt Mahlzeiten, führt Gespräche, stärkt durch gemeinsames Essen die sozialen Bindungen. Der soziale Charakter des Essens zeigt den Kontrollmechanismus auf, der über die Regeln des Essens ausgeübt wird – was gegessen wird, wann und mit wem. Hier wird soziale Kontrolle also durch die Normen und Konventionen der Esskultur ausgeübt. Zusätzlich zur sozialen Kontrolle wird auch eine sexuelle Kontrolle ausgeübt – Essen bedeutet Sinnlichkeit; durch das Schleckern und Saugen im Mundraum, sowie mit der Zunge. Ausdrücke wie „Food Porn“ machen deutlich, wie eng sexuelle Lust und Nahrungsaufnahme miteinander verwoben sind. Eingeordnet in dieses Konglomerat ist auch das Werk *Les Dîners de Gala* von Salvador Dalí, ein Kochbuch, welches das Essen, die Sinnlichkeit und den Exzess huldigt – was sowohl in den Rezepten als auch in den erotisch anmutenden Illustrationen deutlich wird.¹⁹⁶

Der After hingegen, und das damit verbundene Defäkieren, wird strikt vom öffentlichen und sozialen Raum getrennt. Körperfunktionen wie das Verdauen und Ausscheiden sind tabuisiert und finden in privaten, abgeschotteten Bereichen statt, werden gar versteckt. Der Akt des Defäzierens wird von der sozialen Sphäre ausgeschlossen, weil er als potenziell entwürdigend oder unangemessen angesehen wird. Allerdings gibt es auch Räume, in denen gegen diese strikte Trennung bewusst vorgegangen wird. Innerhalb der gesellschaftlichen Mikro- bzw. Mesoebene, wie in Familien oder Wohngemeinschaften, kann es vorkommen, dass die Türe beim Toilettengang offengelassen wird. In engeren sozialen Kreisen sind gewisse Tabus rund um den Körper und seine Funktionen gelockert, was die Flexibilität und Abhängigkeit vom Kontext der Körperkontrolle sichtbar werden lässt. Ein Beispiel für diese Dynamik sind etwa Kommunen, in denen gezielt versucht wird, die gesellschaftlichen Normen und Tabus zu durchbrechen, um Freiheit und Gleichheit zu fördern. Das Entfernen von WC-Türen in solchen Kontexten sind bewusste Entscheidungen, mit denen versucht wird, die sozialen Regeln zu dekonstruieren, die bestimmte Körperfunktionen in den privaten Bereich verbannt haben. Douglas verdeutlicht jedenfalls, dass gesellschaftliche Normen, die den Umgang mit dem Körper regulieren, Machtverhältnisse widerspiegeln und stärken.

¹⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 106.

¹⁹⁵ Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Vgl. Dalí, *Les Dîners de Gala*.

Wie bereits angesprochen, sind Rituale nach Douglas notwendige Medien der Kommunikation. Und wie ebenso schon besprochen, stellt sie drei Phasen der Ritual-Abwendung heraus – die Ablehnung der äußerlichen rituellen Form, die Verinnerlichung des religiösen Erlebens, und die Zuwendung zur Philanthropie. Ist die dritte Phase erreicht, ist es nach Douglas mit den symbolischen Formen des geistlichen Lebens hinüber. Ich möchte hier an Douglas anknüpfen und konstatieren, dass Rituale nicht nur notwendige Kommunikationsmedien sind, sondern dass menschliche Kommunikation ohne Rituale unmöglich ist, und somit menschliches Leben ohne Ritual nicht existieren kann. Das bedeutet, dass Douglas' dritte Phase, also die totale Übernahme der Philanthropie und der Verlust aller Formen von geistlichem Leben, nie eintreten wird können, denn natürliche Symbole sind auch nach Douglas non-existent; und dadurch wird menschliches Leben immer auf Rituale angewiesen sein.

3.4. Rituale und ihre stellvertretende Wirkung

Die österreichische Kulturwissenschaftlerin Brigitte Marschall schreibt in ihrem Artikel über Ansteckung und Befleckung als heiliges Reinigungsritual und bezieht sich hierbei auf das Massenphänomen der Geißlerbewegung im 14. Jahrhundert. Laienbruderschaften wanderten hierbei durch die Städte und stellten in aller Öffentlichkeit ein Reinigungsritual zur Schau. Die ersten Geißler dieser Art bildeten sich im Zuge der Pest und breiteten sich im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus rasch aus, bis Papst Clemens VI. mit einem Verbot der Umzüge deren Ende, was zumindest das massenhafte Auftreten betrifft, besiegelte.¹⁹⁷ Anhand der Geißlerbewegung lassen sich „Angstbannung, Schuldabwehr und Wiedergutmachungsrituale“¹⁹⁸ fassen; Marschall stellt die „antiklerikale Tendenz“¹⁹⁹ der ausschließlich männlichen Geißler heraus, so wurde etwa das Altarsakrament abgelehnt: „Den Geißlern wurde mehr Glauben geschenkt als den Priestern, denen man sich zusehends entzog, da sich die Geißler untereinander die Absolution erteilen konnten“.²⁰⁰ Durch die Prunksucht, die dem Klerus vorgeworfen wurde, schauten sich die Gläubigen nach Alternativen zum kapitalistisch orientierten System des Ablasshandels um.

Suchen Menschen nach dem Sinn für unheilvolle Vorkommnisse wie Krankheitswellen,

¹⁹⁷ Vgl. Marschall, „Der Schwarze Tod und die Geißler Gottes“, S. 29f.

¹⁹⁸ Vgl. a. a. O., S. 47.

¹⁹⁹ A. a. O., S. 30.

²⁰⁰ Ebd.

wenden sie sich oft an „Vermittler, die sich durch bestimmte Fähigkeiten auszeichnen“²⁰¹ – Schaman*innen, Seher*innen, Priester*innen, Traumdeutende oder die Geißler. Die Sachlage wird nach eigener Möglichkeit interpretiert und die Schuldfrage versucht zu beantworten. Schuldzuweisungen bestimmen rituelles Handeln – es muss gesühnt und zukünftiges Leid abgewendet werden.²⁰²

„Durch bestimmte Rituale werden nicht nur die Toten, sondern auch die Lebenden in eine neue Phase ihrer Existenz eingeführt. Diese ‚rites de passage‘ helfen, das mentale und soziale Gleichgewicht wiederherzustellen. Gerade in Umbruchs- und Krisenzeiten ist der Mensch besonders empfänglich für religiöse Ideen, die in einer bedrohlich gewordenen Welt ein Gefühl von Sinnhaftigkeit und Stabilität vermitteln und neue Perspektiven aufzeigen sollen“.²⁰³

Rituale wie jene der Geißelung helfen, die Katastrophen des Alltags zu bestehen, und stellen die in Bedrohung geratene soziale Ordnung wieder her – Aggressionen und Ängste werden „im Ritual absorbiert“.²⁰⁴ Kollektive Sünden werden von den Geißlern in Stellvertretung gebüßt,²⁰⁵ um den Zorn Gottes zu besänftigen.²⁰⁶ Es ergab sich eine besondere Schauwirkung der Geißelungen, nicht zuletzt durch die ausgestellten, körperlichen Verletzungen und die blutenden Wunden. Die Geißler fanden sich in veränderten Bewusstseinszuständen wieder, durch die Freisetzung körpereigener Endorphine wurde das natürliche Schmerzempfinden gehemmt und ein Zustand wie unter Drogeneinfluss erreicht:²⁰⁷

„In mystischer Ekstase gerieten die Büßer außer sich. In dieser Tendenz zur Entgrenzung lag auch die Gefährlichkeit dieser Bewegung, die als kollektives Phänomen - ganz ähnlich der zeitgleich auftretenden Tanzwut - die Massen ergriff und der Todesdrohung und dem Bußaufruf Ausdruck und Gestalt verlieh“.²⁰⁸

Marschall hält weiter fest: „Im rituellen Geschehen gehen die imaginierte Welt und die reale Welt ineinander über und verdichten sich zu einer Welt“.²⁰⁹ Die magische Kraft der Geißler wurde auf andere Körper projiziert, um hier körperliche Unversehrtheit wiederherzustellen. Der Körper wird diesem Ritual nach als offen für das (Ein-)Wirken

²⁰¹ A. a. O., S. 35.

²⁰² Vgl. ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ A. a. O., S. 36.

²⁰⁵ Vgl. ebd.

²⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 37.

²⁰⁷ Vgl. a. a. O., S. 43.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd.

magischer und religiöser Energien herausgestellt, und die starken seelischen Empfindungen wurden auch körperlich erlebt.²¹⁰ Marschall stellt die Geißler jedenfalls als Bewältigter von Tod und Leben heraus. Die Reise in andere Bewusstseins Ebenen und Mechanismen des Theatralen waren die Basis dafür, in der Alltagsrealität Wirkung zu zeigen – und konkret Krisen zu bewältigen. Als die Geißler etwa in ihr eigenes Blut getauchte Lumpen als Reliquien diskutierten, unterband die Kirche zunehmend ihr Wirken. Die Handlungsweisen der Geißler stellen jedenfalls universelle Bewältigungsmechanismen heraus; große Bevölkerungsteile unterwarfen sich dieser „Kontrolle des Kollektivs“²¹¹ und glaubten an Befreiung und Schutz durch jene Opferbereitschaft.

„Rituelle Handlungen vollziehen außergewöhnliches Geschehen, und die dabei entstehenden intensiven Gefühle sind für die soziale Wirkung entscheidend, da die Emotionen, ausgehend von den Geißlern, auf das gesamte Kollektiv übertragen werden“.²¹²

Marschall betont, wie die körperliche Dimension der Geißelung – die Verletzungen und die blutenden Wunden – als sichtbare Zeichen der Buße und der Aufopferung für die Gemeinschaft dienen. Ich möchte die Notwendigkeit des physischen Platzierens des Knies in der Einbuchtung des „Steinknies“ als eine symbolische Handlung verstehen, bei welcher der Körper eine soziale bzw. theatrale Rolle im rituellen Prozess spielt und somit an Marschall mit meinem ebenso antiklerikalen Piesendorfer Gegenstandsbeispiel anknüpfen. Die symbolische Bedeutung von Demut oder Unterwerfung durch das (Hin-)Knien wird im nächsten Kapitel dieser Arbeit noch eine wichtige Bedeutung haben, sei aber in dem vorliegenden Kontext bereits angesprochen. Denn am „Steinknie“ in Piesendorf und auch in jener rituellen Selbstgeißelung, die Marschall anspricht, lässt sich eine körperlich erfahrbare, rituelle Hingabe und Verbindung zu einer größeren Ordnung, die Dynamik der Masse und der Gemeinschaft, bzw. auch dem Gesellschaftskörper nach Mary Douglas wenn man so will, ablesen.

Ein zentraler Punkt der Geißler ist die Auflösung der Grenze zwischen der imaginären und der realen Welt im rituellen Geschehen. Marschall beschreibt, wie durch die Rituale der Geißler die Vorstellungskraft der Gläubigen angeregt und in die Realität projiziert wurde – zum Beispiel durch die Verwendung ihres eigenen Blutes als Reliquie. Auch das

²¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 45.

²¹¹ A. a. O., S. 47.

²¹² A. a. O., S. 44.

„Steinknie“ symbolisiert eine „verdichtete Welt“, in der die physische Interaktion mit einem spezifischen Ort (das Platzieren des Knies in der Einbuchtung) eine imaginierte oder spirituelle Verbindung schafft. Hier wird also die real-greifbare und die mythisch-verborgene Bedeutung des Ortes durch das Ritual miteinander verschränkt. Marshall beschreibt, wie die Geißler durch ihre Handlungen nicht nur individuell Buße taten, sondern durch die rituelle Praxis das Kollektiv stärkten und Ängste absorbierten. Auch das „Steinknie“-Ritual erfüllt eine ähnliche soziale Funktion, indem es den Teilnehmenden eine Möglichkeit bietet, sich symbolisch mit ihrer Gemeinschaft und ihrer Geschichte zu verbinden. Rituale wie jenes am „Steinknie“ sind maßgeblich daran beteiligt, soziale Ordnung ständig neu zu verhandeln, zu sichern und prozedural hervorzubringen.

Grundsätzlich möchte ich an dieser Stelle noch anmerken, dass sich die katholische Kirche im Laufe ihrer Geschichte kontinuierlich selbst legitimieren und ihre Macht sichern musste und muss, da sie als Institution sowohl mit internen als auch externen Herausforderungen konfrontiert wurde. Das in diesem Kapitel angesprochene Vorgehen der katholischen Kirche, wie das Drohen mit der Exkommunikation bei Verbreitung von gefälschten Reliquien (wie dem Schweiß Tuch der heiligen Veronika), die Ablehnung des magischen Verständnisses von religiösen Praktiken wie der Freitagsabstinenz der „Sumpf-Ir*innen“ und die Zurückweisung von Heilsversprechen der Geißlerbewegung bieten Einblicke in die Strategien der Kirche, ihre Autorität zu bewahren und ihren Einfluss auf die Gläubigen zu sichern. Reliquien haben für Gläubigen eine immense spirituelle Bedeutung, und Fälschungen bedrohen diese Glaubwürdigkeit. Indem die Kirche die „Originalität“ der Reliquien sichert und Fälschungen verbietet, bewahrt sie ihre Rolle als Vermittlerin der „wahren Lehren“. Die Ablehnung eines „magischen“ Verständnisses der Freitagsabstinenz, wie bei den Irishmen in England, zeigt den schmalen Grat auf, den die Kirche bei der Regelung von Ritualen und religiösen Pflichten wahren muss. Obwohl die Freitagsabstinenz als Symbol der Buße und Disziplin relevant ist, ging es der Kirche darum, zu verhindern, dass diese Praxis in einen ihrer Vorstellung nach „magischen Aberglauben“ umschlug, wobei die Form wichtiger als die spirituelle Bedeutung wäre. Die Geißlerbewegung, bei der Menschen sich kollektiv selbst geißelten, um Sünden zu büßen und die Pest abzuwenden, stellte eine Bedrohung für die Autorität der Kirche dar – weil sie das Heil in die Hände des Einzelnen legte, ohne die sakramentale Ordnung und Hierarchie der Kirche miteinzubeziehen. Diese Bewegung versprach eine

unmittelbare spirituelle Erlösung außerhalb des kirchlich geregelten Rahmens, was die Monopolstellung der Kirche als Vermittlerin des Heilsweges in Frage stellte. Interessant ist jedenfalls in diesem Kontext, dass das Ritual am Piesendorfer „Steinknie“ neben den traditionellen, katholischen Lehren bis heute koexistieren konnte. Denn dem Katholizismus kommt in Piesendorf, wie in vielen Gemeinden dieser Größe im Salzburger Land, keine geringe Bedeutung zu. Vielleicht ist es die Begrenztheit des Rituals auf die im Umfeld lebenden Menschen und die damit verbundene geringe Anzahl an Wissenden und Partizipierenden, die einen Aufschrei, ein Unterbinden oder ein bloßes Verurteilen von Seiten der katholischen Kirche in Bezug auf das „Steinknie“ abgewandt hat. Vielleicht liegt es aber auch vielmehr daran, dass die Pfarrer der Gemeinde einmal die Piesendorfer Volksschule besucht haben, und sich im Zuge der Ausflüge selbst in frühen Jahren schon in den Stein der Klamm knieten.

Des Weiteren möchte ich grundsätzlich festhalten, dass es mir in der vorliegenden Arbeit wichtig ist, scheinbar irrationale, mystische Praktiken ernst zu nehmen; wie bereits angesprochen, plädiere ich unter anderem darauf, dass menschliches Leben ohne Rituale unmöglich ist. Denn Rituale sind weit mehr als veraltete, kulturelle Artefakte; sie tragen Wahrheit und Erkenntnis in sich. Im anschließenden Kapitel werde ich in einem zweiten Themenkomplex versuchen, das „Steinknie“ noch weiter zu erfassen – als einen Ort der Geschichtserinnerung und Geschichtsvergessenheit. Teile der Theorien von Walter Benjamin werden dieses nun anschließende Kapitel maßgeblich tragen, und die folgenden an Gershom Scholem gerichteten Worte scheinen mir passend, dieses Kapitel zu beenden: „Eine Philosophie, die nicht die Möglichkeit einer Weissagung aus dem Kaffeesatz einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein“.²¹³ Denn solche Wahrsagung müsse aus dem Zusammenhang der Dinge als möglich anerkannt werden,²¹⁴ gleich einer Dialektik von Mystik und Rationalität.

²¹³ Scholem, *Walter Benjamin*, S. 77.

²¹⁴ Vgl. ebd.

„Wie sich die Zeit verzweigt,
das weiß die Welt nicht mehr.
Wo sie den Sommer geigt,
vereist ein Meer.

Woraus die Herzen sind,
weiß die Vergessenheit.
In Truhe, Schrein und Spind
wächst wahr die Zeit.

Sie wirkt ein schönes Wort
von großer Kummernis.
An dem und jenem Ort
ists dir gewiß.“

-Paul Celan, *Die Gedichte*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 63.

4. Geschichtserinnerung und Geschichts(um)schreibung des Piesendorfer „Steinknies“

Paul Celans Werk ist stark von der Auseinandersetzung mit Geschichte, insbesondere jener der Shoah, beeinflusst. In Celans Lyrik wird die Schwierigkeit, historische Ereignisse zu erinnern und zu verarbeiten, sowie die Rolle der Sprache und Dichtung in diesem Prozess, verhandelt. Er setzte sich mit dem Werk des Kulturphilosophen Walter Benjamin auseinander und widmete ihm ein Gedicht: „Port Bou – deutsch?“. Beide Männer stammten aus jüdischen Familien, teilten die Erfahrung des Holocaust als Juden und begingen – so wird bei Benjamin jedoch nur vermutet – Selbstmord.²¹⁵ Benjamin pflegte eine langjährige Freundschaft mit dem Religionshistoriker Gershom Scholem (geboren als Gerhard Scholem), dieser erkannte in seinem Briefwechsel mit Benjamin dessen „wachsende Bereitschaft“, sich das Leben zu nehmen. Er sah etwa die „drei großen Liebesereignisse“ (Dora Kellner, Julia Cohn, Asja Lācis) seines Lebens als abgeschlossen an.²¹⁶ Scholem schreibt in der Niederschrift seiner Freundschaft mit Benjamin:

²¹⁵ Vgl. Dimian-Herghelighiu, „Paul Celan und Walter Benjamin“, S. 187f.

²¹⁶ Vgl. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 223.

„Nach allem hier Erzählten ist evident, daß Walter öfters mit der Möglichkeit seines Freitodes gerechnet und ihn vorbereitet hat. Er war überzeugt, daß ein weiterer Weltkrieg einen Gaskrieg bedeuten und damit das Ende aller Zivilisation bringen würde. So war, was dann schließlich nach dem Überschreiten der spanischen Grenze geschah, keine überraschende Kurzsclußhandlung, sondern in ihm vorbereitet“.²¹⁷

Anzumerken ist hier jedoch, dass Walter Benjamins Selbstmord seit wenigen Jahrzehnten als nicht mehr allzu gesichert gilt. Der Dokumentarfilm *Who killed Walter Benjamin* (2005) des argentinischen Regisseurs David Mauas hinterfragt den vermeintlichen Selbstmord Benjamins und problematisiert in seiner Erzählstruktur den historisch-konstruierten Diskurs, befindet sich also im Sinne der Theorie Benjamins selbst.²¹⁸ Das Buch *Hommage an Walter Benjamin*, herausgegeben von Ingrid und Konrad Scheurmann, widmet sich dem Werk des israelischen Künstlers Dani Karavan und seinem Denkmal „Passagen“, das in Portbou als Gedenkort für Benjamin errichtet wurde.²¹⁹

Paul Celan und Walter Benjamin fanden sich in einem Zeitalter des abstrakten Denkens wieder und beschäftigten sich mit der „technologischen Visualität“.²²⁰ Benjamin richtet seinen kritischen Blick auf die Idee eines historischen Fortschritts, um den historischen Materialismus der marxistischen Perspektive zu zerstören, der durch eine historistische Geschichtsschreibung verstärkt wird. Indem er die kontinuierliche Bewegung des historischen Fortschritts ent-naturalisiert, kann er ihm den „Atem entreißen“, der sein Leben fortsetzt, und ihn dem Prozess der weltlichen Zersetzung unterwerfen. Um die Vergangenheit zu erlösen, müssen die marxistischen Grundbegriffe Fortschritt, Klassenkampf und klassenlose Gesellschaft aus der theoretischen Struktur befreit werden, in der sie verankert waren, und den „destruktiven Energien“ des gegenwärtigen historischen Materialismus zurückgeführt werden.²²¹ Christa R. Greffrath stellt drei zentrale Punkte bezüglich Benjamins Kritik der Sozialdemokratie gegenüber heraus: „Das fetischistische Verhältnis zur Technik, die evolutionistische Geschichtsauffassung als Grundlage des Fortschrittsoptimismus, und die zur Bildungsveranstaltung verkommene politische Arbeit mit den Massen“.²²² Benjamin verweist auf eine Fehlerhaftigkeit in der Theorie der Sozialdemokratie: Die Verbesserung der Produktivkräfte wird mit der Verbesserung gesellschaftlicher Umstände, unter denen

²¹⁷ A. a. O., S. 279.

²¹⁸ Vgl. „Wer tötete Walter Benjamin“, 04.11.2024.

²¹⁹ Vgl. Scheurmann, Ingrid/Konrad Scheurmann (Hg.), *Dani Karavan. Hommage an Walter Benjamin*.

²²⁰ Vgl. Dimian-Herghelighiu, „Paul Celan und Walter Benjamin“, S. 187f.

²²¹ Vgl. Hayes, „The Historico-poetic Materialism of Benjamin and Celan“, S. 136.

²²² Greffrath, „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, S. 196.

produziert wird, gleichgesetzt. Technischer Fortschritt war für die Sozialdemokratie Garantie für den allgemeinen Fortschritt der Menschheit. Nach Benjamin ist Technik jedoch nicht nur Naturwissenschaft, sondern auch Geschichte; nicht Naturbeherrschung, sondern die Beherrschung des Verhältnisses von Natur und Menschheit.²²³ Eine Gefahr ergebe sich daraus, dass

„[...] die Sozialdemokratie, auf stetige Entwicklung der Produktivkräfte hoffend und von der Vorstellung getragen, die Ausbeutung des Proletariats könne mit steigender technischer Perfektion in die Ausbeutung der Natur verwandelt werden, für die realen gesellschaftlichen Kraftverhältnisse blind wird“.²²⁴

Die Befreiung der Proletarier*innen ihrer selbst ist für die Sozialdemokratie zu einem notwendigen Output von fortschreitender Geschichte geworden.²²⁵

Celan erweist sich nach Shannon Hayes als „Dichter Benjamins“ – als jemand, der versucht, Erfahrung zu erzeugen, indem er das „Jetzt“ mit Aufmerksamkeit nachzeichnet. Celans Poetik zielt darauf ab, das Gedächtnis der Anonymen zu erlösen.²²⁶

Benjamins geschichtsbezogene Theorieaspekte, welche für dieses Kapitel und die vorliegende Arbeit notwendig und produktiv sind, um das Piesendorfer „Steinknie“ fassen zu können, sollen im Folgenden genauer besprochen werden. Zunächst wird Idee, Vorgehen, Vorstellung und Konzeption linearer Geschichtsschreibung nach dem Kulturtheoretiker Arjun Appadurai in Frage gestellt und Walter Benjamins Engel der Geschichte erläutert, sowie die damit verbundene Ansicht auf Geschichtsschreibung und -erinnerung. Weitergehend wird der „Tigersprung der Geschichte“ nach Benjamin zum Thema gemacht und Alexander Kluges Film *Die Patriotin* als mögliche künstlerische Umsetzung eines eben solchen diskutiert. Weiterführend wird Benjamins aufgeschobene Theorie des Vergessens anhand Ludwig Tiecks Kunstmärchens „Der blonde Eckbert“ aufgeschlüsselt und im Anschluss an die Wissenschaftlerin Birgit R. Erdle ein drittes, für die Argumentation dieser Arbeit notwendiges, Paradigma des Vergessens und weiterführend des Erinnerns formuliert. Im darauffolgenden Unterkapitel wird Geschichtsschreibung nach dem französischen Historiker Michel de Certeau diskutiert und gemeinsam mit Aspekten aus Benjamins Theorie auf die „Zauberer-Jackl-Prozeße“ angewandt; diese Verfolgungswelle wird als prägend für die Piesendorfer Bevölkerung

²²³ Vgl. a. a. O., S. 197.

²²⁴ A. a. O., S. 198.

²²⁵ Vgl. a. a. O., S. 200.

²²⁶ Vgl. Hayes, „The Historico-poetic Materialism of Benjamin and Celan“, S. 136.

und deren Vorstellungen von „Hexen“ herausgestellt. Zum Schluss dieses Kapitels plädiere ich für eine Umdeutung des Kniefalls am Piesendorfer „Steinknie“ und versuche mich somit selbst an einem Tigersprung.

4.1. Der Engel der Geschichte

Der indische Anthropologe und Kulturtheoretiker Arjun Appadurai kritisiert die traditionelle, lineare Geschichtsschreibung, die auf Chronologie und Kausalität basiert. Er argumentiert, dass diese Perspektive oft zu einer vereinfachten und reduktionistischen Darstellung historischer Prozesse führt, welche die Komplexität und Vielschichtigkeit kultureller Entwicklungen nicht gänzlich erfasst. Für Anthropolog*innen sind Mythos, Ritual und Symbol nicht länger historische Nebensächlichkeiten oder dekorative Elemente – sie werden zu lebenswichtigen Hinweisen, die mit den Themen, die als der eigentliche Stoff der Geschichte gelten, verwoben sind und diese offenlegen. Appadurai plädiert, dass kulturelle Prozesse nicht immer linear verlaufen und somit nicht durch einfache, kausale Ketten erklärt werden können.²²⁷ Er schlägt vor, dass wir kulturelle Veränderungen und historische Entwicklungen als komplexe, nicht-lineare Prozesse betrachten sollten, die von vielfältigen Faktoren beeinflusst werden:

„Historians’ perceptions of change are equally illuminating; change ceases to be a shift from one steady state to another and becomes instead a continuous process to which all systems are subject. And once change over time is accepted as a given, diachronic analysis based on chronology and causation has to be incorporated into the model-building scheme“.²²⁸

Den Weg fort von linearer Geschichtsauffassung machte auch der französische Historiker Marc Bloch, der ebenso wie Benjamin in Zuge des Zweiten Weltkrieges sein Leben verlor. Bloch wurde von den Nazis ermordet und ist Begründer der Annales-Schule, einer neuen Praxis der Geschichtswissenschaft (Nouvelle Histoire) im Frankreich des 20. Jahrhunderts. Sein Misstrauen gegenüber französischer Geschichtsschreibung ist sowohl in seinen Publikationen, als auch in der von ihm mitbegründeten Zeitschrift (die geisteswissenschaftliche Zeitschrift Annales) bemerkbar. Hier wird ein Stil repräsentiert, der einen Typus von Geschichtswissenschaft vertritt, der deutschen Historikern, und nicht

²²⁷ Vgl. Appadurai, *The Social Life of Things*, S. 2ff.

²²⁸ A. a. O., S.2.

nur den traditionellen Politik- und Ereignishistorikern, weitgehend fremd war.²²⁹ Bloch beschäftigte sich intensiv mit der Verbreitung von Falschinformationen. Im Mittelpunkt stehen dabei für ihn das Hören, Sehen und Verarbeiten von Informationen. Auch die Speicherung im Gedächtnis sowie deren Weitergabe und Verbalisierung spielen eine zentrale Rolle – all dies sieht Bloch als den Ausdruck einer Rückkehr in die Vergangenheit. Um jene Prozesse zu hinterfragen, nimmt er seinen Fronteinsatz im Ersten Weltkrieg als Ausgangspunkt und untersucht dabei, wie Erkenntnisse gewonnen werden und welche Rolle Zeugnisse und Berichte spielen. In einer kritischen Selbstanalyse überprüft er seine Wahrnehmung und Erinnerungen. Dabei sucht er gezielt nach möglichen Fehlerquellen und Verzerrungen.

Bloch lehnte jede Form von engagierter Geschichtsschreibung (diese vertritt politische, wirtschaftliche oder soziale Interessen) ab. Die Geschichtsschreibung dürfe keine Werturteile abgeben, obwohl dies fast unmöglich ist – denn bereits die Wahl eines Forschungsgegenstandes stellt ein Werturteil dar. Blochs Weg aus diesem methodologischen Dilemma heraus ist die „totale Geschichte“. Das Suchen nach den Möglichkeiten und Existenzbedingungen jener totalen Geschichte prägen Blochs historische Arbeit.²³⁰

„Sein großes historiographisches Ziel ist eine Wissenschaft der Geschichte, die versucht die Vergangenheit als historische Einheit zu beschreiben. So misstraut Bloch jeder Form von bewusster Grenzziehung zwischen historischen Phänomenen, die er immer als künstlich im Sinne eines zwangsläufig ungenügenden wissenschaftlichen Hilfsmittels empfand. Bloch versteht solche Grenzen immer auch als Grenzen des Denkens, denen er als Wissenschaftsidealist entgegenzuarbeiten versucht. Für ihn ist jede Art von Grenze zwangsläufig zu eng gezogen.“²³¹

Neben Appadurai und Bloch spricht sich insbesondere Walter Benjamin – vielfach aufgegriffen und diskutiert – für diese Art der Geschichtsschreibung und -erinnerung aus. Der Faschismus hatte in Europa bereits gesiegt, als Benjamin im Jahr 1940 „Über den Begriff der Geschichte“ verfasste.²³² Dieser Text vereint 18 Thesen, welche in Teilen zentral für die vorliegende Arbeit sind. Benjamin beschreibt den „Engel der Geschichte“ in seiner neunten These und referiert dabei unter anderem auf ein Aquarell-Gemälde des Schweizer Künstlers Paul Klee mit dem Titel „Angelus Novus“ (1920), das er selbst

²²⁹ Vgl. Schöttler, „Die deutsche Geschichtswissenschaft und Marc Bloch“, S. 164.

²³⁰ Vgl. Barth, „Der große Inspirator“, o. S.

²³¹ Ebd.

²³² Vgl. Mensching, „Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen“, S. 170.

erwarb. 1921 für 1000 Mark (14 Dollar) gekauft,²³³ besaß Benjamin das Bild fast ununterbrochen bis zu seinem Tod. Gershom Scholem verwahrte es nach dem Kauf, er deutete die Figur als einen Engel der Kabbala.²³⁴



Abbildung 4: Angelus Novus (1920) von Paul Klee. Copyright Israel Museum in Jerusalem.

Die neunte These lautet:

„Ein Engel ist diese Darstellung. Er sieht aus, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, woran er festen Rückhalt gefunden hatte. Seine Augen stehen weit auf, der Mund ist aufgetan, und die Flügel sind ausgebreitet. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“²³⁵

²³³ Vgl. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 128.

²³⁴ Vgl. Von Haselberg, „Benjamins Engel“, S. 338.

²³⁵ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697f.

Benjamin nutzt dieses Denkbild, um einen anderen Blick auf die Geschichtsbetrachtung zu werfen. Der Engel, der auf die Vergangenheit schaut, sieht nicht nur Fortschritt und Entwicklung, sondern vielmehr eine Kette von Katastrophen und Trümmern. Der Sturm, der ihn in die Zukunft treibt, repräsentiert dabei den unaufhaltsamen Lauf der Geschichte, der nicht immer notwendigerweise zu positiven Entwicklungen führt. Diese Darstellung steht im Kontrast zur linearen Vorstellung von Geschichte/Zeit sowie der daraus erst erwachsenden Idee eines historischen Fortschritts und betont die Notwendigkeit, die Vergangenheit in ihrer Vielschichtigkeit und Komplexität zu verstehen. Der Geschichtsschreiber des Historismus fühlt sich nämlich in die Sieger*innen hinein.²³⁶ Benjamin verwendet den Ausdruck „Tigersprung“ in seinen geschichtsphilosophischen Thesen als Metapher für eine revolutionäre Veränderung oder einen radikalen Bruch in der Geschichte.²³⁷ Der „Tigersprung“ repräsentiert dabei den revolutionären Moment oder die plötzliche, transformative Veränderung in der Geschichte. Es ist ein Bild für den Bruch mit der Vergangenheit, der durch einen Sturm oder eine Katastrophe symbolisiert wird. Benjamin argumentiert, dass die lineare Vorstellung von Fortschritt und Entwicklung irreführend ist und dass die wirkliche Dynamik der Geschichte in diesen Tigersprüngen, diesen radikalen Veränderungen, liegt. Die Metapher dessen, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“²³⁸ verdeutlicht Benjamins Ziel, die Oberfläche zu durchbrechen und alternative Perspektiven auf die Geschichte zu ermöglichen. Es geht darum, die verborgenen, oft vergessenen oder unterdrückten Elemente des Vergangenen hervorzubringen, um ein tieferes Verständnis für die Komplexität und Vielschichtigkeit historischer Prozesse zu gewinnen. Die Gegenwart muss sich im Vergangenen erkennen, der Tigersprung bringt Vergangenheit und Gegenwart für kurze Zeit in ein anderes Verhältnis und sprengt das Vergangene aus dem historischen Kontinuum hinaus.

4.1.1. Tiger-Sprung-Gelenk: Alexander Kluges Film *Die Patriotin*

Ich schlage vor, Alexander Kluges Film *Die Patriotin* aus dem Jahr 1979 als eine praktische Umsetzung des Tigersprungs im Sinne Benjamins zu verstehen. Kluges Film entfaltet eine komplexe, fragmentarische Erzählstruktur, welche eine lineare Geschichtsdarstellung herausfordert. Im Zentrum des Geschehens steht Gabi Teichert,

²³⁶ Vgl. a. a. O., S. 696.

²³⁷ Vgl. a. a. O., S. 701.

²³⁸ A. a. O., S. 697.

eine Geschichtslehrerin, die unzufrieden mit dem traditionellen Lehrmaterial ist und sich auf die Suche nach einer neuen Perspektive auf die deutsche Geschichte begibt. Die Handlung wird von kurzen Anekdoten und Episoden durchzogen, die scheinbar disparate Elemente miteinander verbinden.²³⁹ Diese Montagestrukturen laden dazu ein, den Film im Kontext von Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen und Georges Didi-Hubermans Bildtheorie zu betrachten. *Die Patriotin* scheint die Idee des „Engels der Geschichte“ aufzugreifen, indem der Film die Geschichte nicht als kontinuierlichen Fortschritt, sondern als eine Kette von Katastrophen und Trümmern verhandelt. Gabi Teichert's Suche nach einer neuen Geschichtsperspektive und die kurzen Anekdoten, die den Film durchziehen, können als Versuche interpretiert werden, den Blick – um mit Benjamin zu sprechen – „gegen den Strich zu bürsten“²⁴⁰ und alternative Narrative zu schaffen. Die Montage als kreative Praxis, die über die Zusammenstellung von Bildern hinausgeht, findet ebenso in Didi-Hubermans Bildtheorie ihre Entsprechung.²⁴¹ Er erforscht, wie die Wechselwirkungen zwischen montierten Bildern neue Bedeutungen erzeugen können.²⁴² Kluge verwendet die Montage, um verschiedene Geschichtelemente miteinander zu verknüpfen und so eine komplexe Erzählstruktur zu schaffen. Die verschiedenen Episoden und Anekdoten werden zu Bausteinen, die gemeinsam ein differenziertes Bild der Geschichte ergeben. Mein Kollege Maximilian Holetschek widmet sich diesem Thema eingehend in seinem gesondert erschienenen zweiten Teil dieser gemeinsamen Masterarbeit.

In Bezug auf Benjamins Konzept des Tigersprungs möchte ich argumentieren, dass *Die Patriotin* einen solchen Tigersprung darstellt. Der Film bricht mit Erzählkonventionen und schafft eine neue, nicht-lineare Perspektive auf die Geschichte. Die Montage ermöglicht es, Brüche und Diskontinuitäten in der Geschichte zu betonen, anstatt einer simplifizierten Fortschrittserzählung zu folgen.

Doch nicht nur in der Montage kann dies begründet werden: Das Knie eines im zweiten Weltkrieg gefallenen Soldaten fungiert im Film als Erzähler und bezeichnet sich selbst als Geschichtswissenschaftler*in, was als Symbol für den Blickwinkel der Geschichte selbst interpretiert werden kann. Das Knie als unsichtbare*r Historiker*in, der*die zwischen den Zeiten steht, verleiht dem Film eine zusätzliche Metaebene, es kann metaphorisch auch als Repräsentation der Toten der Geschichte betrachtet werden, die in

²³⁹ Vgl. *Die Patriotin*, R.: Alexander Kluge, DE 1979.

²⁴⁰ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

²⁴¹ Vgl. Didi-Huberman, *Vor einem Bild*.

²⁴² Vgl. Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder*.

der Montagestruktur des Films zum Sprechen kommen.²⁴³ Gemäß Walter Benjamins Konzept des „Engels der Geschichte“ steht das Knie als Erzähler zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Es fungiert als ein Medium, das die Trümmer der Geschichte betrachtet und die Möglichkeit bietet, vergangene Ereignisse zu artikulieren. Das Knie kann also als Stimme der Toten interpretiert werden, die ihre Perspektive auf die Ereignisse mitteilen. Dadurch, dass in der Montagestruktur des Films verschiedene Episoden und Anekdoten miteinander verknüpft werden, fungiert das Knie als eine Art Bindeglied zwischen den verschiedenen Elementen, verleiht den Toten eine Stimme und ermöglicht es, ihre Geschichte zu erzählen. Auch aus medizinischer Sicht ist das Knie als Sprung-Gelenk ein verbindendes Körperelement. Diese Deutung hebt die Rolle des Knie-Erzählers als einen Vermittler zwischen den verschiedenen Zeitebenen und Geschichten hervor, wodurch die Vergangenheit in der Gegenwart lebendig wird. Das Knie als Symbol für die Toten der Geschichte, die durch die Montagestruktur des Films sprechen, betont die Vielschichtigkeit und Komplexität der historischen Erzählung. Es bringt die Perspektiven derjenigen zur Sprache, die oft übersehen oder vergessen werden, und verleiht dem Film eine zusätzliche Dimension der Geschichtsbetrachtung. In der Schlusszene, in der Gabi Teichert zu Sylvester 365 neue Tage vor sich sieht, wird die Idee des Tigersprungs erneut aufgegriffen. Die Möglichkeit, das Lehrmaterial zu verbessern, wird als fortwährende Chance betrachtet, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“²⁴⁴ und alternative Perspektiven zu schaffen, welche den Toten der Geschichte zu einem Sprachrohr verhelfen. Kluge spricht hier – wenn man so will – uns alle an, man könnte den Schluss des Films als Aufruf sehen, einen Tigersprung im Sinne Benjamins zu wagen. Denn, um mit Nietzsche zu sprechen, brauchen wir „Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht“.²⁴⁵

Der deutsche Germanist Gerhard Kaiser beschreibt die methodische Herangehensweise Benjamins; eine von ihm geforderte Entzifferung, welche Gegenstände als Monade fasst.²⁴⁶

„Das Einzelne steht nicht im objektiv notwendigen kontinuierlichen Übergang zum zeitlich folgenden Anderen und repräsentiert doch in sich die Totalität. In der Erkenntnis dieses Verhältnisses, die mikrologisch am Einzelnen zu vollziehen ist, besteht die

²⁴³ Vgl. *Die Patriotin*, R.: Alexander Kluge, DE 1979.

²⁴⁴ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

²⁴⁵ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, S. 3.

²⁴⁶ Vgl. Kaiser, „Walter Benjamins ‚Geschichtsphilosophische Thesen‘“, S. 43.

Sprengung der schicksalhaften Reihe der Erscheinungen. Universalgeschichte als Konstruktion ist das Resultat“.²⁴⁷

Benjamin beschreibt nach Kaiser die Monade in Bezug auf seine Auffassung von Geschichte als etwas, das in einem bestimmten Moment eingefangen wird – ein Moment, der eine besondere Bedeutung oder Wahrheit enthält. Diese Wahrheit ist nicht zeitlos und universell, sondern zeigt sich nur in einer bestimmten, kritischen Konstellation von Ereignissen. Die Monade ist also für Benjamin ein historischer Moment, der in sich das Potenzial trägt, eine tiefere Erkenntnis über das Ganze der Geschichte zu vermitteln. Sie meint ein historisches Bild, welches die Gesamtheit der Geschichte in sich trägt, jedoch nur in einem bestimmten, entscheidenden Moment sichtbar wird. Es ist ein Ausdruck für die Idee, dass in jedem Moment der Geschichte die Möglichkeit einer radikalen Erkenntnis oder Veränderung liegt, die jedoch nur unter bestimmten Bedingungen sichtbar und wirksam wird.²⁴⁸

Nach Kaiser muss für Benjamin „Erkenntnis [...] Betroffenheit sein und Entscheidung zum Zugriff“.²⁴⁹ Historische Erkenntnis und Möglichkeiten der Erinnerung verstehe ich hier mit Benjamin und mache dies für die vorliegende Arbeit produktiv. Dieser theoretische Zugriff ermöglicht es mir, das Piesendorfer „Steinknie“ als einen Ort der Geschichtserinnerung mit dem Potenzial einer Geschichtsumdeutung zu konzeptualisieren. Im Folgenden zeige ich dies anhand eines Märchens, welches bereits in Kombination mit Walter Benjamin vielfach diskutiert wurde.

4.2. Benjamins aufgeschobene Theorie des Vergessens

Birgit R. Erdle stellt sich in „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“ die Frage, in welcher Art Ludwig Tiecks Kunstmärchen vom „Blonden Eckbert“ entsprechend der Formulierung Benjamins in einem Brief an Adorno als Darstellung des „locus classicus“ einer Theorie des Vergessens gelten kann.²⁵⁰ Zunächst ist eine Beschreibung des Inhaltes des Kunstmärchens sinnvoll, denn dies ermöglicht es

²⁴⁷ Mensching, „Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen“, S. 176.

²⁴⁸ Vgl. Kaiser, „Walter Benjamins ‚Geschichtsphilosophische Thesen‘“, S. 43f.

²⁴⁹ A. a. O., S. 49.

²⁵⁰ Vgl. Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 219.

später, auf die aufgeschobene Theorie des Vergessens nach Walter Benjamin einzugehen und so für die Argumentation dieser Arbeit fruchtbar zu machen.

Die Handlung vom „Blonden Eckbert“ beginnt in einem abgelegenen Schloss, in welchem der Ritter Eckbert und seine Frau Bertha in einer einsamen, jedoch harmonischen Existenz leben. Eckberts bester Freund, Walther, besucht das Schloss häufig, eines Abends sitzen die beiden zusammen und Eckbert bittet seine Frau Bertha, ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Trotz einiger Zögerlichkeiten beginnt Bertha schließlich zu erzählen. Sie berichtet, dass sie als Kind in ärmlichen Verhältnissen aufwuchs. Ihre Eltern behandelten sie lieblos, vernachlässigten sie und gaben ihr das Gefühl, unnützlich zu sein. So beschloss sie eines Tages, von zu Hause wegzulaufen. Sie wanderte ziellos durch die Wälder, bis sie völlig erschöpft auf eine sonderbare, aber freundliche alte Frau stieß, die sie in ihrer Hütte aufnahm und pflegte. Die Frau lebte mit einem kleinen Hund, dessen Namen Bertha vergessen hatte, und einem sprechenden Vogel, der immer wieder dasselbe Lied sang und jeden Tag ein Ei legte, in dem sich eine wertvolle Perle befand:

„Waldeinsamkeit,
Die mich freut,
So morgen wie heut
In ewger Zeit,
O wie mich freut
Waldeinsamkeit“.²⁵¹

Bertha lebte glücklich bei der alten Frau, lernte zu spinnen und zu weben und wurde allmählich erwachsen. Die alte Frau zeigte sich zufrieden mit ihr, und warnte sie doch:

„Du bist brav, mein Kind! sagte sie einst zu mir mit einem schnarrenden Tone; wenn du so fort fährst, wird es dir auch immer gut gehn: aber nie gedeiht es, wenn man von der rechten Bahn abweicht, die Strafe folgt nach, wenn auch noch so spät“.²⁵²

Die Sehnsucht nach Freiheit und Abenteuer wuchs in Bertha zunehmend, und sie beschloss schließlich, die alte Frau zu verlassen. Als sich die Gelegenheit bot, band sie den Hund in der Hütte an, nahm den Vogel und einige Perlen zu sich und verließ jenen Ort, an dem sie die letzten Jahre mit der alten Frau verbracht hatte. Auf ihrer Flucht durch den Wald erlebte sie zahlreiche Schwierigkeiten und fühlte sich ständig von Schuldgefühlen und Angst verfolgt. Nach vielen Tagen des Umherirrens kam Bertha in

²⁵¹ Tieck, „Der blonde Eckbert“, S. 168.

²⁵² A. a. O., S. 173.

dem Dorf an, in dem sie geboren war. Sie suchte das Haus ihrer Eltern auf und fand heraus, dass sie bereits gestorben waren. Traurig und enttäuscht ließ sie sich in einer anderen Stadt nieder, der Vogel hatte schon lange nicht mehr gesungen, bis er eines Nachts ein verändertes Lied zu singen begann:

„Waldeinsamkeit
Wie liegst du weit!
O dich gereut
Einst mit der Zeit.
Ach einzge Freud
Waldeinsamkeit!“²⁵³

Der Vogel wollte nicht aufhören zu singen – das ängstigte Bertha so sehr, dass sie ihn tötete. Einen jungen Ritter, den sie schon länger kannte, heiratete sie schließlich – dieser war Eckbert. Das Paar lebte glücklich zusammen, und Bertha glaubte, ihre Vergangenheit hinter sich gelassen zu haben. Eckbert und Bertha führten seitdem ein zurückgezogenes Leben, ohne viele Freunde oder Besucher.

Walther ist von Berthas Geschichte tief beeindruckt. Er wünscht ihr eine gute Nacht mit den Worten: „Edle Frau, ich danke Euch, ich kann mir Euch recht vorstellen, mit dem seltsamen Vogel, und wie Ihr den kleinen Strohmian füttert“.²⁵⁴ Walther wirkt dann distanziert und unnahbar, dies weckt in Eckbert eine tiefe Unruhe und Misstrauen. Bertha erkrankt darauf schwer und erzählt Eckbert, dass sie den Namen des Hundes, Strohmian, all die Jahre nicht erinnern konnte und Walther diesen enthüllte. Eckbert beginnt zu glauben, dass Walther in irgendeiner Weise mit der Vergangenheit seiner Frau verbunden ist. Eckberts Unmut gegen seinen Freund spitzt sich zu und er erschießt ihn im Wald. Als er auf seine Burg zurückkehrt, war Bertha bereits gestorben. Ihr Tod erschüttert Eckbert zutiefst, es folgt eine Zeit der Einsamkeit, bis er einen neuen Freund, Hugo, findet. Diesem vertraut er und erzählt, dass er Walther getötet hatte. Daraufhin glaubt er, eine Hinterlistigkeit in Hugo zu erkennen und er verspürt den gleichen Unmut, den er gegen Walther verspürt hatte, er erkennt seinen alten Freund in seinem neuen. Er flieht in die Wälder, während dieser Reise wird er immer wahnsinniger und von Schuldgefühlen geplagt. Schließlich hört er ein Lied:

„Waldeinsamkeit
Mich wieder freut,
Mir geschieht kein Leid,

²⁵³ A. a. O., S. 178.

²⁵⁴ A. a. O., S. 180.

Hier wohnt kein Neid,
Von neuem mich freut
Waldeinsamkeit“.²⁵⁵

Die alte Frau, die Bertha aufgenommen hatte, erscheint im Wald. Ob er ihr ihren Vogel, ihre Perlen und ihren Hund bringe, fragt sie, und sagt: „Siehe, das Unrecht bestraft sich selbst: Niemand als ich war dein Freund Walther, dein Hugo. [...] Und Bertha war deine Schwester“.²⁵⁶

Diese Enthüllung bringt Eckbert an den Rand des Wahnsinns. Er erkennt, dass die Vergangenheit, die er und Bertha zu verdrängen versuchten, sie letztendlich eingeholt hat. Eckbert bricht unter der Last der Wahrheit und seiner Schuldgefühle zusammen und stirbt. Das Kunstmärchen „Der blonde Eckbert“ ist reich an Themen wie Schuld, Paranoia und dem Unbewussten. Tieck zeigt, wie tief verborgene Schuld und ungelöste Konflikte das Leben und den Verstand des Menschen zerstören können.

Diese Geschichte ist für Benjamin sowohl „Fundstelle“²⁵⁷ als auch „Merkzeichen“²⁵⁸ einer Theorie des Vergessens.²⁵⁹ Walther und sein Wissen um den Namen Strohmian lässt „die Ordnung der Erinnerung und des Vergessens, wie sie die Erzählung Berthas herstellte, zusammenstürzen“.²⁶⁰ Birgit R. Erdle spricht hier die Namensvergessenheit nach Sigmund Freud an, welche auch Einfluss auf Benjamins Betrachtung des Kunstmärchens genommen haben könnte. Freud schreibt in „Zur Psychopathologie des Alltagslebens“²⁶¹ über verschiedene Fälle von Namenvergessen, welche er analysiert. In Regelmäßigkeit habe er in seiner Forschung entdeckt, dass der vergessene Name eine Beziehung zu einem Thema hat, das der Person, welcher der Name entfallen ist, nahe liegt, und starke, oft peinliche Affekte hervorruft. Der entfallene Name streife also „persönliche Komplexe“,²⁶² eine Parallele lässt sich hier auch zum Märchen der Gebrüder Grimm des Rumpelstilzchens ziehen. Die Beziehung des Namens zur eigenen Person sei eine unerwartete, meist durch oberflächliche Assoziationen wie Wortzweideutigkeiten miteinander verbunden und könne als Seitenbeziehung bezeichnet werden.²⁶³ In diesem

²⁵⁵ A. a. O., S. 187.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 220.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ A. a. O., S. 221.

²⁶¹ Vgl. Freud, „Zur Psychopathologie des Alltagslebens“.

²⁶² A. a. O., S. 581.

²⁶³ Vgl. a. a. O., S. 580f.

sprachlichen Konglomerat sei auch der linguistische Inzest von „Eckbert“ und „Bertha“ angesprochen.²⁶⁴ Hier wird den Leser*innen also bereits ein Hinweis auf den Verlauf der Geschichte gegeben, es wird von Anfang an eine thematische Vorahnung auf die strukturelle Entwicklung der Erzählung präsentiert. Liest man den „Blonden Eckbert“ aufmerksam, so fällt auf, dass die Haarfarbe des Protagonisten im Text nie erwähnt wird, obwohl ihr im Titel der Geschichte eine auffällige Relevanz zugemessen wird. Die Interpretation des Namens „Strohmian“ als Anspielung auf das eventuell strohblonde Haar von Eckbert ist hier eine mögliche Deutung, für die ich plädiere, und die besonders im Kontext des linguistischen Inzests und der Thematik von Identität und Verwandtschaft sinnvoll scheint. Den Namen „Strohmian“ verstehe ich also als eine Anspielung auf „Stroh“. „Stroh“ deutet auf strohblondes Haar hin, eine in vielen Märchen vorkommende Beschreibung. Dies verstehe ich als subtilen Hinweis auf Eckberts Haarfarbe, selbst wenn – oder gerade weil – diese im Text nicht explizit erwähnt wird. Nimmt man an, dass Eckbert blond ist und Bertha ebenfalls, könnte dies bereits die familiäre Verbindung zwischen den beiden andeuten. Auch Berthas Haarfarbe wird in der Geschichte an keiner Stelle erwähnt. In vielen literarischen Werken wird Inzest durch ähnliche physische Merkmale, wie etwa Haar- oder Augenfarbe symbolisiert, und Tiere sind in derartiger Literatur häufig Spiegelbilder oder Erweiterungen ihrer Besitzer*innen. Der Hund Strohmian könnte also symbolisch Eckberts Beziehung zu Bertha widerspiegeln, genauer das Verdrängte in ihrer Beziehung – die Verwandtschaft. Der Namensvergessenheit nach Freud folgend, verfügt der entfallene Name jedenfalls über eine Verbindung zu einem Thema, das der Person, welcher der Name entfallen ist, nahe geht und persönliche Komplexe streift. Dies stärkt meine Argumentation hinsichtlich des vergessenen Wortes Strohmian, welches die Information des strohblonden Haares von zwei sich liebenden Geschwistern in sich trägt, die von den Schuldigen verdrängt wird. Diese Wortzweideutigkeit hat eine, vielleicht in Zuge Berthas Waldeinsamkeit (die Jahre des einsamen Heranwachsens im Wald) verhüllte Wahrheit inhärent.

Ernst Bloch beschreibt in seinem Essay „Bilder des Déjà vu“ von 1962 eine Unterhaltung mit Benjamin über den „Blonden Eckbert“.²⁶⁵ Der Name des Hundes wird hier einerseits als der „Laut“²⁶⁶ Strohmian beschrieben, und andererseits als Schuld enthüllendes „Kriminalwort“.²⁶⁷ Berthas Erinnerung ist mit dem Hund in der Hütte zurückgelassen

²⁶⁴ Vgl. Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 224.

²⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 226.

²⁶⁶ Ebd.

²⁶⁷ Ebd.

worden, sie kann dem „Déjà vu des Anderen“, nämlich Walthers, nicht entfliehen. Die Namensvergessenheit wird zum Anzeichen für alles Versäumte.²⁶⁸ Erdle erkennt Übergangsstellen zwischen dem „Blonden Eckbert“ und einigen Texten zur Theorie des Vergessens von Benjamin. So auch eine Gedächtnisfigur Benjamins – das „bucklichte Männlein“²⁶⁹; dieses zeigt sich in der Art eines Gespenstes, so schreibt es Marianne Schuller. Es ist in keinem Spiegel zu sehen und der Ort, an dem es sich aufhält, ist nicht ausfindig zu machen. Schnell wie der Blitz ist es da, und ebenso schnell wieder fort. Der Bucklige ist dann vor Ort,²⁷⁰ „wenn etwas zu Bruch gegangen ist, wenn es etwas zu erhaschen, wenn es etwas einzuverleiben gibt“;²⁷¹ und weiter „wenn etwas zerschlagen, wenn etwas entzwei gegangen, etwas zerbrochen, wenn das Kind zu Fall gekommen, wenn etwas beschädigt, unrichtig, wenn es halb geworden ist“.²⁷² Bei Erdele heißt es dann weiter:

„Wenn Benjamin im Kafka-Essay den Buckligen als ‚Insasse[n] des entstellten Lebens‘ bezeichnet, und damit Vergessen und Entstellung zusammen denkt, wird deutlich, dass das Vergessene ‚niemals ein nur individuelles‘ ist und dass zwei Vergessens-Begriffe unterschieden werden: ein Vergessen, das die Möglichkeit der Vergegenwärtigung, der Aktualisierung, geradezu eröffnet oder sich dieser Möglichkeit zumindest nicht entzieht, und ein Vergessen, das als Narkotikum, als Konformität, als Erzählform des ‚es war einmal‘ in Erscheinung tritt“.²⁷³

Das narkotische Vergessen scheint mit Benjamins Kritik an der Aussage des Keller’schen Sinngedichts, „die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen“²⁷⁴ gemeint zu sein, die kritische Betrachtung bezieht sich auf eine „epistemologische Zäsur“.²⁷⁵ Historische Erkenntnis ist nur im historischen Augenblick möglich, und das „epische Moment der Geschichtsdarstellung“²⁷⁶ so nicht mehr notwendig. Um Geschichte zu verstehen, reicht es nach Benjamin nicht, so stellt es Christa R. Greffrath heraus, sich in Vergangenes einzufühlen, so könne der Geschichte keine Gerechtigkeit widerfahren. Denn durch diese „Einfühlung“ kann kein wahres Bild der Geschichte gewonnen werden – die Wahrheit der Geschichte läuft uns davon. Das wahre Bild der Vergangenheit ist jenes, in dem Gegenwart und Vergangenheit sprunghaft in eine Konstellation miteinander

²⁶⁸ Vgl. a. a. O., S. 226f.

²⁶⁹ A. a. O., S. 229.

²⁷⁰ Vgl. Schuller, „Scherben“, S. 63.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² A. a. O., S. 64.

²⁷³ Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 230.

²⁷⁴ Benjamin, „Das Passagen-Werk“, S. 579.

²⁷⁵ Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 231.

²⁷⁶ Ebd.

verschmelzen. Geschichte kann sich somit nicht erzählen lassen.²⁷⁷ Der Fortschrittsglaube hat zu einer Indifferenz der Gegenwart gegenüber geführt, und zu einer Verkenntung des Faschismus. Es kommt also auf das Versäumnis an, und in anderer Bedeutung finden sich die Begriffe der „willkürlichen und unwillkürlichen Erinnerung“.²⁷⁸ Und auch hier kann das bucklicht Männlein wieder als Sinnbild herangezogen werden, denn nach Schuller „treibt (es) nicht das Vergessene, sondern das Vergessen ein“.²⁷⁹ Jedoch davon nur die Hälfte. Mit diesem Eintreiben des halben Vergessens nimmt das Männlein nicht nur, sondern gibt auch etwas:²⁸⁰ „Die Möglichkeit der Erinnerung. Die Erinnerung aber kann sich nie ganz präsentieren. Schon deshalb nicht, weil nur das halbe Vergessen einbehalten worden ist. Wenn es eine Haupteigenschaft des Vergessens ist, dass es sich selbst vergisst, so erinnert das Männlein buckelnd zuvorkommend und in einer gewaltsamen Geste des Entreißens, des Eintreibens wie man Steuern eintreibt, ans Vergessen“.²⁸¹ Und genau dadurch wird eine Voraussetzung für die Erinnerung geschaffen.²⁸²

In *Die Drogen und ihr Double* schlüsselt Brigitte Marschall Facetten aus Walter Benjamins Leben und Werk auf, die bis dahin wenig Beachtung in der Forschung und Rezeption ebendiesbezüglich erhalten haben: Seine Experimente mit Haschisch und seine Drogenprotokolle „Crocknotizen“.²⁸³

„Die Rausch-Aufzeichnungen beschreiben einen methodischen Erkenntnisweg, der jene inhaltlichen Aspekte aufgreift, die auch Benjamins Untersuchungen über das 19. Jahrhundert bestimmen“.²⁸⁴

Drogenrausch sowie Traum führen in eine „Ästhetik der Erinnerung“ ein; „versunkene Erinnerungen“ kehren als gegenwärtige Vorgänge wieder und versinnbildlichen sich im Raum.²⁸⁵ Benjamin sucht im Rausch nach „Erkenntnis-Räumen“, der Inhalt der

²⁷⁷ Vgl. Greffrath, „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, S. 195.

²⁷⁸ Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 231.

²⁷⁹ Schuller, „Scherben“, S. 70.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Vgl. ebd.

²⁸³ Vgl. Marschall, *Die Drogen und ihr Double*, S. 185.

²⁸⁴ A. a. O., S. 182.

²⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 191.

Erkenntnis lässt sich durch das Interpretieren von Metaphern und Bedeutungszuweisungen finden.²⁸⁶ Marschall hält fest:

„Im Rauschzustand verschränken sich die zeitlichen und räumlichen Koordinaten und Bedingungen des subjektiven Seins. Vergangenheit und Gegenwart werden zu einer überzeitlichen Raum-Komponente zusammengeschlossen“.²⁸⁷

Ich möchte hier anknüpfen und argumentieren, dass Rauschzustände als Tigersprünge gelesen werden können, da ebendiese eine Verschmelzung von Vergangenheit und Gegenwart hervorrufen. Wie Marschall bemerkt, führen Drogenrausch und Traum in eine „Ästhetik der Erinnerung“ ein, in welcher versunkene Erinnerungen als gegenwärtige Prozesse auftreten. Diese plötzliche Aktualisierung entspricht der Dynamik des Tigersprungs, der vergangene Ideen in einen neuen, gegenwärtigen Zusammenhang stellt. Der Rauschzustand als non-lineare, zeitübergreifende Erfahrung ermöglicht es, verborgene Strukturen der Erinnerung freizulegen, ähnlich dem Tigersprung, der neue Perspektiven auf die Vergangenheit eröffnet und Erkenntnis durch plötzliche Vergegenwärtigung der Vergangenheit ermöglicht. „Von einer Bewußtseins-Welt zur anderen führt eine Ewigkeit und zugleich nur ein Schritt: die Droge leitet in den Schwellenzustand der Ereignisse“.²⁸⁸ Als Projektionsfigur dieser Übergänge nennt Marschall das „Bucklicht Männlein“; sein Lachen über die Ordnung der menschlichen Welt; die kausalen Zusammenhänge des Lebens versagen.²⁸⁹

Die willkürlich präsentierte Geschichte als Verlauf hält am epischen Moment der Geschichtsdarstellung fest und schreibt Geschichte im Sinn des Historismus. Der unwillkürlichen Erinnerung hingegen bietet sich kein Verlauf, sondern ein Bild dar. Mit ihr meint Benjamin eine Aufspaltung des epischen Kontinuums. Zentral ist hier die Frage, wie tradierte Geschichtsbegriffe das, was in der Gegenwart geschieht, gerade verkennen. In Tiecks „Blondem Eckbert“ ist der Zusammenhang von Vergessen und Erinnerung über den Laut gestaltet, die Folge von Konsonanten und Vokalen. Das Potential, das im semiotischen Material steckt, erscheint hier gefährlich – ebenso wie das

²⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 194.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ A. a. O., S. 266f.

²⁸⁹ Vgl. a. a. O., S. 267.

Erinnern, das sich im Text in ein gewolltes und ein ungewolltes Erinnern aufspaltet.²⁹⁰
Erdle schließt:

„Das Vergessen wird gegenwärtig in den Kulturwissenschaften vor allem innerhalb zweier Paradigmen diskutiert: dem des Unfalls – das heißt, das Vergessen als Unfall, als Störfall oder als Ausfall der Erinnerung – oder dem der Kunst – das Vergessen als Kunst oder als Kulturtechnik. Die Lektüre des ‚Blonden Eckbert‘ legt nahe, dass das Vergessen nach Benjamin nicht – oder zumindest nicht restlos – in einem dieser beiden Paradigmen zu denken wäre.“²⁹¹

Diese beiden von Erdle beschriebenen Paradigmen – das Vergessen als Unfall (Störfall, Ausfall der Erinnerung) und das Vergessen als Kunst (Kulturtechnik) – greifen bei der Analyse des „Blonden Eckbert“ also nicht vollständig. Deshalb möchte ich ein drittes Paradigma des Vergessens formulieren, das in der Geschichte zum Tragen kommt: Das Vergessen als systematische Verdrängung und latente Erinnerung. In diesem neuen Paradigma wird das Vergessen nicht als zufälliger oder technischer Prozess verstanden, sondern als eine systematische, unbewusste Verdrängung, die jedoch nie vollständig gelingt. Das Vergessen ist in diesem Sinne eine Art „aufgeschobene“ Erinnerung, also etwas, das verborgen bleibt, aber dennoch ständig im Hintergrund wirkt und darauf wartet, erneut in das Bewusstsein zu dringen. Dieses Paradigma betont die Dialektik zwischen Vergessen und Erinnern; was vergessen wird, bleibt nicht einfach verloren, sondern wirkt latent weiter, beeinflusst das Handeln und die Wahrnehmung der Individuen und führt letztlich zur Aufdeckung der verdrängten Wahrheit. Der Hund Strohmian kann in diesem Kontext als Verkörperung jener latenten Erinnerung fungieren. Wenn der Name als Anspielung auf das strohblonde Haar der Geschwister verstanden wird, dann repräsentiert Strohmian genau das, was eigentlich vergessen und verdrängt werden sollte, aber dennoch ständig präsent bleibt. Der Hund erinnert implizit an Berthas Herkunft und den verborgenen Inzest. In Verbindung mit Erdeles Ausführungen könnte man also dieses dritte Paradigma des Vergessens formulieren, welches Vergessen als systematische Verdrängung und latente Erinnerung beschreibt. Dieses Vergessen kann nie vollständig vorgenommen werden, sondern bleibt unbewusst präsent und prägt das Verhalten von Eckbert und Bertha bis zum Ende der Geschichte. Das Vergessen als systematische Verdrängung und latente Erinnerung soll nicht bedeuten, dass uns die Wahrheit nicht davonlaufen wird.²⁹² Es soll lediglich die Unmöglichkeit der

²⁹⁰ Vgl. Erdle, „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, S. 232.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Vgl. Benjamins Kritik an der Aussage des Keller'schen Sinngedichts, „Wahrheit wird uns nicht davonlaufen“ (Benjamin, „Das Passagen-Werk“, S. 579).

Vollständigkeit von Vergessen hervorstreichen, und im Umkehrschluss auch die Unvollständigkeit von Erinnerung beschreiben. Das Erinnern möchte ich in diesem Sinne als systematisches Gedenken und latentes Vergessen fassen.

Erkenntnis muss, wie bereits angesprochen, nach Benjamin Betroffenheit sein (bzw. im Betroffen-Sein liegen) und Entscheidung zum Zugriff. Die Erkenntnis, bzw. die Erinnerung des inzestuösen Verhältnisses generiert Eckberts Betroffenheit, die im eigenen Tod endet und dann lediglich auf das Ende der Geschichte zugreift. Der Tod ist hier ein Ausdruck der Ohnmacht und der Unfähigkeit, mit dieser Erkenntnis konstruktiv umzugehen. Mit Benjamin gedacht, könnte man Formen des „Zugriffs“ ausfindig machen, bei der die Vergangenheit nicht verdrängt, sondern integriert und bearbeitet wird. Eckberts „Entscheidung zum Zugriff“ hätte in einer aktiven, bewussten Auseinandersetzung mit der Wahrheit bestehen können, die nicht nur zu Selbstzerstörung, sondern zu einer Transformation und möglicherweise zu einem Neubeginn hätte führen können. Dies wäre im Sinne Benjamins eine Erkenntnis gewesen, die nicht in Resignation mündet, sondern die Möglichkeit einer neuen, befreiten Handlung eröffnet – und sogar die „Schuld“, die vermeintlich der Inzest inhärent ist, wagt zu hinterfragen. Die Vergangenheit würde somit jedenfalls nicht mehr als unveränderliches Schicksal angesehen werden, und Eckberts Erkenntnis hätte nicht zwingend in einem Gefühl der Schuld, des Wahnsinns und letztlich in seinen Tod kulminieren müssen.

Erkenntnis, insbesondere geschichtliche Erkenntnis bzw. das Erkennen der eigenen Geschichte wurde hier als etwas Machtvolles aufgeschlüsselt, diskutiert und legitimiert. Für diese Arbeit soll Vergessen als systematische Verdrängung und latente Erinnerung begriffen werden, die Erinnerung wird als systematisches Gedenken und latentes Vergessen gefasst.

4.3. Das Schreiben der Geschichte nach De Certeau

Der französische Historiker und Kulturtheoretiker Michel de Certeau schreibt in seinem Werk *Das Schreiben der Geschichte (L'Écriture de l'Histoire)*²⁹³ über die Methoden und Praktiken der Geschichtsschreibung sowie über die Rolle von Historiker*innen im Prozess der Geschichtsdarstellung. Martin Eleven bezeichnet De Certeau als einen

²⁹³ Vgl. De Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*.

„Denker der Zwischenräume, Übergänge und Passagen“.²⁹⁴ Ein zentraler Punkt bei De Certeau ist das Schreiben als Praxis – das Schreiben der Geschichte ist nämlich nicht die lediglich neutrale Wiedergabe von Fakten, sondern eine aktive Praxis, welche bestimmte narrative Strukturen und sprachliche Mittel verwendet. Historiker*innen wählen und interpretieren Ereignisse, wodurch die Vergangenheit auf eine bestimmte Weise konstruiert wird.²⁹⁵ Zentral ist auch die diskursive Konstruktion der Geschichte. Für De Certeau ist Geschichte keine objektive Rekonstruktion der Vergangenheit, sondern ein diskursives Konstrukt. Historiker*innen schaffen durch ihre Erzählungen eine bestimmte Version der Vergangenheit, welche durch die kulturellen, sozialen und ideologischen Kontexte ihrer Zeit beeinflusst wird. Ein wichtiger Aspekt in De Certeaus Werk ist zudem die Idee des „Anderen“. Er argumentiert, dass die Geschichtsschreibung oft eine koloniale und hegemoniale Praxis ist, welche den „Anderen“ – also jene, die außerhalb der dominanten kulturellen oder sozialen Gruppen stehen – ausschließt oder marginalisiert. De Certeau thematisiert auch das, was in der Geschichtsschreibung weggelassen wird. Er hebt hervor, dass die Geschichte immer von Leerstellen durchzogen ist, da nicht alles aus der Vergangenheit überliefert und rekonstruiert werden kann. Diese Leerstellen der Geschichte sind bedeutungsvoll und müssen reflektiert werden – auch für die vorliegende Arbeit.²⁹⁶

Historiker*innen ordnen Gesammeltes und konstruieren eben jenes um eine Vergangenheit, die abwesend ist. Dies widersetzt sich jeglichen Generalisierungen und Chronologisierungen, und es ergibt sich „das dem Wesen der Geschichtsschreibung zugrunde liegende Paradox“.²⁹⁷ Da, wo Geschichtsschreibung abhängig von diesem fremden Rest ist, zeigt sich, dass eben jener fremde Rest erst bewusst in Szene gesetzt werden muss. Ein Riss zieht die Aufmerksamkeit der Historiker*in auf sich, und lässt ein Subjekt mit seiner Arbeit anfangen. „Aus der Dichte eines anonymen Gemurmels ohne Anfang und Ende nimmt dieses Subjekt den Platz ein, den ihm die Aussagen des Vergangenen zugewiesen haben“²⁹⁸ – aber es bleibt die Frage, ob eine Autorität diesen Diskurs auch wirklich festigen kann.²⁹⁹

²⁹⁴ Eleven, „Michel de Certeau“, o. S.

²⁹⁵ Vgl. De Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*.

²⁹⁶ Vgl. a. a. O., S. 7ff.

²⁹⁷ Eleven, „Michel de Certeau“, o. S.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Vgl. ebd.

Nach De Certeau ist im „Grab“, welches Historiker*innen bewohnen, nichts als Leere zu finden – die „Intimität mit der anderen Welt“ berge deshalb keine Gefahr. Eben jene Sicherheit mache umso nachsichtiger gegenüber denen, die einem nicht schaden konnten. Die „Schatten“ sind weniger traurig in ihre Gräber zurückgekehrt, nachdem sie etwa die Geschichte Frankreichs durchquert haben.³⁰⁰

„Der Diskurs bringt sie dorthin zurück. Er entledigt sich ihrer. Er macht aus ihnen Abgesonderte. Er ehrt sie mit einem Ritual, das ihnen vorenthalten wurde. Er beweint sie, indem er die Pflicht kindlicher Liebe erfüllt [...]. Die geliebten Verstorbenen halten Einzug in den Text, weil sie weder Schaden anrichten noch sprechen können. Diese Geister finden Aufnahme ins Schreiben unter der Bedingung, daß sie für immer schweigen. Eine andere, tiefere Trauer kommt zur ersten hinzu. Das Volk gehört auch zu den Abgesonderten“.³⁰¹

Ich möchte die „Schatten der Geschichte“ nach De Certeau sowie die „Toten der Geschichte“ nach Benjamin gemeinsam fassen und denken. Als ein Vorgang, der den Schatten der Geschichte nach De Certeau vorenthalten wird, kann die Bezeichnung „Hexenknie“ des Steinknies in Piesendorf angesehen werden. Ebenso wird diesen Schatten das Ritual, welches in Piesendorf praktiziert wird, vorenthalten, sie werden zu Abgesonderten gemacht. Im Folgenden sollen die Schatten als vergessene, verdrängte und unterdrückte Facetten der Geschichte diskutiert werden. Dies wird anhand einer späten Verfolgungswelle angeblicher „Hexen“ und „Zauberer“ vorgenommen. Zunächst ist es notwendig, jene Verfolgungswelle, nämlich die „Zauberer-Jackl-Prozeße“, in Gebieten nahe dem Piesendorfer Steinknie zu untersuchen. Dies soll schlaglichtartig vorgenommen werden, um anschließend die Theorien von De Certeau und Benjamin auf diese konkrete Geschichtsschreibung zu beziehen.

³⁰⁰ Vgl. De Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, S. 11.

³⁰¹ A. a. O., S. 11f.

4.4. Das „Steinknie“ als physisches Bild verdrängter Geschichte

Heinz Nagl schlüsselt in seinem Werk „Der Zauberer-Jackl-Prozeß“ einen Teil der Salzburger Zauberbubenprozesse auf, eine Verfolgungswelle der Frühen Neuzeit. Zwischen 1675 und 1690 ließ Erzbischof Max Gandolf von Kuenburg in der Erzdiözese Salzburg über 150 Personen wegen angeblicher „Zauberei“ hinrichten. Nagl betont, dass die Behandlung des Themas „Hexenprozesse“ stark emotional aufgeladen sei, man ergreife

„Partei für die armen Malefikanten, die als Zauberer oder Hexen unter schrecklichsten Qualen hingerichtet wurden, und werde durch ihre Mitleidsgefühle so überwältigt, daß sich diese bald in Haßgefühle gegen jene um wandeln, die für die Durchführung der Hexenprozesse verantwortlich waren. Auf Grund solcher oder anderer Denkungsweise entstand eine Unzahl von Schriften, deren alleiniges Ziel ein massiver Angriff gegen die leitenden Behörden — vor allem gegen die Kirche — war, die jedoch den Boden historischer Betrachtungsweise vollkommen verlassen haben“.³⁰²

Nagl stellt es als wichtig heraus, und so hat er es selbst bei der Behandlung und Beurteilung des „Zauberer-Jackl-Prozesses“ vorgenommen, sich von Vorurteilen und Emotionalität freizumachen, um so zu einem von Emotionen weniger beeinflusstem Bild zu gelangen. Dieser Ansatz soll auch in der vorliegenden Arbeit verfolgt werden, der ebenso im Sinne der Überlegungen Benjamins ist:

„Benjamins historischer Materialist rekonstruiert nicht den Prozeß der Geschichte, er macht ihr den Prozeß“.³⁰³

Im Folgenden wird gezeigt, inwiefern die „Zauberer-Jackl-Prozesse“ im Raum um Piesendorf konkret präsent waren. Dies ermöglicht es zunächst, abzuschätzen, ob das „Steinknie“ in seiner ursprünglichen Bezeichnung „Hexenknie“ diskursiv mit den Prozessen historisch verstrickt ist. Zudem wird in einem Unterkapitel die Piesendorfer Sage der „Gernerhexe“ diskutiert, denn gemeinsam mit Teilen der Protokolle der „Zauberer-Jackl-Prozesse“ wird ersichtlich, dass die Menschen im Piesendorfer Raum sich insbesondere vor Wetterzaubern von vermeintlich zaubernden Personen in Gefahr sahen.

Im Mittelpunkt der „Zauberer-Jackl-Prozesse“ stand der Prozess gegen Barbara Koller und ihren Sohn Jakob Koller. Bettelkinder aus dem Umfeld Jakob Kollers wurden

³⁰² Nagl, „Der Zauberer-Jackl-Prozeß“, S. 390.

³⁰³ Greffrath, „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, S. 212.

beschuldigt – um der Folter zu entgehen, beschuldigten sie weitere Bekannte. Durch dieses Schneeballsystem wurden von 1675 bis 1690 insgesamt 232 Menschen angeklagt und hingerichtet. Der Umbau des Stadtturms hinter dem St.-Sebastian-Friedhof in Salzburg zum sogenannten „Hexenturm“, einem Gefängnis, ist auf die zahlreichen Verhaftungen von angeblichen „Zauberer-Jackl“-Anhänger*innen zurückzuführen.³⁰⁴ Im Zweiten Weltkrieg wurde der Turm teilweise zerbombt und später gänzlich abgerissen.

Auch Piesendorf im Pinzgau war von den Ereignissen stark betroffen, wie nun schlaglichtartig gezeigt wird. Über die von der damaligen Bevölkerung gefürchtete Kunst des „Zauberer-Jackl“ zu sprechen, bedeutet nach Nagl heute, in die Welt der Märchen und Sagen einzudringen. Dazumal sind die teils gewaltvollen Geschichten, welche die Malefikanter*innen bei den Vernehmungen erzählten, vom Großteil des Volkes jedoch geglaubt worden.³⁰⁵ Jackl wurde als Lehrmeister der Zauberei angesehen, welcher sich der Vorstellung nach selbst in fast jeden beliebigen Gegenstand verzaubern konnte. Neben der Verwandlung in einen Stock wurde von Augenzeugen auch die Verwandlung in Steine berichtet.³⁰⁶ Ich schlage vor, den Stein hier als Bedrohung zu lesen und zu interpretieren, als eine Naturgewalt, der die Menschen unterworfen sind, und welche durch ihre Erhabenheit Ehrfurcht evoziert. Die Verwandlung in eine andere Gestalt wird insbesondere notwendig und erstrebenswert, wenn sie dem Verwandler bzw. der Verwandlerin vorteilhafte Attribute verleihen kann, welche in der ursprünglichen Form abwesend waren. Der Stein als etwas Hartes, Unzerstörbares und schwer Identifizierbares in steinerner Umgebung (Unsichtbarkeit, Tarnung) verschafft der verwandelten Person Vorteile, macht sie erhaben. Das Erhabene als ein Attribut der Vernunft kann nach Immanuel Kant³⁰⁷ entweder als mathematisch oder als dynamisch betrachtet werden. Jene Unterscheidung meint in ersterem Fall die Bewegung des Gemüts auf das „Erkenntnisvermögen“, im zweiten ist sie auf das „Begehrungsvermögen“ bezogen. Im Mathematisch-Erhabenen geht es somit um das „Wesen der Erscheinung“, welches die Einbildungskraft durch eine Synthesisoperation des Gleichartigen zu messen versucht. Das Dynamisch-Erhabene hingegen meint das Dasein der Erscheinung, insofern es das Subjekt in seinem Anspruch auf die Herrschaft über die Natur betrifft.³⁰⁸

³⁰⁴ Vgl. Nagl, „Der Zauberer-Jackl-Prozeß“, S. 502.

³⁰⁵ Vgl. a. a. O., S. 413.

³⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 414.

³⁰⁷ Vgl. Kant, „Kritik der Urteilskraft“.

³⁰⁸ Vgl. Fössel, „Analytik des Erhabenen“, S. 98.

„Das Erhabene wird dynamisch genannt, wenn es ein ‚Widerstandsvermögen‘ gegen eine zunächst in ihrer scheinbaren Allmacht erlebte Naturmacht in Gang setzt. ‚Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen‘ bilden die sinnliche Gelegenheit, bei welcher wir ‚ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken [...], welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können‘.“³⁰⁹

Das Dynamisch-Erhabene ergibt sich also aus der Konfrontation mit einer Macht, welche unsere körperliche Existenz bedroht, jedoch unsere moralische Freiheit und unsere Fähigkeit, uns als überlegene Wesen wahrzunehmen, nicht beeinträchtigen kann. Das Erhabene als eine subjektive Erfahrung, die auf dem Gefühl beruht, von etwas überwältigt zu werden, kann auf das Piesendorfer Steinknie bezogen werden. Die Bezeichnung des Ortes als „Hexenknie“ kann als symbolische Bedrohung angesehen werden. Diese Bedrohung kann nach Kant zwar nicht physisch gebändigt werden, jedoch geistig. Der Akt des Hineinkniens in den Stein, in die Gewalt der Natur, kann einerseits als Unterwerfung im körperlichen Sinn gefasst werden, mit der andererseits eine geistige Ermächtigung einhergeht. Was nämlich „gebändigt“ wird, ist die Angst vor dieser Bedrohung durch die Erkenntnis der eigenen geistigen und moralischen Überlegenheit während des Aktes des Hineinkniens. Der Mensch erhebt sich über die physische Bedrohung, indem er seine eigene Freiheit und Vernunft erkennt und anerkennt. Der Kniefall als machtvolle, kulturelle Geste, die sich eng mit Moral verwoben findet, soll später noch eingehender diskutiert werden.

Aus Fahndungsberichten des Jahres 1677 geht hervor, dass „Jackl“ (Jakob Koller) sich laut Aussage eines Gasteiner Abdeckers unter anderem im Gebirge aufhielt, vor allem bei einem Abdecker in Saalfelden (Pinzgau). Zudem sei ein „Mensch“ (junge Frau) mit ihm gesichtet worden.³¹⁰ Koller war wegen seiner vermeintlich ausgeführten „Wetterzauber“ gefürchtet, so beschuldigte Maria Moserin am 6. Juli 1678 Susanna Kitzbergerin: „Sandl“ hätte Menschen, wenn sie ihr beim Betteln nicht genug gereicht hätten, mit den Worten bedroht, sie wolle Jackl herführen, und wenn Jackl durch Wetterzauber das Getreide erschlage, dann würden sie sicherlich gern mehr geben.³¹¹ Der hier angesprochene Wetterzauber wird nun in einem kurzen Unterkapitel in Zusammenhang mit der Piesendorfer Sage der „Gerner Hexe“, verschriftlicht im „Heimatbuch Piesendorf“,³¹² weiter diskutiert.

³⁰⁹ A. a. O., S. 104.

³¹⁰ Vgl. Nagl, „Der Zauberer-Jackl-Prozeß“, S. 405.

³¹¹ Vgl. a. a. O., S. 410.

³¹² Vgl. Effenberger, *Heimatbuch Piesendorf*.

4.4.1. Kniefall der Geschichte: Tod – Vergessen – Erinnern

Das Heimatbuch Piesendorf von Max Effenberger war ein wichtiger Ausgangspunkt für diese Arbeit. Auf 565 Seiten wurde in dem 1990 erschienen Buch allerlei über den Ort im Pinzgau zusammengetragen – von geografischen Gegebenheiten bis hin zur Flora und Fauna in Piesendorf, über Schulisches, Politisches und Religiöses im Laufe der Historie. Auch Brauchtümer und Tourismus sind Themen, die facettenreich aufgeschlüsselt werden.³¹³ Jedoch widmet sich keine Stelle des Buches dem Piesendorfer „Steinknie“, weswegen das Werk einen weit geringeren Stellenwert in dieser Arbeit einnimmt als ursprünglich angenommen. Im Kapitel „Piesendorfer Sagen“ findet sich aber eine für diese Arbeit produktive Überlieferung, nämlich jene der „Gernerhexe“. Diese wird nun, aufgrund ihrer Kürze, in Gänze vorgestellt:

Die Geschichte von der Gernerhexe

„Der Gern, der sich hinter dem Sonnberg über Piesendorf erhebt und auf dessen grasigen Halden heute Pferde und Rinder weiden, soll einst ein Gletscher gewesen sein, in dessen Gebiet eine Hexe hauste. Sennen und Jäger sollen ihr manchmal sogar begegnet sein: Man schilderte sie als ein altes Weiblein, mit grellrotem Gewand bekleidet. Ihre Augen blickten recht boshaft und lauernd, das grau Haar hing ihr wirr in das Gesicht. Sie verhexte das Vieh auf den Almen, ließ fürchterliche Hagelwetter über die Almgründe hinfahren. Einst soll sie ein Jäger überrascht haben, wie sie mit einem Pickel große Eisstücke aus dem Kees [Gletscher, Anm.] schlug, die dann als Schloßen [Hagel, Anm.] das saftige Gras der Almen vernichten sollten. Der Jäger sprach sie an, warum sie so große Stücke mache, worauf sie ihm grimmig erwiderte: ‚Wenn der Laurenzistier brüllt, d’Walcher Katzln rehrn und d’Margret auf’m Stoan, werdn alle wieder kloan.‘ Sie meinte damit die Glocken der Kirchen von Piesendorf, Kaprun und Walchen. Das Kees ist nun verschwunden und mit ihm auch die Hexe, aber die Sage lebt noch immer fort; an traulichen Winterabenden erzählt man sie, wenn im Hochsommer drohende Wetterwolken sich über den Gern schieben und drängen, sagt man: ‚Heut droht die Gerner Hex, sie richt‘ schon wieder ein Unwetter her!‘“³¹⁴

³¹³ Vgl. a. a. O.

³¹⁴ A. a. O., S. 562f.

Die Sage erzählt also von einer Frau, welcher Wetterzauber vorgeworfen wird, und das zu einer Zeit, als das angesprochene Gebiet noch vereist war. Es ist anzunehmen, dass auch das „Steinknie“ sich in dieser geografischen Umgebung befindet, sieht man sich die Lage der Stelle an. Ich ziehe somit den Schluss, dass die Menschen in Piesendorf sich insbesondere vor „Wetterzaubereien“ fürchteten, welche die Ernte beeinträchtigen, was einerseits in der Sage über die Gerner Hexe und andererseits in der überlieferten Zeuginnenaussage von Maria Moserin deutlich wird. Wetterzauber galten in den zahlreichen Verfolgungswellen allgemein als „Teufelswerk“ oder das Erzeugnis von vermeintlich zauberkundigen Menschen. Das „Steinknie“ kann somit auch als Erinnerung an unheilvolle Wetterverhältnisse in Piesendorf gelesen werden, als Andenken an Verfolgte und Verantwortlich-Gemachte wie Jakob Koller oder die Frau, welche am Gern wohnte.

Der erfolglosen Suche der Behörden nach dem angeblichen „Zauberer Jackl“ fielen jedenfalls eine große Summe an vermeintlichen Kompliz*innen Jackls zum Opfer. Die Frage, wie der Gesuchte diese vielen jungen Menschen für seine Seite gewinnen konnte, interessierte vor allem die Richter in Zell am See (Pinzgau), St. Johann und Goldegg. So erzählte etwa Christian Reither dem Landrichter zu St. Johann sein erstes Zusammentreffen mit Jackl im Pinzgau: Acht oder 14 Tage nach dem Feiertag Heilige Dreikönige im Jahr 1678 sei er Jackl am Rande des Taxenbacher Waldes (Pinzgau) begegnet. Er habe Jackl nicht gekannt und sei erschrocken, dieser habe ihn gefragt, wohin er gehe, Reither antwortete: Dem Kleinbrot nach. Jackl sagte, er solle mit ihm gehen, er wolle ihm ein schönes Gewand und Essen sowie Getränke geben, dabei habe er ihm eine Handvoll Geld präsentiert. Als er nicht mit ihm gehen wollte, habe Jackl ihm den Hut abgenommen, ein Haar ausgerissen und gerufen: Jetzt bist du schon mein! Als ein Fuhrmann des Weges gekommen war, war Jackl verschwunden. Am nächsten Tag trafen sie wieder zusammen. Jackl zwang ihn, mitzugehen, sonst werde er ihn umbringen. Nach dreißig Minuten wären sie zu einem Pferd gekommen, Jackl habe Reither weiße Salbe an die rechte Innenhand, auf das rechte Knie und auf den Kopf geschmiert. Auf dem Pferd flogen sie eine halbe Stunde, wie sie zurück auf den Boden gelangten, wisse er nicht. Als Reither sich bekreuzigte, sei Jackl verschwunden. Etwas anders erzählten die Angeklagten Hofer, Riser und Stubacher dem Richter in Zell (Pinzgau) über die Begegnung mit Jackl: Er habe sie angesprochen, ob sie etwas lernen wollten. Dann habe er sie das Herstellen von Katzen, Mäusen und schwarzen Vögeln gelehrt, habe sie nach

ihren Namen gefragt und mit einem Messer „gemärkt“.³¹⁵ Dabei mussten sie in einen Hut hineinsprechen: „Teufel, ich hätte gerne Katzen etc.“, darauf wurde der Hut fortgeworfen. Die Schilderung Stephan Eders vom 13. Jänner ist ähnlich: Als er die Kühe von der Weide treiben wollte, sei ihm Jackl auf einem weißen Ross begegnet. Jackl habe ihn gefragt, wohin er gehen wolle. Als er geantwortet hatte, er wolle die Kühe heimtreiben, habe ihn Jackl aufgefordert, zu warten, er wolle ihn etwas lehren. Dabei habe ihn Jackl gemärkt.³¹⁶ Im Beisein Jackls wären fünf kleine Buben gewesen, alle am Fuß gemärkt. Zudem habe Jackl eine „Menschin“ mit Namen Rosina bei sich.³¹⁷

Durch laufende Exekutionen wurde jedenfalls immer wieder Raum in den Salzburger „Keuchen“ (Gefängnissen) frei, viele Meldungen liefen aus den Gerichten des Erzstifts Salzburg bezüglich neuverhafteter junger Männer ein, nachweislich auch aus Rauris (Pinzgau).³¹⁸ Das Gericht Zell am See (Pinzgau) meldete im Laufe der Prozesse ständig neue Verhaftungen von Malefikan*innen.³¹⁹ Neue Verhaftungsmeldungen liefen zudem aus Taxenbach (Pinzgau) ein.³²⁰ In Zuge von Prozessen in Mittersill (Pinzgau) gegen Jakob Castner und Jakob Stadler gestand Castner nichts und wurde freigelassen. Der 15-jährige Stadler hingegen wurde in Mittersill (Pinzgau) mit dem Schwert enthauptet.³²¹

Nagl stellt grundsätzlich dreierlei Gründe für eine Verhaftung im Konglomerat der Prozesse heraus. Als erster Grund lässt sich der als so bezeichnete „Böse Verdacht“ nennen. Dieser wurde auch nicht genauer ausgeführt und bestand bei einer vermuteten Bekanntschaft mit Jackl und wenn Verdächtige aus dem Kreis von Bettler*innen stammten. Zweitens war die „Beschreiuung/Bezichtigung/Gravierung“ ein Verhaftungsgrund – Verdächtige wurden also durch eine Person angezeigt. Dies stellt den häufigsten Verhaftungsgrund im „Zauberer-Jackl-Prozeß“ dar. Die „Selbstbezichtigung“, also eine Selbstanzeige, ist der dritte Grund für eine Verhaftung.³²² In den Amtsberichten der Pfleger und Landrichter sind ungewöhnliche Gründe von Verhaftungen zu finden, für Nagl ein Zeichen des besonderen Amtseifers der Behörden. Der Richter zu Fischorn

³¹⁵ Eine genaue Übersetzung von „märken“ konnte ich nicht ausfindig machen; es muss sich aber um eine Art Kennzeichnung, etwa ein Messerschnitt, handeln. So soll unter „gemärkt“ „gekennzeichnet“ verstanden werden.

³¹⁶ Vgl. Nagl, „Der Zauberer-Jackl-Prozeß“, S. 417f.

³¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 445.

³¹⁸ Vgl. a. a. O., S. 451.

³¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 452.

³²⁰ Vgl. a. a. O., S. 454.

³²¹ Vgl. a. a. O., S. 468.

³²² Vgl. a. a. O., S. 478.

(Fischhorn, Pinzgau) Matthias Resch etwa hatte die Person Georg Arlandt aus folgendem Grund verhaftet: Resch war Arlandt begegnet und hatte ihn gefragt, wo er hin wolle.³²³

„Arlandt: In den Pinzgau! Resch: Das sei nicht der richtige Weg! Ob er nicht den Zauberer-Jackl kenne? Arlandt: Nein! Resch: Er könne dies nicht leugnen, denn er sehe schon das ‚March‘ (Mal). Arlandt, der bereits verhört worden war und verschiedene Delikte gestanden hatte, konnte jedoch aus dem Gefängnis fliehen und sich damit der Hinrichtung entziehen. Der Taxenbacher Gerichtsdienner Virgil Ganghofer kam dadurch in ernste Schwierigkeiten, doch der Hofrat erteilte ihm nur einen ernstlichen Verweis mit Androhung der Dienstentsetzung.“³²⁴

Auch die Verhaftung der Personen Hofer, Riser und Stubacher in Zell am See bzw. Mittersill (beides Pinzgau) erfolgte auf diese Art. Am 1. April 1678 berichtete der Richter in Zell nach Mittersill, dass der Gerichtsdienner drei „Bettelbuben“ angetroffen und mit ihnen über den „Zauberer-Jackl“ gesprochen habe. Während des Gesprächs sei Stubacher entwischt, während die anderen beiden Buben verhaftet wurden.³²⁵ Ein anderer „Bettelbub“, Jakob Tripacher, sollte von Mittersill (Pinzgau) zu Fuß nach Salzburg überliefert werden, der Gerichtsdienner in Mittersill sollte überführen. Jedoch wurde Tripacher bei Bischofshofen vom Pferd abgeworfen und „ca. 700 Schritte“ mitgeschleift – nach einer Stunde „ohne Beichte, Rede und Vernunft“ verstarb er. Die Schuld habe der Gerichtsdienner, dieser war mit Tripacher in betrunkenem Zustand geritten, der Junge war auf dem Pferd angebunden gewesen. Der Erzbischof ließ dem Gerichtsdienner gegenüber Milde walten, er wurde wieder in Mittersill eingesetzt. Jakob Tripacher wurde am „unschuldigen Kindlfriedhof“ begraben.³²⁶

Aus Nagls Protokoll der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde ergibt sie insgesamt die folgende Anzahl an Verhafteten nach Gericht im Pinzgau:

Mittersill: 5 Malefikan*innen.

Zell am See: 3 Malefikan*innen.

Taxenbach: 2 Malefikan*innen.

Rauris: 2 Malefikan*innen.³²⁷

³²³ Vgl. ebd.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ Vgl. ebd.

³²⁶ Vgl. a. a. O., S. 498f.

³²⁷ Vgl. a. a. O., S. 522f.

Jene zwei Piesendorfer Bürger wurden in Zuge der „Zauberer-Jackl-Prozeße“ hingerichtet:

Eder, Augustin. Bettler. 21 Jahre alt. Datum Gefangennahme: Ende Jänner 1678.

Hingerichtet am 3. März 1679.³²⁸

Stainer, Jakob. Bettler. 27 Jahre alt. Datum Gefangennahme: Ende Jänner 1678.

Hingerichtet am 1. August 1678.³²⁹

Hiermit wurde gezeigt, dass die „Zauberer-Jackl-Prozeße“ im Piesendorfer Raum über viele Jahre präsent waren, und die Vorstellung von „Hexen“ und „Zauberern“ der damaligen Piesendorfer Bevölkerung maßgeblich mitgeprägt haben. Inwiefern die dort lebenden Menschen über „Hexen“ nachdenken und sprechen konnten, wurde anhand der Gerichtsprozesse diskursiv mitverfolgt.

De Certeaus „Schatten der Geschichte“ geben Einblick dahingehend, wie bestimmte Ereignisse, Personen oder Orte in der offiziellen Geschichtsschreibung verdrängt oder marginalisiert wurden und werden. Die Schatten sind die vergessenen, verdrängten und unterdrückten Aspekte der Geschichte, die für das ansonsten dominante Geschichtsnarrativ unpassend sind. Diese Art und Weise Geschichte zu erzählen kann auch auf das Piesendorfer „Steinknie“, insbesondere wenn man an seine volkstümliche Bezeichnung als „Hexenknie“ denkt, bezogen werden. Noch mehr: Spricht man über „Hexen“ im Salzburger Raum, müssen die Salzburger Zauberbubenprozesse miteinbezogen werden. Es handelt sich hierbei um historische Ereignisse, die in gewissen Aspekten in die „Schatten der Geschichte“ gefallen sind. Die Opfer der „Zauberer-Jackl-Prozeße“ existieren dahingehend als „Schatten“, als dass sie einerseits unsichtbar geblieben sind, oder andererseits im Nachhinein „ausgegraben“ und ausschließlich viktimisiert wurden. Das Steinknie möchte ich als physisches Bild von verdrängter Geschichte beschreiben. Mit De Certeau und Benjamin gedacht, sind diese Orte mehr als nur geografische Bezeichnungen – sie sind Trägerinnen eines (teils) verdrängten historischen Gedächtnisses. Vergessen wurde bereits in Anschluss an Birgit R. Erdle als systematische Verdrängung und latente Erinnerung gefasst. In diesem Paradigma wird das Vergessen, wie bereits angesprochen, als eine systematische, unbewusste Verdrängung verstanden, die jedoch nie vollständig gelingt. Das Vergessen als eben jene „aufgeschobene“

³²⁸ Vgl. a. a. O., S. 524.

³²⁹ Vgl. a. a. O., S. 536.

Erinnerung, also das Verborgene, das unbewusst wirkt, trifft auf das Piesendorfer „Steinknie“ zu. Diese Namen und Orte existieren weiter, obwohl ihre ursprüngliche Bedeutung dem kollektiven Bewusstsein verloren gegangen ist. Sie sind die „Schatten“ oder die „Toten“ der Geschichte, die zwar noch präsent sind, aber nicht mehr verstanden werden. Geschichtsschreibung ist nach Benjamin und De Certeau ein machtvoller Akt, denn sie bestimmt, welche Ereignisse erzählt und erinnert werden. Dieses Unbewusste der Geschichte ist nicht vollständig verschwunden, sondern beeinflusst weiterhin das kulturelle Gedächtnis und die kollektive Identität, auch wenn sie nicht aktiv erinnert werden. Hier lässt sich der Bogen zu Ludwig Tiecks „Blondem Eckbert“ spannen, das Wort „Hexenknie“ ist hier in seiner systematischen Verdrängung ähnlich dem Wort „Strohmian“. Orte und Geschichten wie jener und jene in Piesendorf haben eine subtile, aber anhaltende Präsenz im kollektiven Bewusstsein, sie sind „unbewusste“ Elemente der Geschichte, die darauf warten, erneut entdeckt und verstanden zu werden. De Certeaus Theorie impliziert auch einen Aufruf, diese „Schatten der Geschichte“ wollen erkundet werden, die „Toten der Geschichte“ wollen nach Benjamin zum Sprechen gebracht werden. Damit kann einerseits das verdrängte oder vergessene Leiden der Opfer anerkannt werden und die sozialen Mechanismen, die zu ihrer Marginalisierung geführt haben, besser verstanden werden. Dadurch kann es auch zu einer Neubewertung des heutigen Ortes „Steinknie“ kommen, der ansonsten ohne Kontext als bloßer Ortsname weiterexistieren würde. Jedoch muss über die bloße Kategorisierung der Schatten und Toten der Geschichte als „Opfer“ hinausgegangen werden. Denn es braucht einen komplexeren Rahmen, um die vielfältigen Dimensionen und Dynamiken historischer Ereignisse fassen zu können. Das bedeutet, die Menschen, die etwa in Zuge der Salzburger Zauberbubenprozessen angeklagt und hingerichtet wurden, nicht als bloße, passive Opfer einer gewalttätigen Justiz anzusehen. Denn ihre Geschichten, so marginalisiert sie auch sein mögen, sind zumindest potenziell komplexer und mehr als „Opfertum“. All jene, die als „Zauberer“ oder „Hexen“ verurteilt wurden, können auch ganz basal als Akteur*innen in einem sozialen, religiösen oder ökonomischen Gefüge verstanden werden, das sie aktiv und/oder unbewusst beeinflusst haben, und woraus sich eine spezifische Macht ergibt. Macht ist nach Michel Foucault etwas, das von vielen Punkten ausgehend ein Spiel „ungleicher und beweglicher Beziehungen“ vollzieht. Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Verhältnistypen wie etwa Beziehungen von Erkenntnis, sexuellen Relationen oder auch ökonomischen Prozessen nicht als etwas Außenstehendes, sondern sind ihnen immanent, sie wirken unmittelbar

hervorbringend.³³⁰ Die Angeklagten der Prozesse müssen jedenfalls mit Foucault gedacht nicht ausschließlich als Opfer gesehen werden, sondern auch als Menschen, die in ihrer Situation vielleicht versuchten, auf kreative oder subversive Weise zu agieren – sei es durch tatsächlich versuchte magische Praktiken, durch Anpassung an soziale Erwartungen oder durch andere Formen von Widerstand. Nach Foucault gibt es dort, wo es Macht gibt, auch Widerstand, und dieser liegt niemals außerhalb der Macht:³³¹

„Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt an Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können“.³³²

Die Prozesse selbst waren nicht nur Ausdruck von Macht über die Angeklagten, sondern auch von Ängsten, sozialen Spannungen und religiösen Konflikten, die in die Konstruktion dieser Narrative eingeflossen sind. Die Angst vor „Wetterzaubern“ etwa war im deutschsprachigen Raum weit verbreitet, hier besonders in Zeiten von Ernteausfällen, Hungersnöten oder Naturkatastrophen, bei denen das Wetter eine entscheidende Rolle spielte. Die Vorstellung, dass der Zauberei vermeintlich Kundige das Wetter manipulieren können, um Schaden zu verursachen, war besonders in agrarisch geprägten Regionen ein mächtiges Narrativ, so auch in Piesendorf. Die Prozesse stellen nicht nur individuelle Verfolgungen dar, sondern waren auch Ventil für kollektive Ängste und Spannungen.

Der französische Philosoph René Girard beschreibt einen Mechanismus, der in menschlichen Gemeinschaften auftritt, um soziale Spannungen und Konflikte zu bewältigen: Die Scapegoat-Theorie, bzw. Sündenbock-Theorie. Menschliches Begehren ist demnach nicht individuell, sondern mimetisch (nachahmend); was zu Rivalitäten führt, weil Personen dieselben Objekte anstreben. Eskalieren Spannungen, kommt es nach Girard zur mimetischen Krise – die Ordnung der Gemeinschaft ist bedroht, es wird nach einem Weg gesucht, den Konflikt zu lösen. Es kommt zum Sündenbock-Mechanismus: Die Gruppe projiziert die Schuld für die Spannungen auf eine einzelne Person oder eine kleine Minderheit, die trotz Unschuld als Ursache aller Probleme angesehen wird. Durch

³³⁰ Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

³³¹ Vgl. a. a. O., S. 96.

³³² Ebd.

die Opferung/Ausschließung des Sündenbocks entsteht vorübergehend Einheit und Frieden in der Gruppe.³³³

Die Malefikan*innen waren Projektionsfläche für gesellschaftliche Konflikte, welche in dieser Zeit nicht anders zu bewältigen schienen. Die „Opfer“ können daher auch als Träger*innen von Bedeutungen gesehen werden, welche über ihre persönliche Geschichte hinausreichen und komplexe, soziale Dynamiken widerspiegeln. Das „Steinknie“ könnte somit nicht nur als Gedenkstätte für die Verfolgten fungieren, sondern auch als Ort, an dem die Erinnerung an diese komplexen, mehrdeutigen Vorkommnisse weiterlebt. Sie symbolisieren damit nicht nur die Gewalt, die hier Menschen angetan wurde, sondern auch die Art und Weise, wie ihre Geschichten im kulturellen Gedächtnis transformiert und interpretiert wurden. Denn, um mit Greffrath zu denken: Dort, wo die Geschichte Brüche, Gescheitertes und Unvollkommenes zeigt, ist nach Benjamin Rettung möglich.³³⁴

Für den polnisch-britischen Philosophen und Soziologen Zygmunt Bauman ist „Flüssigkeit“ die Schlüsselmetapher, welche das zeitgenössische Leben charakterisiert. Die Moderne zeichnet sich demnach fortwährend durch „Verflüchtigung von überkommenen Strukturen“ aus; in ihren Anfängen strebte sie eine annähernd perfekte Ordnung an, um Welt vorherseh- und steuerbar zu gestalten.³³⁵ Jene Moderne, die der Ordnung und Sicherheit zugewandt ist, hat einen Widerspruch inhärent: „sie subvertiere sich durch ihre Praxis der Ambivalenzbekämpfung selbst, da sie immer wieder neue Uneindeutigkeiten aufgrund der weitgehenden Differenzierungen ins Werk setzte“.³³⁶ Die „Lebenswelt der Einheimischen“ verblasste durch Fragmentierung; Gegensätze der Ordnung wie die Gegensätzlichkeit von Freund und Feind wurden durch Fremdheit und Entwurzelung ausgehebelt.³³⁷ Die „Verflüchtigung von überkommenen Strukturen“ führt nach Bauman also dazu, dass stabile kulturelle Kontexte und geschlossene Identitäten aufbrechen. Das betrifft auch Erinnerungsstrukturen, die früher durch feste Rituale, Mythen oder Monumente verankert waren. Die (Post-)Moderne, die Ordnung und Sicherheit schaffen will, erzeugt gleichzeitig Uneindeutigkeiten durch immer neue Differenzierungen. Dies lässt sich auf das Erinnern als Fluid übertragen: Die

³³³ Vgl. Girard, *The Scapegoat*.

³³⁴ Vgl. Greffrath, „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, S. 205.

³³⁵ Vgl. Frehe, „Baumans Soziologie der flüchtigen Moderne“, S. 91.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Vgl. ebd.

Institutionalisierung der Erinnerung (Denkmäler, Museen) versucht, klare Narrative zu schaffen, wird jedoch durch die Vielfalt der individuellen oder kollektiven Erinnerungen unterlaufen. Erinnerung kann in der flüssigen Moderne als instabiler Prozess verstanden werden, als ein dynamisches, durch Fragmentierung, Entwurzelung und Differenzierung geprägtes Feld. Die Perspektiven von Benjamin und De Certeau ergänzen Baumans Konzept, wenn man so möchte, indem sie zeigen, wie Erinnerung in dieser Fluidität sowohl eine subversive als auch eine kreative Kraft entfalten kann – bei Benjamin ist es der Akt des Erinnerns an die „Vergessenen“ oder Unterdrückten, der die lineare Geschichtsschreibung stört, bei De Certeau geschieht dies durch alltägliche Praktiken, die offizielle Erinnerungsräume „unterwandern“ und neu interpretieren.

Das Steinknie kann jedenfalls als Schauplatz betrachtet werden, an dem verschiedene historische und soziale Bedeutungen aufeinandertreffen und miteinander ringen, so ringt auch das Vergessen als systematische Verdrängung/latente Erinnerung mit dem Erinnern als systematisches Gedenken/latentes Vergessen.

De Certeau und Benjamin legen nahe, dass wir solche Orte nutzen können, um ein tieferes Verständnis für die historischen Akteure und die sozialen Dynamiken ihrer Zeit zu entwickeln, ohne sie auf die Rolle der Opfer zu reduzieren. Benjamin spricht sich gegen eine „historische Versenkung“ und „museale Inventarisierung von Kulturgeschichte“ und für eine neue Verhältnissetzung von Gegenwart und Vergangenheit aus.³³⁸ Das Rettungsbild stellt der „Tigersprung ins Vergangene“ dar. Geschichte wird da sichtbar, wo Vergangenheit und Gegenwart „als im Verhältnis zueinanderstehend dargestellt werden“.³³⁹ In der Französischen Revolution wurde dies etwa erreicht: Hier hat man die „historische Kontinuität des Feudalabsolutismus durchbrochen und sich selbst dem republikanischen Rom näherstehend als den zeitlich unmittelbar vorausgehenden Absolutismus verstanden“.³⁴⁰ Ein verlorengegangener Faden der Geschichte wurde wieder aufgenommen, das Vergangene wird aktualisiert.³⁴¹

Wir können etwa einen Tigersprung der Geschichte dahingehend wagen, als dass wir zunächst systematisch gedenken und somit erinnern und das Hineinknien in das Piesendorfer „Steinknie“ umdeuten, bzw. mit einem „Mehr“ an Bedeutung anreichern.

³³⁸ Vgl. Greffrath, „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, S. 212.

³³⁹ A. a. O., S. 214.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Vgl. a. a. O., S. 215.

Denn der Kniefall ist in unseren christlich geprägten, westlichen Gesellschaften kulturell bedeutungsvoll aufgeladen, worin sich ein Potenzial für eine Umdeutung des „Steinknies“ erkennen lässt. Greffrath stellt zwei Momente, die sich widersprüchlich zueinander verhalten, in den Thesen Benjamins fest, welche produktiv für die Umdeutung des Kniefalls am „Steinknie“ sind: „ein destruktives, auf die Zerschlagung des historischen Kontinuums gerichtetes, und ein die Tradition bewahrendes, bestimmte Teile der menschlichen Vergangenheit in die Gegenwart zurückrufendes“.³⁴²

Die symbolische Geste des Kniefalls ist mit Ehrfurcht, Unterwerfung, Demut und Respekt verbunden. Das Hineinknien in das „Steinknie“ soll wie folgt einerseits in ihrer Bedeutung zerschlagen werden, und andererseits bestimmte, traditionelle Bedeutungsebenen bewahren. Im Christentum etwa ist der Kniefall eine Geste des Gebets und der Anbetung. Christ*innen knien vor Gott, um ihre Demut vor und Anerkennung der göttlichen Macht auszudrücken. Insbesondere in der katholischen Kirche ist das Knien während des Gebets oder während bestimmter Teile der Messe verbreitet. Zudem spielt der Kniefall im Rahmen der Buße eine Rolle – hier als Geste der Reue und des Bittens um Vergebung. Der Papst kniet während der Fußwaschung, um Demut während dieses Reinigungsrituals auszudrücken. Historisch betrachtet wurde der Kniefall auch als Zeichen der Unterwerfung oder der Anerkennung einer höheren Autorität genutzt. Etwa knieten Untertanen vor König*innen oder anderen Machthaber*innen nieder, um Loyalität oder Ergebenheit zum Ausdruck zu bringen. Außerdem zeigt der Kniefall Respekt und Demut gegenüber anderen Menschen.³⁴³ Zeitgenössisch wird der Kniefall auch in politischen Kontexten genutzt, um Reue, Solidarität oder Widerstand auszudrücken. So etwa der Kniefall des damaligen deutschen Bundeskanzlers Willy Brandt 1970 in Warschau, der als symbolischer Akt der Demut und des Gedenkens an die Opfer des Warschauer Ghettos und als die Bitte um Vergebung der Verbrechen des Zweiten Weltkriegs angesehen wird.³⁴⁴ Zudem hat im Rahmen der Black-Lives-Matter-Bewegung der Kniefall eine neue Bedeutung bekommen, hier er als Zeichen des Protestes gegen Rassismus und Polizeigewalt.³⁴⁵ In Bezug auf das Steinknie in Piesendorf möchte ich einen „Tigersprung der Geschichte“ vorschlagen; dieser kann vorgenommen werden, indem der Kniefall in ebenjenes den Toten der Geschichte nach Benjamin bzw. den

³⁴² A. a. O., S. 215f.

³⁴³ Vgl. Brozinsky-Schwabe, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 123, S. 164.

³⁴⁴ Vgl. Blöcker, „Willy Brandt und die 1960er Jahre“, S. 219.

³⁴⁵ Vgl. Güntner, „Aufstehen, indem man niederkniet“, 24.09.2024.

Schatten der Geschichte nach De Certeau gewidmet wird. Oder, wenn man möchte, noch konkreter: indem er in Gedenken an Augustin Eder und Jakob Stainer, den beiden hingerichteten Piesendorfern, vorgenommen wird.

Lineare Geschichtsschreibung wurde in diesem Kapitel als reduktionistische Darstellung historischer Prozesse nach Marc Bloch, Arjun Appadurai und Walter Benjamin diskutiert. Das Gedächtnis der Anonymen soll erlöst werden (Celan), die Toten der Geschichte sollen zum Sprechen gebracht werden (Benjamin), die Schatten der Geschichte sollen nicht weiter verdrängt werden (De Certeau).

Ich habe ein neues, drittes Paradigma des Vergessens in einer Erweiterung Walter Benjamins „Aufgeschobener Theorie des Vergessens“ nach Birgit R. Erdle formuliert, das in der Geschichtlichkeit zum Tragen kommt: Das Vergessen als systematische Verdrängung und latente Erinnerung. Das Erinnern wurde in diesem Sinne als systematisches Gedenken und latentes Vergessen gefasst, was einem Tigersprung in Bezug auf das Piesendorfer „Steinknie“ zuträglich ist.

Die „Zauberer-Jackl-Prozeße“ wurden als Ereignisse aufgeschlüsselt, welche die Piesendorfer Menschen, und insbesondere ihre Vorstellung von Hexen und Zauberern, maßgeblich beeinflusst haben müssen. Die im Zuge der Prozesse Getöteten wurden in dieser Arbeit nicht ausschließlich viktimisiert, sondern als Teil eines Machtgefüges (Foucault) verstanden. Zudem wurde ein möglicher „Tigersprung der Geschichte“ nach Benjamin herausgearbeitet, indem der Kniefall am Piesendorfer Steinknie neu produktiv gemacht wird.

5. Ein Wort danach

Neben dieser vorliegenden Verschriftlichung meiner Forschungsergebnisse möchte ich gemeinsam mit meinem Kollegen Maximilian Holetschek, der in seinem Teil dieser gemeinsamen, aber jeweils originären und als getrennte Bände erscheinenden Masterarbeit ebenso das „Steinknie“ zum Gegenstandsbeispiel gemacht hat, im Sinne der Artistic Research einen weiteren, visuellen Erfahrungsraum eröffnen. Denn jener Methode, die künstlerische Praxis mit systematischer Forschung verbindet, liegt das Potenzial inne, auf neue Räume der Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn zugreifen zu können und einen Zugang zu Wissensaspekten zu generieren, die schwer in Worte zu fassen sind.

„Das Potenzial Künstlerischer Forschung besteht darin, Disziplinlosigkeit zu behaupten, Unbestimmtheit zuzulassen, Negativität zu integrieren und Anschaulichkeit zu suchen. Dies wird von einem rigorosen Wissenschaftsverständnis her als unzureichend bewertet“.³⁴⁶

Artistic Research verbindet kreatives Schaffen und Forschung; sie ergänzt traditionelle Wissenschaftspraktiken und Praktiken der Künste; erlaubt neue Erkenntnisse, die durch alternative Ausdrucksformen vermittelt werden können, und trägt zur Förderung von Kreativität, Interdisziplinarität und gesellschaftlicher Relevanz bei.

Holetschek und ich planen konkret einen Film in Anlehnung an Alexander Kluges *Die Patriotin* entstehen zu lassen, welcher den Schatten und den Toten der Geschichte eine Stimme gibt und das „Steinknie“ als Ort der Geschichte neu verhandelt, bevor er in Vergessenheit gerät. Dabei soll stetig ein Austausch mit der Gemeinde Piesendorf stattfinden, um das Projekt – sofern das von der Gemeinde gewünscht ist – mit einem Denkmal am „Steinknie“ abzuschließen. Dieses Vorhaben hat sich bis jetzt als schwer vorangehender Prozess herausgestellt; und so muss dieser Sache noch Zeit gegeben werden.

Ich muss selbst etwa sieben Jahre alt gewesen sein, als mich meine Großmutter und Mutter, beide Piesendorferinnen, zum ersten Mal zum „Steinknie“ in die Piesendorfer Klamm geführt haben. Das Gefühl, als ich mich in den Stein kniete, lässt sich mit ehrfurchtsvoll am besten beschreiben; vermutlich auch begründet in der Bezeichnung des

³⁴⁶ Henke et al., *Manifest der Künstlerischen Forschung*, S. 18.

Ortes als „Hexenknie“, die mich vor allem furchtvoll fühlen ließ. Was als kindliche Erfahrung begann, habe ich in dieser Arbeit als weit darüber hinausgehendes Phänomen zu fassen versucht; und anhand des „Steinknies“ habe ich gezeigt, inwiefern Geschichtlichkeit als etwas anderes, als wir im herkömmlichen Sinn unter Geschichte und Historie verstehen, aufgefasst werden kann. In diesem Verständnis Benjamins können wir uns dem vermeintlich Vergangenen nicht mehr einfach entziehen. Was bleibt, vom Hineinknien in den Kindheitstagen, ist die Ehrfurcht dem Ritual gegenüber, die es mir vielleicht in ihrer Gänze unmöglich ist zu fassen. Was auch bleibt, ist, dass die unterschiedlichsten Gegenstandsbeispiele, nicht beschränkt auf Reliquien und Rituale, sich in Bezug auf die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins neu aufrollen und begreifen lassen können. Mit dieser „Benjamin’schen Betrachtungsweise“, wenn man so möchte, wird dann insbesondere eines klar: Wir alle teilen uns eine Historie.

6. Quellenverzeichnis

- Agamben, Giorgio, *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Redwood City: Stanford University Press 2005.
- Appadurai, Arjun, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press 1986.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London: John Hopkins University Press 1993.
- Barth, Volker, „Der große Inspirator – Ansichten aus der Werkstatt des Historikers Marc Bloch. Review Essay: Marc Bloch (2000). Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft“, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 3/1.
- Bellinger, Andréa/David J. Krieger, „Einführung“, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, hg. v. Andréa Bellinger/David J. Krieger, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003, S. 7-34.
- Belting, Hans, „Das Körperbild als Menschenbild. Eine Repräsentation in der Krise“, *Bild und Text*, hg. v. Gottfried Boehm/Karlheinz Stierle, München: Wilhelm Fink Verlag 2001, S. 87-114.
- Belting, Hans, *Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion*, München: Wilhelm Fink Verlag 2000.
- Benjamin, Walter, „Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien. N Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts“, *Gesammelte Schriften V*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 570- 611.
- Benjamin, Walter, *Illuminations: Essays and Reflections*, hg. V. Hannah Arendt, Houghton Mifflin Harcourt Verlag 1968.
- Benjamin, Walter, „Über den Begriff der Geschichte“, *Gesammelte Schriften I*, hg. v. Rolf Tiedemann/Herrmann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 691-704.
- Bloomsbury Academic (Hg.), *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, Berg Publishers.
- Blöcker, Yvonne, „Willy Brandt Und Die 1960er Jahre: Sein Debüt Auf Der Politischen Bühne“, *1964 - Das Jahr, Mit Dem "68" Begann*, hg. v. Robert Lorenz/Franz Walter, Bielfeld: transcript 2014, S. 219-230.
- Broszinsky-Schwabe, Edith, *Interkulturelle Kommunikation*, VS Verlag 2011.

- Bräunlein, Peter J., „Victor W. Turner: Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen“, *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 2006, S. 91-100.
- Böhme, Hartmut, „Der Tastsinn im Gefüge der Sinne“, in: *Anthropologie*, hg.v. Gunter Gebauer; Leipzig Stuttgart 1998, S. 214-225,
<https://www.hartmutboehme.de/static/archiv/volltexte/texte/tasten.html>,
 22.10.2024.
- Celan, Paul, *Die Gedichte*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- De Certeau, Michel, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 1991.
- Deutsche Bibel Gesellschaft (Hg.), *Basisbibel*, <https://www.die-bibel.de/bibel/BB/GEN.1>, 22.10.2024.
- Didi-Huberman, Georges, *Vor einem Bild*, München: Carl Hanser Verlag 2000.
- Didi-Huberman, Georges, *Das Nachleben der Bilder*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019.
- Die Patriotin*, R.: Alexander Kluge, DE 1979.
- Dimian-Hergheligi, Raluca, „Paul Celan und Walter Benjamin. Französische Schriften“, *ANADISS* 26, 2018, S.188-193.
- Douglas, Mary, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main: Fischer⁴ 1986.
- Effenberger, Max, *Heimatchbuch Piesendorf*, Piesendorf: Gemeinde 1990.
- Eleven, Martin, „Michel de Certeau: Ein kurzes Portrait“, *RAT Blog* 14, 13.12.2017
<https://rat-blog.univie.ac.at/?p=633>, 24.09.2024.
- Enzensberger, Hans Magnus, „Die Reliquie. Eine anthropologische Suche“, *Zeitschrift für Ideengeschichte* 13, 2019, S.107-113.
- Erdle, Birgit R., „Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin“, *Kulturelles Vergessen: Medien - Rituale – Orte*, hg. v. Günter Butzer/Manuela Günter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Fleig, Anne, „Sinnliche Maschinen. Repräsentationsformen der Beine in der Moderne“, *Körperteile. Eine kulturelle Anomalie*, hg. v. Claudia Benthien und Christoph Wulf, Hamburg: Rohwolt Verlag 2001, S. 484-499.
- Frehe, Hardy, „Baumans Soziologie der flüchtigen Moderne“, *Zukunftsgenese*, hg. v. Victor Tiberius, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2012, S. 91-105.
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1974.
- Freud, Sigmund, „Zur Psychopathologie des Alltagslebens“, *Hauptwerke*, Berlin: heptagon 2013, S. 566-665.

- Föessel, Michaël, „Analytik des Erhabenen“, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Otfried Höffe, Berlin/Boston: De Gruyter³, S. 91-110.
- Förster, Till, „Victor Turners Ritualtheorie“, *Theologische Literaturzeitung* 128/7–8, 2003, S. 1-14.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp²¹ 2017.
- Gebauer, Gunter/Christoph Wulf, *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Hamburg: Rowohlt Verlag 1998.
- Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Girard, René, *The Scapegoat*, Baltimore: John Hopkins University Press 1989.
- Güntner, Joachim, „Aufstehen, indem man niederkniet: Der Protest gegen Unterdrückung hat ein neues Zeichen“, *Neue Züricher Zeitung*, 11.06.2020.
<https://www.nzz.ch/feuilleton/knien-in-protest-man-steht-dabei-auf-indem-man-niederkniet-ld.1560326>, 24.09.2024.
- Greffrath, Christa R., „Der historische Materialist als dialektischer Historiker“, *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘*, hg. v. Peter Bulthaupt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.193-230.
- Henke, Silvia/Dieter Mersch/Nicolay Van der Meulen/Thomas Strässle/Jörg Wiesel, *Manifest der Künstlerischen Forschung: eine Verteidigung gegen ihre Verfechter*, Zürich: DIAPHANES 2020.
- Hayes, Shannon, „The Historico-poetic Materialism of Benjamin and Celan“, *Critical Horizons* 19, 2018, S. 125-139.
- James, William/George A. Miller, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press 2007.
- Kant, Immanuel, „Kritik der Urteilskraft. Kapitel 32. Zweites Buch: Analytik des Erhabenen“, <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/kuk/kukp231.html>, 27.01.2025.
- Kaiser, Gerhard, „Stein und Sprache. Rilkes Sonett: ‚Archaischer Torso Apollos‘“, *Literatur für Leser*, 1988, S. 107-118.
- Kaiser, Gerhard, „Walter Benjamins ‚Geschichtsphilosophischen Thesen‘“, *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘*, hg. v. Peter Bulthaupt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 43-76.

- Scheurmann, Ingrid / Konrad Scheurmann (Hg.), *Dani Karavan. Hommage an Walter Benjamin. Der Gedenkort „Passagen“ in Portbou*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern 1995.
- Klie, Thomas / Kühn, Jakob, *Die Dinge, die bleiben: Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld: transcript Verlag 2020.
- Kruse, Christiane, „Vera Icon oder die Leerstellen des Bildes“, *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*, hg. v. Hans Belting/Dietmar Kamper/Martin Schulz, München: Wilhelm Fink Verlag 2002, S. 104-129.
- Laube, Stefan, *Von der Reliquie zum Ding: Heiliger Ort - Wunderkammer - Museum*, Berlin: Akademie Verlag 2011.
- Marschall, Brigitte, „Der Schwarze Tod und die Geißler Gottes: Ansteckung und Befleckung als heiliges Reinigungsritual“, *Maske und Kothurn* 48/1-4, 2002, S. 29-48.
- Marschall, Brigitte, *Die Drogen und ihr Double. Zur Theatralität anderer Bewußtseinszustände*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2000.
- Mensching, Günter, „Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen“, *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘*, hg. v. Peter Bulthaupt, S. 170-192.
- Meyer-Blanck, „Rituale“, In: *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, hg. v. L. Kühnhardt/T. Mayer, Wiesbaden: Springer 2017, S. 1461-1470.
- Müller, Wolfgang, *Rilke-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Manfred Engel, Stuttgart: Metzler 2013.
- Nagl, Heinz, „Der Zauberer-Jackl-Prozeß. Hexenprozesse im Erzstift Salzburg 1675-1690“, 25. *Landeskunde* 72/73, Gesellschaft für Salzburger Landeskunde.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Zürich/Berlin: Diaphanes Verlag 2014.
- Nancy, Jean-Luc, „Die Kunst, Fragment“, *Naharaim*, 6/2, 2012, S. 286-307.
- Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, edition holbach 2020.
- ORF Online Redaktion, „Als erster Papst besuchte Franziskus Korsika“, *ORF.at*, 16.12.2024, <https://religion.orf.at/stories/3228075/>, 27.01.2025.
- Rilke, Rainer Maria, „Archaischer Torso Apollos“, *Sämtliche Werke. Bd. 1*, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1955, S. 557.
- Salzburg Museum, „Gott sei Dank! Votivbilder als Zeichen der Volksfrömmigkeit“, *Salzburg Museum*,

- <https://www.salzburgmuseum.at/deutsch/sonderausstellungen0/aktuelle-sonderausstellungen/votivbilder/>, 27.01.2025.
- Dalí, Salvador, *Les dîners de Gala*, Köln: Taschen 2016.
- Schöttler, Peter, „Die deutsche Geschichtswissenschaft und Marc Bloch: Die ersten Nachkriegsjahrzehnte“, *Die Rückkehr der deutschen Geschichtswissenschaft in die ‚Ökumene der Historiker‘*, hg. v. Ulrich Pfeil, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2008. S. 155–185.
- Scholem, Gershom, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Schuller, Marianne, „Scherben. W. Benjamins Miniatur »Das bucklichte Männlein«“, in: *Mikrologien. Literarische und philosophische Figuren des Kleinen*, hg. v. Marianne Schuller/Gunnar Schmidt, Bielefeld: transcript Verlag 2003, S. 58-76.
- Sennett, Richard, *Fleisch und Stein: Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Suhrkamp 1997.
- Stapf, Fanny, „Gesellschaftsmodelle und inszenatorische Analogien: Die ‚Aktionsanalytische Organisation‘ der Mühl Kommune Friedrichshof und amerikanische ‚Megachurches‘“, Masterarbeit, Universität Wien 2015. (*ist die von der Uni Wien?*)
- Tieck, Ludwig, „Der blonde Eckbert“, *Band I Phantasmus: Eine Sammlung von Märchen, Erzählungen, Schauspielen und Novellen*, hg. v. Ludwig Tieck, Berlin/Boston: De Gruyter 1844, S. 159-191.
- Turner, Victor W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca: Cornell University Press 1969.
- Von Haselberg, Peter, „Benjamins Engel“, *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘*, hg. v. Peter Bulthaup, S. 337-356.
- Kunsthistorisches Museum, „Das Schweiß Tuch der Veronika; Vera Icon“, *Kunsthistorisches Museum*, <https://www.khm.at/objektdb/detail/98828/>, 4.11.2024.
- „Wer tötete Walter Benjamin. Synopsis“, *Wer tötete Walter Benjamin... ein Film von David Mauas*, <https://www.whokilledwalterbenjamin.com/synopsis-deu.html>, 04.11.2024.
- Zimmermann, Hans, *12 KÖRBE. Quellensammlung in zwölf Sprachen. Kapitel VII*, <http://12koerbe.de/euangeleon/symbol/nikodem.htm#Caput%20VII>, 22.10.2024.

Abbildungen:

Abbildung 1: Private Aufnahme des „Steinknies“. Copyright Martin Graf/Max Hase.

Abbildung 2: Private Aufnahme des „Steinknies“. Copyright Martin Graf/Max Hase.

Abbildung 3: Schweiß Tuch der Heiligen Veronika. Copyright Kunsthistorisches Museum Wien.

Abbildung 4: Angelus Novus von Paul Klee. Copyright Israel Museum Jerusalem.

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

7. Abstract deutsch und englisch

Diese Arbeit untersucht das Piesendorfer „Steinknie“, eine geologische Besonderheit in der Piesendorfer Klamm, als materielle und immaterielle Reliquie sowie als Ort ritueller Praktiken. Im Mittelpunkt steht die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses bislang nur mündlich überlieferten Phänomens, das tief in den lokalen Traditionen der Piesendorfer*innen verwurzelt ist. Das „Steinknie“ wird einerseits als stationäre Pilgerstätte und generationenübergreifende „Idee fixe“ betrachtet, andererseits als ein Ort der Geschichtserinnerung und -vergessenheit, wie ihn Walter Benjamin und Michel de Certeau beschreiben. Die Arbeit analysiert das rituelle Hineinknien vor dem Hintergrund kulturwissenschaftlicher Medienforschung, Ritualtheorien und der Performance Studies. Zentrale Bezugspunkte sind die Konzepte der Liminalität und Communitas von Victor Turner und die Theorien zu (Anti-)Ritualismus von Mary Douglas. Das „Steinknie“ fungiert als mediales Gefüge, das kollektive Identitäten und transgenerationale Erinnerungen stützt. Durch die Analyse des Steins als physisches Bild verdrängter Geschichte wird aufgeschlüsselt, wie sich haptische Rituale und materielle Objekte als Träger symbolischer Bedeutung und kultureller Überlieferung etablieren.

Magdalena Mayr zeigt, wie sich die Praxis des Hineinkniens aus einer spirituellen, historischen und sozialen Perspektive deuten lässt. In Anlehnung an Walter Benjamins „Engel der Geschichte“ wird das „Steinknie“ als ein Ort betrachtet, der nicht nur die Vergangenheit bewahrt, sondern auch neue narrative Deutungen ermöglicht. Die Einbettung des Rituals in einen zeitgenössischen Kontext zeigt, dass es trotz des Verlustes des ursprünglichen Bedeutungsgehaltes weiterhin als Symbol gesellschaftlicher und kultureller Aushandlungen fungiert. Abschließend wird ein „Tigersprung der Geschichte“ vorgeschlagen, der das „Steinknie“ als Ausgangspunkt für neue Formen des Erinnerns und Gedenkens nützt.

This work examines the Piesendorf “Steinknie”, a geological feature in the Piesendorf gorge, as a material and immaterial relic and as a place of ritual practices. The focus is on the scientific analysis of this phenomenon, which has so far only been passed down orally and is deeply rooted in the local traditions of the people of Piesendorf. The “Steinknie” is seen on the one hand as a stationary pilgrimage site and a cross-generational “idea fixe”, and on the other as a place of historical memory and forgetfulness, as described by Walter Benjamin and Michel de Certeau. The work analyzes ritual kneeling against the background of cultural studies media research, ritual theories and performance studies. Central points of reference are the concepts of liminality and *communitas* by Victor Turner and the theories of (anti-)ritualism by Mary Douglas. The “Steinknie” functions as a medial structure that supports collective identities and transgenerational memories. By analyzing the stone as a physical image of repressed history, the paper breaks down how haptic rituals and material objects establish themselves as carriers of symbolic meaning and cultural tradition.

Magdalena Mayr shows how the practice of kneeling down can be interpreted from a spiritual, historical and social perspective. Following Walter Benjamin's “Angel of History” (*Engel der Geschichte*), the “Steinknie” is seen as a place that not only preserves the past, but also enables new narrative interpretations. Embedding the ritual in a contemporary context shows that it continues to function as a symbol of social and cultural negotiation despite the loss of its original meaning. Finally, a “tiger's leap of history” (*Tigersprung der Geschichte*) is proposed, which uses the “Steinknie” as a starting point for new forms of remembrance and commemoration.