

Annette Hornbacher (Ethnologie), Tobias Frese (Kunstgeschichte),  
Laura Willer (Papyrologie)

# Präsenz

## 1 Einführung

Das Wort „Präsenz“ gehört zum gehobenen Register deutscher Sprache und weist auf zwei verschiedene Verwendungsweisen: Zum einen bezeichnet „Präsenz“ die materielle Anwesenheit und Verfügbarkeit von etwas, wie z. B. von Büchern in einer „Präsenzbibliothek“, oder das sichtbare und effektive Vorhandensein z. B. von Truppen oder Waffen im Fall der „militärischen Präsenz“. Damit verbindet sich ein Aspekt der Wirksamkeit, der im Vordergrund eines weiteren Sprachgebrauchs steht: der Präsenz als beeindruckender, charismatischer Ausstrahlungskraft einer Person. Gemeint ist dabei nicht nur die faktische körperliche Anwesenheit – obwohl diese zur „Präsenz“ eines Menschen zwingend hinzugehört. Ihre Erfüllung findet Präsenz in diesem Sinn jedoch erst als singuläre performative Wirkung einer bestimmten Person gegenüber anderen, die womöglich ebenfalls körperlich anwesend sind. Von daher wird „Präsenz“ als ästhetisches Urteil vorzugsweise Schauspielern attestiert, deren Auftritt die ontologische Differenz zwischen Darsteller und Rolle, Bühne und Wirklichkeit, in der unmittelbaren Wirkung auf den Zuschauer irrelevant erscheinen lässt.

Es ist dieses Versprechen erfüllter Gegenwart oder Realisierung, das eine Brücke zu jener terminologischen Prägung schlägt, mit der „Präsenz“ zum philosophischen Schlüsselbegriff des Dekonstruktivismus avancierte, und – vermittelt über ihr Gegenstück: die Repräsentation – bis in die Postmoderne fortwirkte. Hier freilich nur, um einer grundlegenden Kritik unterzogen zu werden. Paradigmatisch dafür ist Jacques Derridas Bestimmung des abendländischen Denkens als einer „Metaphysik der Präsenz“, in der die reine, unmittelbare Gegenwart des „Seins“ im artikulierten Logos, d. h. in der menschlichen Rede, behauptet wird. Diese Präsenz des Signifikats im „Logozentrismus“ ist freilich – wie Derrida zeigen möchte – nichts als ein Schein, der die unaufhebbare Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu Gunsten einer imaginierten Eindeutigkeit leugnet. Ihr stellt Derrida das Spiel der Zeichen gegenüber, die zuletzt niemals auf die reine Gegenwart eines ursprünglichen Sinns (→Bedeutung) zurückzuführen sind, sondern stets nur auf die Präsenz weiterer Zeichen. Derridas Kritik der Präsenz-Metaphysik mündet daher in eine Privilegierung der Schrift als Zeichensystem gegenüber der Behauptung unmittelbarer Gegenwart im gesprochenen Wort. Dem entspricht eine Verbindung von Ethnologie und

---

Dieser Beitrag ist im SFB 933 „Materiale Textkulturen“ entstanden, der durch die DFG finanziert wird.

Philosophie im Versuch, das eurozentrische Denken der Präsenz durch das Denken der Schrift abzulösen.

Diese erkenntnistheoretische Kritik an der Präsenz erfährt in der postmodernen Philosophie und Ethnologie eine politische Wendung: der Anspruch, das kulturell Fremde im ethnographischen Text zu vergegenwärtigen – es „präsent“ zu machen – wird nun als Ausdruck einer intellektuellen Bemächtigung kritisiert, die weit mehr die Interessen und Schreibkonventionen westlicher Autoren vergegenwärtigt als die Präsenz des Fremden im Text. Die daraus resultierende „Krise der Repräsentation“ übernimmt Methoden des literarischen Dekonstruktivismus und entlarvt den ethnologischen Willen zum Verstehen fremder Kulturen insgesamt als Machtwillen. Der fiktive Charakter von Ethnographie wird unabweislich und führt diese an die Grenze der Selbstauflösung.

Erst neuere sozialwissenschaftliche Ansätze wie die Akteur-Netzwerk-Theorie (Bruno Latour), aber auch die literaturwissenschaftliche „Philosophie der Präsenz“ (Hans Ulrich Gumbrecht) versuchen, sich vom Primat subjektiver Interpretationen und endloser Zeichenrelationen auf die faktisch wirksame Präsenz der Dinge, Worte und Zeichen in ihrer sinnlichen oder auch räumlichen Wirkung auf den Menschen zu besinnen. Diese „ontologische Wende“ schließt eine Rückbesinnung auf →Materialität und unmittelbare Performanz oder Emergenz ein, die nun der Zeichenhaftigkeit bloßer Mimesis kontrastiert wird. Doch der Verdacht liegt nahe, dass mit dieser Gegenüberstellung das Problem der Präsenz-Metaphysik noch nicht gelöst ist. So etwa bei Hans Ulrich Gumbrechts Gegenüberstellung von zeichenhafter Deutung und rituellem Vollzug in „Präsenzkulturen“, die – im Unterschied zu modernen „Subjektkulturen“ – innerweltliche körperliche Präsenz „produzieren“: paradigmatisch etwa in der mittelalterlichen Kommunionfeier und im Glauben an die „Realpräsenz“ des göttlichen Leibes in Brot und Wein. Doch bei näherem Hinsehen handelt es sich hier gerade um keine unmittelbar sinnliche oder räumliche Präsenz einer göttlichen Substanz, sondern um den Glauben – die metaphysische Interpretation – der Präsenz Gottes in einer ganz anderen materiellen Substanz, die damit selbst zum Zeichen wird.

Aus ethnologisch-kulturvergleichender Perspektive scheint es ohnehin fraglich, ob der Akt reflexiver Deutung und damit die Interpretation als solche das Grundproblem der abendländischen Präsenz-Metaphysik darstellt oder nicht vielmehr die essentialistische Gegenüberstellung von Sinn und Sein, Zeichen und Bezeichnetem, Materialität und Idealität, Präsenz und Repräsentation. Ein Blick auf den balinesischen Deutungsrahmen der Wirklichkeit legt jedenfalls nahe, dass „Präsenz“ im Sinne einer wahrhaft wirksamen Gegenwart hier zwar sinnlich in Raum und Zeit erfahrbar ist – aber nie im Sinn einfacher materieller Vorhandenheit gedacht wird. Darauf verweist die Begriffsdichotomie: *sekala* und *niskala*, die zwei zusammengehörende Dimensionen des Wirklichen beschreibt: *Sekala* ist alles, was gesehen und materiell gemessen werden kann, *niskala* hingegen bezeichnet jene Dimension innerhalb

der Welt, die höchst wirksam ist, aber zugleich unsichtbar für den Menschen: Ideen, Gefühle, Geister, Gottheiten, Ahnen. Was immer in der sichtbaren Welt geschieht, weist auch die Dimension des Unsichtbaren auf, und es obliegt jedem Einzelnen, in jeder Situation reflexiv zu deuten, ob die Krankheit, die ihn befällt, das Dach, das zur Unzeit einstürzt oder der Regenguss, der ein Ritual unterbricht, rein materielle Ursachen hat oder als Botschaft von Wesen zu behandeln ist, die zwar unsichtbar sein mögen – aber nichtsdestoweniger eine gewaltige performative Präsenz besitzen. Die eigentliche Präsenz dieser immanenten und unsichtbaren Wesen erfordert also ein gesteigertes Wahrnehmungsvermögen, das im Materiellen das Immaterielle wahrnimmt. Dies geschieht – ähnlich wie im Fall der Bühnenpräsenz eines Schauspielers – durch ein Geschmacksurteil: was nicht gesehen werden kann, kann doch „gefühl“ werden, wenn man den Einzelfall recht deutet.

## 2 Real-, Verbal- und Aktualpräsenz

Ein äußerst komplexes Präsenz-Konzept lässt sich auch für das westliche Mittelalter feststellen, wobei die Vorstellung von der göttlichen „Realpräsenz“ im christlichen Abendmahl eine zentrale Rolle spielt. In der Eucharistiefeier, dem „Hauptritual der mittelalterlichen Kultur“<sup>1</sup>, wurde bekanntlich der Leib Christi nach der Wandlung von Brot und Wein als „real“, d. h. substantiell wirklich (*substantialiter*), vergegenwärtigt. Verbindlich formuliert wurde die Lehre von der sog. Transsubstantiation spätestens im 13. Jahrhundert durch Thomas von Aquin: Unter Bezugnahme auf die Metaphysik des Aristoteles unterschied Thomas strikt zwischen Substanz und Akzidens der eucharistischen Elemente: Demnach betreffe die liturgische Wandlung nicht die äußere, akzidentielle Erscheinung von Brot und Wein, sondern deren ungreifbare, unsichtbare Substanz.<sup>2</sup> Das Eigentliche, der Leib Christi, ist in der christlichen Messe also – strikt theologisch gedacht – gerade nicht physisch präsent, nicht räumlich greifbar, wird etwa nicht „mit den Zähnen zermalmt“ (*dentibus atteri*)<sup>3</sup>, sondern wird als göttliches *mysterium* nur dem Gläubigen in seiner Wahrheit offenbar (→Transzendieren). Diese sakramentaltheologische Bestimmung wurde allerdings seit jeher vom spezifischen Verständnis und Erfahrungshorizont laikaler Teilnehmer überlagert und auch vom konkreten Handlungsgeschehen der Messe selbst konterkariert. Schließlich

<sup>1</sup> Gumbrecht 2004, 46.

<sup>2</sup> So wurde betont, dass die sakramentale Gegenwart Gottes *per modum substantiae* gerade nicht Körperlichkeit, Räumlichkeit und Ausdehnung impliziere. Der gegenwärtige Christus werde durch Hostie und Wein, den physischen Elementen, weder umfasst noch umgrenzt – die Realpräsenz müsse vielmehr metaphysisch und überräumlich verstanden werden. Vgl. Jorissen 2001<sup>3</sup>, 179.

<sup>3</sup> Derartige drastische Formulierungen, die im 11. Jahrhundert noch möglich waren, wurden bereits durch Anselm von Canterbury (gest. 1109) entschieden zurückgewiesen.

hatten die Gemeindemitglieder den Leib Christi im Ritual der Kommunion in körperlich-oralen Weise zu sich zu nehmen. In diesem Akt der Einverleibung wurde das hochsymbolische Geschehen der Liturgie schlagartig in ein intensives körperliches Ereignis transformiert und die Messe unzweifelhaft in einem verstärkten „Modus der Unmittelbarkeit“<sup>4</sup> vollzogen.

Was bedeutet das nun für Schrift-Praktiken des frühen Mittelalters? Spielten hier quasi-sakramentale Aspekte eine Rolle? Lässt sich die Vorstellung nachweisen, dass die in einem Codex niedergeschriebene Schrift das Gotteswort nicht nur repräsentiere, sondern unmittelbar verkörpere und vergegenwärtige? Auch diese Fragen sollten differenziert beantwortet werden:

Zunächst sei betont, dass materiale, sinnlich präsente Texte in der Theologie des Mittelalters ganz im paulinischen Sinne als „Sekundärmedium“ aufgefasst wurden – als „zweitrangiges Vehikel“ (δεύτερον πλοῦν), wie es der Kirchenlehrer Johannes Chrysostomos Ende des 4. Jahrhunderts formulierte.<sup>5</sup> Dennoch ist es bekanntlich eine Tatsache, dass die überlieferten, kanonischen Texte nicht selten prächtig ausgestattet waren und in der kirchlichen Liturgie nicht nur genutzt, sondern auch eindrucksvoll inszeniert wurden: Bücher mussten äußerst ehrerbietig behandelt werden, wurden in Prozessionen vorangetragen und mit vellierten, also verhüllten, Händen berührt; sie wurden auf dem Altar präsentiert, beweihräuchert, vom Klerus geküsst usw. Interessant hierbei ist, dass den Gläubigen während der Messe vor allem das geschlossene Buch, der oftmals reich geschmückte Einband, gezeigt wurde.<sup>6</sup> Dabei kann nur vermutet bzw. unterstellt werden, dass derartige Buch-Artefakte für die Messeteilnehmer unmittelbar die Anmutung sakraler Körper bekamen. Ebenso spekulativ muss es bleiben, ob in diesem Sinne die zelebrierenden Kleriker beim Öffnen eines liturgischen Buches die Vorstellung hatten, einen gewaltsamen Eingriff an einem Text-Corpus im engeren Sinne vorzunehmen.

## Fallbeispiel 1: Das Sakramentar von Gellone

Dass dies zumindest nicht völlig abwegig ist, mag ein Blick in das Sakramentar von Gellone verdeutlichen.<sup>7</sup> Dieses Buch, das wahrscheinlich im späten 8. Jahrhundert angefertigt wurde, diente dem Priester beim Rezitieren der liturgischen Gebetsformeln (→Rezitieren, Vorlesen und Singen). Auf fol. 143v ist der Beginn des eucharistischen

<sup>4</sup> Strohschneider 2004, 596f. Vgl. auch Gumbrecht 1997, 40–42.

<sup>5</sup> Chrysostomos 1862<sup>2</sup>, 15. Vgl. hierzu Frese u. a. 2014, 7 und 10f.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Heinzer 2009, 56f. und Ganz 2014.

<sup>7</sup> Paris, BNF, MS. lat. 12048. Zuletzt hierzu Frese 2013, 165–167 und Kitzinger 2013, 118f. Nach wie vor maßgeblich für die Bedeutung und Entwicklung mittelalterlicher Kanonbilder: Suntrup 1980.



Abb. 1: Sakramentar von Gellone, fol. 143v (© Bibliothèque nationale de France, Paris, Ms. Lat. 12048).

Messkanons zu entziffern (Abb. 1): Direkt nach dem gemeinschaftlichen Jubelgesang des Dreimalheilig (*Sanctus*) – ausgeführt mit roter Tinte in gräzisierten Majuskeln – ist darunter, von zwei Engelsfiguren unterbrochen, das Opfergebet mit den anschließenden Wandlungsworten zu erkennen. Dieses Gebet beginnt mit den Worten *Te igitur* und damit signifikanter Weise mit dem Buchstaben T, der hier zum ersten Mal in der mittelalterlichen Buchkunst als Figureninitiale interpretiert wurde. Das symbolische und ikonische Potenzial des Anfangsbuchstabens wurde nun insofern genutzt, als er zum Kreuz der Passion transformiert wurde. Aber nicht nur das: Auch der dargestellte Christuskörper scheint sich mit seinen horizontal ausgestreckten Armen der Buchstabenform anzuverwandeln. Bemerkenswert ist, dass die Gliedmaßen und der breite Brustkorb des Gekreuzigten im Gegensatz zum Rest des Bildes nicht farbig gefasst sind, sondern das blanke Pergament durchscheinen lassen. Noch erstaunlicher ist aber der mächtige Blutstrom, der sich auf der linken Seite von der Seitenwunde übers Blatt ergießt, ohne dass er von einem Kelch oder dergleichen aufgefangen würde. Dies ist umso auffälliger, als sich das Blut bzw. die rote Tinte über das noch deutlich sichtbare Linienraster ergießt – so als würde hier die Bewegung der Schrift auf der anderen Seite des Kreuzes gespiegelt, wo sich die Anfangsworte des Opfergebets von der repräsentativen Majuskel sukzessiv zur bescheideneren Minuskel verkleinern.<sup>8</sup> Derartig parallelisiert und bildlich forciert scheinen Schrift und Körper, Zeichen und Bezeichnetes ein geradezu symbiotisches Verhältnis einzugehen. Der Text des Messkanons, so wird bildlich suggeriert, ist Derivat der Opfertat Christi und somatische Emanation des Inkarnierten selbst.

Nun muss eingeräumt werden, dass eine derart drastische Engführung von Messtext und Christusbild, auch in der Reihe der mittelalterlichen Kanonbilder eher die Ausnahme bildet. Ebenso muss betont werden, dass sich die „Produktion von Präsenz“<sup>9</sup> in der christlichen Liturgie keinesfalls ausschließlich auf die eucharistischen Gaben konzentrierte. Die Eucharistie war seit jeher als Gedächtnismahl und Erinnerungsfeier von stark memorialem, anamnetischen Charakter. Neben der „Realpräsenz“ im eigentlichen Sinne waren hierbei vor allem die Modi der „Verbal-“ und „Aktualpräsenz“ von großer Bedeutung.<sup>10</sup> Eine ebenso entscheidende wie schillernde Rolle spielte hierbei die Person des Priesters, da dieser, wie es im Messkanon heißt, mit Gottvater „über Jesus Christus“ (*per Iesum Christum*) kommunizierte, zugleich aber selbst *in specie Christi* agierte und christomimetisch die „Aktualpräsenz“ des Herrn garantierte.

<sup>8</sup> Für diese Beobachtung sei Harald Wolter-von dem Knesebeck gedankt.

<sup>9</sup> Gumbrecht 2004, 46.

<sup>10</sup> Vgl. Betz 1955; Lies 1984; Frese 2013, 110f., 150f.

## Fallbeispiel 2: Das Verduner Sakramentar

Die komplizierte Struktur der eucharistischen Präsenz kommt gut auf dem Kanonbild des sogenannten Verduner Sakramentars aus dem späten 10. Jahrhundert zur Anschauung.<sup>11</sup> Auf fol. 12r sind wieder die Anfangsworte des *Te igitur*, diesmal im Inneren einer hochgestellten Rautenform, zu erkennen (Abb. 2). Im Gegensatz zum Kanonbild des Gellone-Sakramentars ist die Szenerie nun jedoch erstaunlich personalreich konzipiert: Der Gekreuzigte in der Mitte wird von vier Medaillons umgeben, in denen oben die segnende Hand Gottes, ganz unten ein Kleriker, und seitlich auf halber Höhe Maria und Johannes erscheinen. Diese Figuren sind nun durch die Rautenform, durch den Text des Gebets, und durch zusätzliche Inschriften derart miteinander verbunden, dass sich eine komplexe Struktur der Kommunikation, aber auch der Benennung und Bezeichnung ergibt. Nur auf den ersten Blick scheinen die Verhältnisse klar: Die goldenen Lettern im Inneren der Raute, auf das blanke Pergament geschrieben, können der Figur im untersten Medaillon zugeordnet werden, das weit nach unten gerückt deutlich den Rahmen überschneidet. Hier ist die Figur eines zelebrierenden Priesters mit Tonsur, Dalmatika und Manipel zu erkennen, der, wie es im Gebetstext heißt, seine Worte an Gottvater „durch Jesus Christus“ richtet.<sup>12</sup> Die Kommunikationsrichtung verläuft in der Miniatur streng vertikal den Kreuzesstamm entlang zur Hand Gottes im obersten Medaillon. Diese wiederum scheint, nach unten gerichtet, die priesterliche Anrede zu erwidern. Der Gekreuzigte ist im litteralen Sinne des Opfergebets Mittlerfigur bzw. das Medium der Kommunikation. Zugleich wird mit dem Gekreuzigten auch das Mittel des Heils ins Bildzentrum gerückt – das Opfer des Vaters, der seinen Sohn zur Erlösung der Menschheit darbrachte; aber auch das Dankopfer, das die Kirchengemeinde bei jeder Messe ihrem Gott darbringt. Interessant ist nun, wie die Schrift des Opfergebets über den Leib Christi hinweggeführt wird, wie also das Bild-Schrift-Gefüge die Mittlerfunktion Christi veranschaulicht. Wichtig ist zudem, dass in diesem Kanonbild nicht der bloße Leib Christi am Kreuz präsentiert wird, sondern – mit den Assistenzfiguren in den seitlichen Medaillons – auch das historische Geschehen auf dem Golgathaberg selbst in Erinnerung gerufen wird. Wie im Johannes-Evangelium erwähnt, führte Jesus am Kreuz seine Mutter Maria mit dem Lieblingsjünger mit den Worten zusammen: *Ecce filium tuum* („Siehe, das ist Dein Sohn“) und *Ecce mater tua* („Siehe, das ist Deine Mutter“, Joh. 19, 26-27). Diese direkte Rede ist in weißer Tinte neben den Kreuzesarmen zu lesen. Darüber, neben dem obersten Medaillon, sind wiederum die letzten Worte Christi an den Vater zu lesen: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* („Vater, in Deine Hände befehle ich

<sup>11</sup> München, BSB, Clm. 10077. Hierzu zuletzt Winterer 2009, 134–146 und Fabian 2012, Kat. Nr. 14.

<sup>12</sup> So heißt der Wortlaut: *Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum* [...] „Dich also, gütigster Vater, bitten wir durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn [...]“.



Abb. 2: Verduner Sakramentar, fol. 12r (© Bayerische Staatsbibliothek, München, Clm 10077).

meinen Geist“, Lc 23, 46). Das eucharistische Geschehen, so ist resümierend festzustellen, wird auf diesem Blatt also keinesfalls als ein rein körperliches, „unlesbares“ Ereignis vorgestellt, sondern wird – im Gegenteil – als eine semantisch komplexe und kommunikativ äußerst dynamische Handlung imaginiert, in der mehrere Akteure



und Texte (→Kontext) in gegenseitiger Bezugnahme gemeinsam die verschiedenen Modi göttlicher Präsenz generieren. Diese vielschichtig angelegte „Produktion von Präsenz“ weist nun gerade nicht die Merkmale der von Gumbrecht postulierten mittelalterlichen „Präsenzkultur“ auf, bei der ausschließlich Momente räumlicher und körperlicher Nähe eine Rolle spielen.<sup>13</sup> Diese Art reiner Unmittelbarkeit war weder in der Eucharistie noch in den liturgischen Schriftpraktiken des Mittelalters gegeben.

### 3 Präsenz – Sichtbarkeit – Effektivität

Schlussendlich stellt sich die Frage, was Präsenz nun eigentlich konstituiert? Ist ein Artefakt nur präsent, wenn es unmittelbar wahrgenommen wird, d. h. sichtbar ist, oder reicht schon seine unsichtbare Anwesenheit? Kann gar die Verborgenheit eines Artefakts auf beinahe paradoxe Weise dessen Präsenz steigern? Dabei hängt Präsenz direkt mit dem Wissen um das entsprechende Artefakt zusammen. Wenn um die Präsenz eines Artefakts gewusst wird, kann es seine Wirkung auch unsichtbar entfalten, was wiederum bedeutet, dass →Perzeption als sinnlich-asthetische Wahrnehmung keine zwingende Voraussetzung für Präsenz und damit Effektivität ist.<sup>14</sup> Wenn jedoch um die Präsenz eines Artefakts nicht gewusst wird und es auch keine wahrnehmbare Wirkung auf Artefakte in seiner Umgebung hat, dann ist es zwar im materiellen Sinne vorhanden, jedoch innerhalb des umgebenden Akteur-Netzwerks nicht präsent und kann damit auch keine Effektivität entfalten. Einen Zwischenfall stellen hierbei Artefakte dar, die zwischen Präsenz und Absenz schwanken, da sie selbst nicht sichtbar sind, aber z. B. durch ihre Hülle oder ihren Aufbewahrungsort sichtbar auf ihre Präsenz hinweisen, auch wenn diese selbst nicht sichtbar ist.

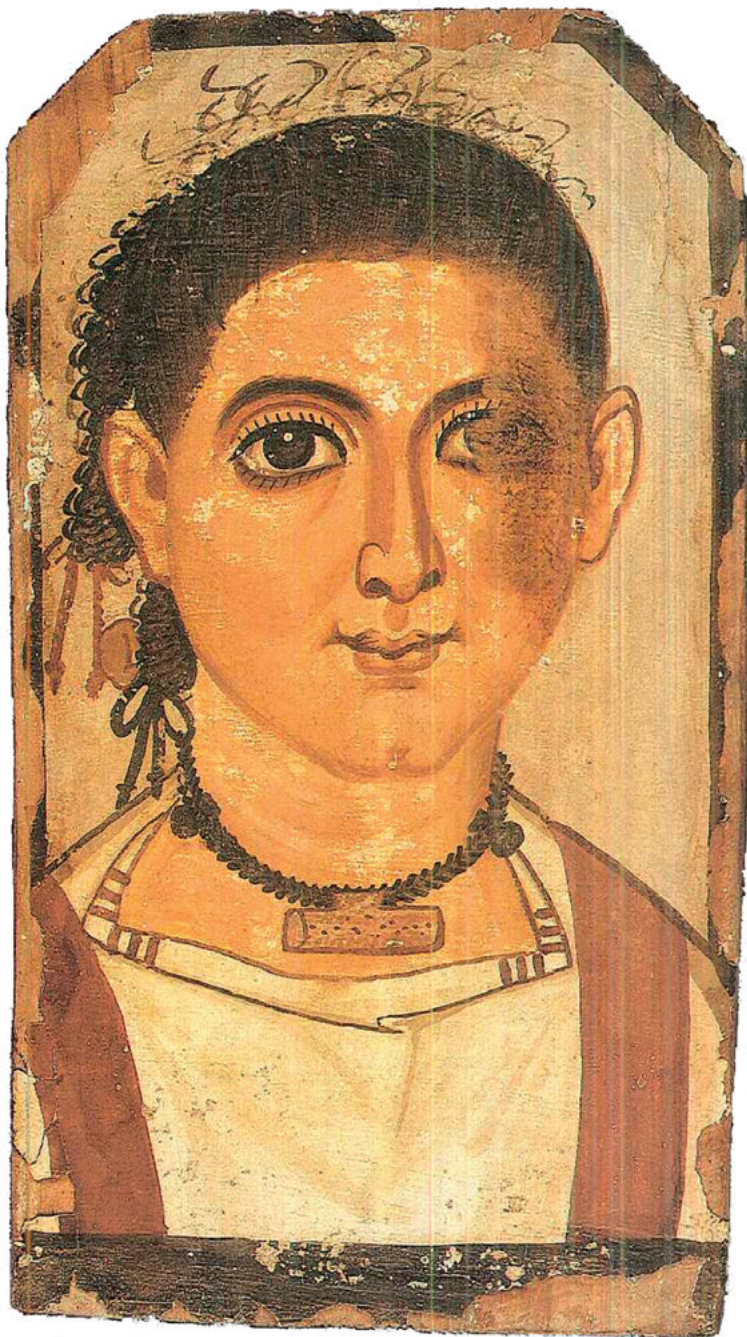
### Fallbeispiel 3: Schrifttragende Amulette

Zu solchen Artefakten gehören Amulette, die in einer Kapsel aufbewahrt zu Schutzzwecken am Körper, meist an einer Schnur um den Hals getragen wurden (Abb. 3). Schrifttragende Amulette konnten im römischen Reich aus einem Blatt Papyrus, Pergament oder Edelmetall bestehen, welches gerollt oder zu einem kleinen Päckchen zusammengefaltet wurde, um es in eine leicht transportable Form zu bringen.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> „Was ‚präsent‘ ist, soll für Menschenhände greifbar sein, was dann wiederum impliziert, dass es unmittelbar auf menschliche Körper einwirken kann.“ Gumbrecht 2004, 11, ähnlich auch 33.

<sup>14</sup> Vgl. Frese u. a. 2014, 233.

<sup>15</sup> Die Handhabung schrifttragender Amulette im römischen Ägypten wird in der im Entstehen begriffenen Dissertation von Laura Willer ausführlich thematisiert. Zu dünnen Metallblättchen (sog. *lamellae*) als Amulette vgl. Kotansky 1994.



**Abb. 3:** Ägyptisches Mumienporträt; der Porträtierte trägt eine Amulettkapsel um den Hals (© National Museum of Ireland, Dublin, Inv. 1902.4).

Diese kleinen Päckchen oder Rollen wurden entweder nur mit einer Schnur zusammengehalten oder in einer Kapsel, häufig aus Metall, sicher verwahrt – ein Phänomen, an dem die Vielschichtigkeit von Präsenz, gerade auch restringierter Präsenz, deutlich wird.<sup>16</sup> Die innenliegende und damit nicht sichtbare Beschriftung war nur dem angerufenen übernatürlichen Wesen zugänglich. Das Amulett selbst und seine Materialität konnte im Fall von kapsellosen Fällen wahrgenommen werden. Wenn das Amulett jedoch in einer Hülle getragen wurde, war nur diese sichtbar und dies auch wiederum nur, wenn sie nicht unterhalb der Kleidung verwahrt wurde. Je nach Sichtbarkeitsgrad besitzen Amulette und ihre Hüllen folglich eine unterschiedliche Effektivität. Bei vollständiger Unsichtbarkeit durch ein Tragen unterhalb des Gewandes konnte das Amulett effektiv nur auf seinen Träger einwirken, da für alle anderen seine Präsenz nicht wahrnehmbar war. Wenn dagegen die Kapsel sichtbar und damit eindeutig präsent getragen wurde, blieb für Außenstehende offen, ob sie tatsächlich ein Amulett enthielt, dem effektive Wirkmächtigkeit zugeschrieben werden sollte, da es auch Imitationen von Amulettkapseln gab.

So können auch Artefakte, die selbst nicht sichtbar sind, Präsenz ausstrahlen und somit Effektivität erzeugen. Es lässt sich also von einer „sichtbaren Unsichtbarkeit“ sprechen.<sup>17</sup> Präsenz und Effektivität beeinflussen sich demgemäß ebenso gegenseitig wie Präsenz und Wissen, da nicht nur präsente Artefakte Effektivität erzeugen, sondern die Effektivität, welche von Artefakten ausgeht, auf die Präsenz der entsprechenden, eventuell nicht sichtbaren Artefakte hinweist.

Effektivität ist dabei immer als die Wirkung zu sehen, welche ein Artefakt innerhalb eines Akteur-Netzwerks auf die anderen Teilnehmer dieses Netzwerks ausübt. Dadurch beeinflusst es wiederum seine eigene Perzeption und Rezeption, ist folglich also handlungswirksam.<sup>18</sup> Die Voraussetzung für eine effektive Wirksamkeit ist umgekehrt die Präsenz des entsprechenden Artefakts in einem solchen Akteur-Netzwerk.<sup>19</sup> Durch diese gegenseitige Abhängigkeit wird die enge Bindung zwischen Präsenz und Effektivität deutlich.

Die oben erwähnten Artefakte, die zwischen Präsenz und Absenz schwanken, weisen eine restringierte Präsenz<sup>20</sup> auf, da sie je nach schriftrragendem Artefakt und Kontext nur für einen bestimmten Adressaten(kreis) oder eine eingeschränkte Zeitspanne lesbar waren, nicht lesbare Zeichen enthielten oder sogar auf solcherlei Art platziert waren, dass nur ihre Hülle perzipiert werden konnte ohne Zugriff auf die sie

<sup>16</sup> Zu Amulettkapseln vgl. Schienerl 1984.

<sup>17</sup> Diesen Ausdruck kreierten Susanne Strätling und Georg Witte, die von einem privilegierten Verhältnis der Schrift zur Unsichtbarkeit und somit von einem Paradoxon in Bezug auf die Sichtbarkeit der Schrift sprechen. Vgl. Strätling u. Witte 2006, 7.

<sup>18</sup> Hilgert 2010, 108.

<sup>19</sup> Hilgert 2010, 103.

<sup>20</sup> Ausführlich zum Thema „restringierte Präsenz“ s. Frese u. a. 2014.

tragenden (Schrift-)Zeichen. Im Extremfall konnte sogar der Zugang zur Materialität restringiert sein, wenn die Präsenz eines Artefaktes nur durch seine Umgebung evoziert wurde. Der Zustand restringierter Präsenz konnte bewusst erschaffen werden, um die Exklusivität dieses speziellen Textes und/oder seines Trägermaterials hervorzuhoben, unerlaubten Zugang zu ihm zu vermeiden oder gar die Wirkmächtigkeit zu erhöhen; restringierte Präsenz konnte in einer historischen Gesellschaft mit einem hohen Teil an Analphabeten jedoch auch der Regelfall sein.<sup>21</sup>

Zusätzlich ist in Bezug auf die Sichtbarkeit eines Artefakts zwischen der Sichtbarkeit des Artefakts selbst und einer durch Performanz erzeugten Sichtbarkeit zu unterscheiden, bei der das entsprechende Artefakt gar nicht im materialen Sinne selbst präsent sein muss, sondern bei der die Präsenz allein durch die Performanz erzeugt werden kann. Genauso kann Präsenz, besonders im religiösen und performativen Kontext, auch durch Symbole evoziert werden. Weiterhin kann eine Präsenz durch →Metatexte erzeugt werden, wobei ebenfalls keine materiale Präsenz des entsprechenden Artefakts vorliegt.

All diese Überlegungen betreffen selbstverständlich nicht nur die Präsenz materialer Artefakte, sondern ebenso die Präsenz von Schrift und Schriftlichkeit. Dabei können Schreibstoffe wie Tinte, Kreide etc. auch nach Entfernung vom Textträger ihre Schriftpräsenz behalten, selbst wenn dadurch die Lesbarkeit und damit eventuell einhergehend die Sichtbarkeit der Schrift bewusst verunmöglicht wird. Dies ist z. B. der Fall, wenn bei medizinisch-magischen Texten die Tinte, Kreide etc. in Wasser gelöst wird, das dann als Heilwasser gilt – ein extremer Fall effektiver „Unlesbarkeit“, da hier die Effektivität des Textinhaltes in das Material, aus dem die Schrift besteht, übergegangen ist.

## Literaturverzeichnis

Betz (1955): Johannes Betz, *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter 1.1), Freiburg.

Chrysostomos (1862<sup>2</sup>): Johannes Chrysostomos, *Tu en hagiois patros hemon Ioannu, archiepiskopu Konstantinupoleos, tu Chrysostomu ta heuriskomena*, hg. von Jacques-Paul Migne (Patrologiae cursus completus, Series Graeca, 57), Paris.

Fabian (2012): Claudia Fabian (Hg.), *Pracht auf Pergament. Schätze der Buchmalerei von 780 bis 1180* (Katalog zur Ausstellung der Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung München, 19. Oktober 2012 – 13. Januar 2013), München.

Frese (2013): Tobias Frese, *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter*, Berlin.

---

<sup>21</sup> Frese u. a. 2014, 241f.

- Frese u. a. (2014): Tobias Frese, Wilfried Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston.
- Ganz (2014): David Ganz, „Von Innen nach Außen. Die Verborgeneheit des rituellen Texts und die Sichtbarkeit des Prachteinbands“, in: Tobias Frese, Wilfried Keil u. Kristina Krüger (Hgg.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz* (Materiale Textkulturen 2), Berlin/Boston, 85–116.
- Gumbrecht (1997): Hans Ulrich Gumbrecht, „Form ohne Materie vs. Form als Ereignis“, in: Henk de Berg u. Matthias Prangel (Hgg.), *Systemtheorie und Hermeneutik*, Tübingen, 31–46.
- Gumbrecht (2004): Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.
- Heinzer (2009): Felix Heinzer, „Die Inszenierung des Evangelienbuchs in der Liturgie“ in: Stephan Müller, Lieselotte E. Saurma-Jeltsch u. Peter Strohschneider (Hgg.), *Codex und Raum* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 21), Wiesbaden, 43–58.
- Hilgert (2010): Markus Hilgert, „Textanthropologie: Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142, 87–126.
- Hornbacher (2005): Annette Hornbacher, *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*, Berlin.
- Jorissen (2001<sup>3</sup>): Matthias Jorissen, „Transsubstantiation“, in: *LThK*, Bd. 10, 177–182.
- Kitzinger (2013): Beatrice Kitzinger, „Illuminierte Wandlung: Te igitur-Initialen und Kanonbilder“, in: Ulrike Surmann u. Johannes Schröer (Hgg.), *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht* (Katalog zur Sonderausstellung in Kolumba, Kunstmuseum des Erzbistums Köln, 30. März – 15. August 2013), Köln, 117–123.
- Kotansky (1994): Roy Kotansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance* (Papyrologica Coloniensia 22.1), Opladen.
- Lies (1984): Lothar Lies, „Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz“, in: Lothar Lies (Hg.), *Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag*, Düsseldorf, 79–100.
- Schienerl (1984): Peter W. Schienerl, „Der Ursprung und die Entwicklung von Amulettbehältnissen in der antiken Welt“, *Antike Welt* 15, 45–54.
- Strätling u. Witte (2006), Susanne Strätling u. Georg Witte, „Die Sichtbarkeit der Schrift zwischen Evidenz, Phänomenalität und Ikonizität. Zur Einführung in diesen Band“, in: Susanne Strätling (Hg.), *Die Sichtbarkeit der Schrift*, München, 7–20.
- Strohschneider (2003): Peter Strohschneider, „Unlesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Fotis Jannidis u. a. (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte* (Revisionen – Grundbegriffe der Literaturtheorie 1), Berlin, 591–627.
- Suntrup (1980): Rudolf Suntrup, „Te igitur-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramentarhandschriften“, in: Christel Meier u. Uwe Ruberg (Hgg.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden, 278–382.
- Winterer (2009): Christoph Winterer, *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen. Benediktinische Observanz und römische Liturgie*, Petersberg.

