

Gül N. Dükan

INNERE ERFAHRUNG UND RITUAL

Georges Batailles
Religionstheorie

Gül N. Dükan
Innere Erfahrung und Ritual

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Gül N. Dükan, geb. 1984, promovierte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und war Mitglied des Graduiertenkollegs »Theologie als Wissenschaft«.

Gül N. Dükan

Innere Erfahrung und Ritual

Georges Batailles Religionstheorie

[transcript]

Siegelziffer D.30

Die vorliegende Publikation ist die gekürzte Fassung der Dissertationsschrift »Innere Erfahrung und Ritual. Georges Batailles Religionstheorie«. Diese Arbeit ist hervorgegangen aus dem Projekt »GRK 1728: Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systemischer Analyse«, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Projektnummer 179901502. Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Gül N. Dükan

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839472965>

Print-ISBN: 978-3-8376-7296-1

PDF-ISBN: 978-3-8394-7296-5

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

I. Einleitung	7
1. Ziel und Fragestellungen	12
2. Aufbau der Arbeit	13
II. Die Religionstheorien des Collège de Sociologie	15
1. Die soziologische Dimension – Émile Durkheim	18
2. Die sakralsoziologische Dimension – Georges Bataille	29
3. Die ethnologische Dimension – Marcel Mauss	41
3.1 Robert Hertz – Ambiguität des Sakralen	50
3.2 Roger Caillos – Theorie des Festes	55
III. Innere Erfahrung	65
1. Die mystische Erfahrung	69
1.1 Die Erotik	74
1.2 Verbot und Überschreitung	75
1.3 Gewalt	81
2. Souveränität	85
IV. Die religiöse Bedeutung des Opfers	99
1. Die Evolution des Opfers	102
1.1 Prähistorisch-archaisch	103
1.2 Vernünftig-militärisch	109
1.3 Industriell-politisch	116
1.4 Mystisch-souverän	121
2. Die Ritual- und Religionstheorie Batailles	125

V. Resümee	135
Dank	147
Literatur	149

I. Einleitung

Als die Journalistin Madeleine Chapsal den Psychoanalytiker Jacques Lacan für ein Interview aufsuchte, entgegnete man ihr bei der Begrüßung überraschend: »Sie sollten [...] [Bataille] aufsuchen. Er hat seltsame und schöne Dinge zu sagen. [...] Niemand kommt ihn besuchen. Und dabei ist es doch phantastisch, was er geschrieben hat!«¹ Tatsächlich erlangte Georges Bataille (1897–1962) als Denker, Autor und Publizist zu seinen Lebzeiten keine öffentliche Aufmerksamkeit für seine Werke wie beispielsweise sein geschätzter Freund Jacques Lacan, dessen umstrittene Deutung der Psychoanalyse auch in den Medien kontrovers diskutiert wurde. Georges Bataille war Bibliothekar an der französischen Nationalbibliothek und absolvierte als Zweitbester seines Jahrgangs die Prüfung zum Altertumskundler. Zeit seines Lebens beschäftigte er sich mit theologischen, philosophischen und soziologischen Fragen. Heute wird er in literaturwissenschaftlichen Kreisen zu den Pionieren der surrealistischen Kunstbewegung in Frankreich gezählt. Sein Schaffen hinterlässt viele interessante und vielfältige Werke für die akademische Nachwelt. Diese reichen von lyrisch-experimentellen Texten bis hin zu wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Doch unschwer zu erkennen ist auch, dass sich sein ganzes Denken um ein bestimmtes Thema drehte: die Religion.

Aus der Sicht der aktuellen Religionsforschung besteht sein besonderes Verdienst darin, dass er die Relevanz der religionssoziologischen Durkheim-Thesen für die Moderne in einem neuen Licht hervorhebt und die Funktion von Religion als gemeinschaftsstiftenden Faktor im Spannungsfeld von profan und heilig mit Blick auf ursprüngliche und moderne Ordnungsprinzipien aufzeigt. Auch veranschaulichen seine Texte die spannende und diskursive Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff in den 20er und 30er Jahren, in

1 Chapsal 1989, S. 241.

welchen sich ein radikaler Umbruch im vorherrschenden Religionsverständnis der europäischen Wissenschaftler ablesen lässt. Denn zu Beginn des 20. Jh. ist es nicht die innertheologische Krise, sondern die Entdeckung von Lebens- und Sozialformen indigener Bevölkerungen, die zu einer wissenschaftlichen Hinterfragung der Religionswahrnehmung führen. Die Komplexität der Frage, wie die Religion als Gegenstand zu erfassen ist, ob als unmittelbares Gefühl, Bewusstsein, kollektives Phänomen oder Ritual, steigt mit dem Wissen um andere Kulturformen exorbitant an. Mit der Entdeckung ursprünglicher Lebensformen wird auch die Frage nach der Aktualität von religiösen Funktionen in sich säkularisierenden Gesellschaften aufgeworfen. Besonders in Frankreich stößt dies auf Interesse: Soziologien wie Émile Durkheim und Marcel Mauss etablieren eine Art erste Soziologie mit dem Fundament religionswissenschaftlicher Fragestellungen. Sie verfolgen die Spuren religiösen Lebens in ihren elementaren Formen in ursprünglichen Gemeinschaftsformen und davon ausgehend analysieren sie die Transformation religiöser Elemente in modernen und industriell organisierten Gesellschaften.

Diese paradigmatische Wende zur Religionssoziologie stellt die Frage nach der Bedeutung des Religionsbegriffs neu. Durkheim erkennt als Soziologe in Religionen die Solidaritätsquelle einer Gemeinschaft, weswegen er sie als soziale Tatsache verifiziert. An die Durkheim'sche These anschließend wird derzeit die Frage diskutiert, ob die Säkularisierung tatsächlich auch Verlust von Religion oder ob die schwindende, soziale Funktion von Religion auch ein Verlust an Sakralität bedeutet, oder ob die Profanisierung von Gesellschaft sakrale Kräfte nicht vielmehr in andere Lebensbereiche verschiebt. Die neueren Religionsthesen zeigen im letzteren Sinne an, dass nach der Abnahme der Einflüsse von institutionalisierten Religionen andere gesellschaftliche Bereiche von religiösen Kräften bedient werden. Damit stellt die Betrachtung der Religion als vermittelnde Funktion zwischen Individuum und Kollektiv nach wie vor eine wichtige Kategorie in der Erforschung von gemeinschaftsbildenden Prozessen.

Alle diese angeführten Problemhorizonte und Diskurse werden in der Arbeit von Georges Bataille, der sich selbst durch eine vielfältige Literatur zu Religion bildet, in der Tiefe analysiert und abgehandelt. Zu seinen Lektüren zählen Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Freud, Durkheim, Mauss, Otto, Weber, mystische Werke und ethnologische Schriften, die zu seiner Zeit durch die regen Religionsdiskurse prominent werden. In weiten Teilen schließt sich Bataille den gängigen Religionsthesen an und geht auch davon aus, dass die Religion im Anbruch des 20. Jh. nicht mehr als ein objektiv geltendes System

oder als Ort reiner Glaubensvermittlung gewertet werden kann. Im Mittelpunkt seiner Religionsuntersuchungen stehen die Spannungsverhältnisse von sakralen und profanen Elementen innerhalb einer Gesellschaft, die sich als soziale, unterschwellige Kräfte auch jenseits von religiös konnotierten Feldern ausdrücken. So gründet Bataille gemeinsam mit den surrealistischen Autoren und Ethnologen Roger Caillois und Michel Leiris im Jahr 1937 das Collège de Sociologie, um im Rahmen einer sakralsoziologischen Untersuchung diese unbewussten Mechanismen zu erforschen, welche moderne Gesellschaften unterhalb rational nicht erfassbarer Prozesse steuern und beeinflussen. Der Forschung des Collège geht es darum, im Anschluss an Durkheims religions-theoretische Überlegungen die Bedeutung der Religion mit der Frage nach der einheitsstiftenden Funktion des Heiligen auf der Grundlage kollektiver und menschlicher Erfahrungen neu zu bestimmen. Batailles Beitrag am Collège zur Frage nach der Bedeutung von Religion in der Moderne hat die Theorie der Heterologie zum Zentrum, in der es hauptsächlich um die These geht, dass säkulare Prozesse die religiösen Kräfte nicht einfach transformieren, sondern verschieben, verfemen oder verdrängen. Diese verschobenen Kräfteverhältnisse fördern ein viel komplizierteres Gesellschaftssystem als man zunächst annehmen mag. Während Durkheim glaubt, dass die Homogenisierung von Gemeinschaften sich durch die religiös erlebte Bindungskraft rituell verfestigt und sich in der Moderne durch gemeinsam geteilte moralische Überzeugungen innerhalb einer Gruppe weiterentwickelt, geht Bataille davon aus, dass sich religiöse Kräfte nicht in selbstorganisierende Rationalisierungen transformieren. Das »Religiöse« beschreibt er als einen subliminalen Unterbau, als eine sakrale Zone, die selbst durch Säkularisierungen und Rationalisierungen nicht einfach zu transformieren oder gar zu verdrängen ist. In diesem Sinne behauptet er weiter, dass die Religion als eine genuine und vorrationale Erfahrungskategorie zu untersuchen ist und nicht, wie einige Säkularisierungsthesen nahelegen, als eine produktive Vergemeinschaftungsinstanz. In der religionswissenschaftlichen Perspektive erscheint die Darstellung der religiösen Bindungsfunktion reduziert. Häufig wird mit ihr die identifikatorische Transzendenzfähigkeit gedeutet: So erscheint die integrative Funktion von Religion als Ersatzfunktion für alle möglichen Identifikationsprozesse, auf deren Basis eine Integration in eine Gruppe geleistet werden soll. Damit werden identifikatorische Selbstbezüge zu allen denkbaren Gruppen wie zum Beispiel die Identifikation mit einer Nation oder Ethnie als religiöse Leistungen interpretiert. Auch wenn gemeinhin der spezifische Transzendenzcharakter der Religion die Welt des Jenseitigen zum Diesseitigen abgrenzt, ist selbst dieser

metaphysische Bezug für Bataille nicht länger der Ort religiöser Sinnbildung. Er weist in seinem Religionskonzept auf das hin, was seines Erachtens in den klassischen Religionsanalysen übersehen wird: Es geht nicht um die Transzendenz, sondern um die Immanenz des religiösen Selbsterlebens. Das, was im religiös-unbewussten Bereich des menschlichen Erfahrungsraums aufbewahrt ist, ist nicht durch eine Transzendenz, sondern durch eine Rückkehr zur Immanenz und der Wiederherstellung der Intimität zu erreichen. Diese Überlegungen haben eine quasi-mystische Grundlage, deren subjektivierte Perspektivität zu einer sozioökonomisch relevanten Perspektive erweitert wird.

Es ist ein typisches Merkmal von Bataille, die Leser/innen seiner Texte zum Umdenken zu nötigen. So tut er dies auch in seinen Texten zu den Fragen der Transzendenz und Immanenz, der Mystik und der Rationalität, der Profanität und Sakralität. In der Religionsgeschichte beschreibt er die historischen Verlustmomente von vergemeinschafteten Religionen als Revitalisierungsmomente der inneren Dimension von Religion, die sich aufbauenden und wachsenden Strukturen von Religionen hingegen als Verlustmomente der religiösen Kräfte. Aus den zwei spannungsgeladenen, geschichtlichen Entwicklungen von Rationalität und Religion, die eine Parallelität bewahren, erfolgt im Prinzip nie eine Versöhnung, sondern ein die Menschheit bewegendes Reibungsverhältnis. Wie für den Religionssoziologen Durkheim, so ist auch für Bataille das menschliche Leben durch eine Reihe grundlegender Gegensätze geprägt. Die Polaritäten von Leben und Tod, Wissen und Nichtwissen, Sakralität und Profanität sowie Heterogenität und Homogenität sind als wesentliche Elemente seiner Konzeptionen die tragenden Säulen seiner Religionstheorie. Seine Religionsthesen stellen die klassischen Definitionen von Religion in Frage, verkehren die Bedeutung gängiger Religionsdefinitionen ins Gegenteil. Die viel grundlegendere Seite der Religion ist für ihn die subjektive Dimension, die den äußeren Formen einer Religion entgegengesetzt ist. Als innere Kraft fordert das religiöse Prinzip die Auflösung und Aufhebung von selbstbeschreibenden Strukturierungen: »Ich bin davon überzeugt, dass Religion ihrem Wesen nach etwas niederreißt, sie rennt an gegen Normen. Religion verlangt zumindest Maßüberschreitung, Transgression zum Heiligen, [...] Opfer, sie verlangt Feste, die in der Ekstase gipfeln.«² Was Bataille in diesem Zitat andeutet, ist die emanzipative Kraft der Religion, die sich nicht unbedingt für eine Verfestigung von Normen und Regeln hinsichtlich einer Konstitution von

2 Bataille 2004, S. 297.

Gemeinschaften nutzen lässt. Vielmehr beschreibt er das religiöse Prinzip als eine Souveränitätsquelle der Selbstbehauptung, die aus einer tieferen Ebene des Seins heraus entspringt. Religiöse Bewegungen in der Geschichte zeigen deswegen auch diesen doppelten Ausgang: Auf der einen Seite scheinen sie durch die Verbindung zum souveränen Handeln als kritisches Element in gemeinschafts- und gesellschaftsbildenden Prozessen gewirkt zu haben, auf der anderen Seite ist jedoch auch der offensichtlich explosive Charakter religiös entbrannter Leidenschaften nicht von der Hand zu weisen. In seinen religionshistorischen Analysen zieht Bataille diesbezüglich eine Verbindung zwischen »kritischem Individuum«, »religiösem Kollektiv« und »Gesellschaft« und so erscheint in seinem Religionsmodell eine Emanzipationsbewegung immer als Konflikt mit dem Gesetz und der Norm, welcher nicht selten in einem Entgrenzungsverhalten von Gruppen und Individuen ausgetragen wird (z.B. in gewaltsamen Demonstrationen und Vandalismus). So greift er auf die Religion als eine Vorstellung von vermittelnder, kollektiver Praxis zurück, die in der Moderne trotz veränderter Bedingungen durch Individualisierung immer noch eine Rolle spielt. Der häufig zitierte und markante Satz von Bataille, die Religion ist »*die Suche nach der verlorenen Intimität*«³, meint daher die religiös angelegte Sehnsucht nach einem ursprünglichen Zustand des Selbst in einem größeren Ganzen. Dies lässt sich nur dadurch verwirklichen, wenn die alltäglich praktizierte Selbstentfremdung durch Funktionsdenken (zeitweise) wieder aufgehoben ist. An diese Idee der Wiederaanbindung an einen utopischen Ursprung ist auch seine Interpretation der Kulturpraktik des Opfers gekoppelt. Mithilfe von Opferritualen wurde seines Erachtens erstrebt, einen »heiligen« (ganzen) Zustand wiederherzustellen, indem die differenzierende Funktionalisierung des Alltäglichen ausgeschaltet wird. In anderen Worten: Alles, was sich objektiviert (rationalisiert), schafft Distanz. Folglich muss das »Ding«, das sich uns zeigt, sich hergeben und opfern. Das, was bleibt, ist ein innerer Sinn, der das Ding ausgezeichnet hat. Dieser innere Sinn ist für Bataille gleichbedeutend mit der Intimität des Seins. Das religiöse Prinzip der Rückanbindung an die Immanenz des eigenen Seins und das Aufgehobensein im größeren Ganzen wird seines Erachtens ein Bedürfnis sein, das sich zukünftig sogar noch verstärken wird, weil in technisch fortentwickelten Gesellschaften die Distanzen zwischen den Menschen durch die Erhöhung von Rationalisierungen größer werden. Distanzen werden aber laut

3 Bataille 1997, S. 50.

Bataille sicher nicht mehr anachronistisch in der Form rituell getätigter Opferungen abgebaut, sondern im verinnerlichten Selbstopfer des mystischen Wahrnehmens. Daher glaubt er mit Blick auf die Zukunft der sich individualisierenden Gesellschaften, dass nicht mehr so sehr die Etablierung von institutionalisierten Religionsgemeinschaften und die Fortführung traditioneller Praktiken und Rituale den Sinn von Religion auszeichnen wird, sondern die gelebte, individualisierte Kollektiverfahrung im Schnittpunkt zwischen Individualität und Kollektivität. Die Selbstverwirklichung des Kollektiven im Individuellen ist für ihn die folgerechte Weiterentwicklung des religiösen Grundgefühls innerhalb der Menschheitswerdung. Sieht man mit Bataille die Religion als Ressource für Kollektivität und als einen wesentlichen, konstitutiven Teil der Gesellschaft selbst an, können kritische Momente zwischen Individuum und Gesellschaft als religiös relevante Bruchstellen erkannt werden. In der Gesamtbetrachtung lässt Bataille dem religiösen Prinzip eine dem rationalen Prinzip entgegenwirkende, aber ergänzende Stellung zukommen: Während das rationale Prinzip als Stifter von Sinnordnungen fungiert, leistet das religiöse Prinzip die kritische Infragestellung dieser Ordnungen durch Ursprungsdenken. So liefert Bataille eine interessante Idee davon, wie wir als Subjekte im Spannungsgefälle der Polarität zwischen rational gesteuertem Funktionsdenken und sozial-religiöser Selbstwahrnehmung *»vergessen, dass unsere Existenz zuinnerst selbst sakral ist und dass es die Dinge sind, die sie transzendieren«*.⁴

1. Ziel und Fragestellungen

Es liegt bis heute keine systematische Herausarbeitung der Religionstheorie von Georges Bataille vor, die alle Aspekte seines Denkens berücksichtigt und seine Schlüsselkonzeptionen in ihren Zusammenhängen untersucht. Daher werden die zu untersuchenden Religionsthesen von Bataille umfassend betrachtet und analysiert. Leitend ist stets die Frage, in welcher Weise er zu einem der Sache angemesseneren Verständnis von Religion beiträgt und wie sich die verschiedenen Aspekte seines Denkens über die Religion in seiner Religionstheorie vereinen. Wenn Religion, wie Durkheim es formuliert, eine soziale Tatsache ist, so stellt sich auch die Frage, wie der Religionsbegriff in der sakralsoziologischen Perspektive Batailles erweitert wird. Im Zentrum

4 Bataille 2015, S. 45.

der Hauptuntersuchungen steht die Analyse seiner Schlüsselkategorien wie »sakral und profan«, »Transzendenz und Immanenz«, »Homogenität und Heterogenität« sowie die Konzepte der »Atheologie« und »Mystik« als auch die Begriffe »Intimität«, »Verausgabung« und »Opfer«. Das Ziel dieser Arbeit wäre erreicht, wenn es sich erwiese, dass die zahlreichen, in verschiedenen Werken ausgeführten Arbeiten zu den Konzeptionen des Sakralen, Heterogenen und der religiösen Erfahrung systematisch zusammenhängende Ideen über die Religion aufweisen.

2. Aufbau der Arbeit

Das **zweite** Kapitel dieser Arbeit untersucht das Konzept der »Sakralsoziologie« des Collège de Sociologie als Kreuzungspunkt von ethnologischen, surrealistischen und phänomenologischen Diskursen und zeigt Unterschiede in den kulturtheoretischen Reflexionen über das »Heilige« und die »Religion« bei Durkheim, Mauss, Hertz, Caillois und Bataille. In diesem Kapitel werden auch die verschiedenen Religionsbegriffe in ihrer Mehrdimensionalität dargestellt. Diese reichen von soziologischen Auffassungen wie denjenigen von Durkheim und Mauss, religionspsychologischen und -ethnologischen wie denjenigen von Hertz und Bataille bis hin zur ökonomischen Perspektive. Die Berücksichtigung diskursiver Kontexte dient dazu, die ersten Skizzen zu den Hauptkonzeptionen Batailles herauszustellen und diese in den folgenden Kapiteln weiterzuverfolgen.

Das **dritte** Kapitel wechselt die Perspektive und geht der Frage nach, welcher Stellenwert subjektiver Erfahrung von Religion in Batailles Werken zukommt. Die Kategorie des Sakralen wird bei Bataille als transgressiv gedacht und entzieht sich in diesem Sinne der ausschließlich strukturfunktionalistischen Bestimmung der Religion von Durkheim. Die religiöse Erfahrung wird zur Kategorie der negierenden Erfahrung, durch die Normierungen der Gesellschaft überboten werden. Grundsätzliche Erfahrungen des Selbstverlustes zeichnen die religiös-mystischen Erfahrungen aus, die zugleich als universelle Grundlagen der inneren Dimension der Religion dargestellt werden. In diesem Kapitel wird auch die religiöse Intention zwischen Verbot und Übertretung erläutert. Bataille unterscheidet in diesem Kontext auch zwischen transzendenten und immanenter Gewalt und zeigt auf, warum die Entfesselung religiöser Anlagen im Subjekt auch eine Entfesselung von innerer Gewalt evoziert. Ein daran anknüpfender Abschnitt beschäftigt sich mit der Souveränitätstheorie

Batailles, welche er in Auseinandersetzung mit Hegels philosophischem System entwickelt und die auch als das Zentrum seiner lebensökonomischen Religions- und Opfertheorie gesehen werden kann.

Das **vierte** Kapitel wird die religiöse Bedeutung des Opfers untersuchen und die Erkenntnisse aus den vorhergehenden Kapiteln berücksichtigen. Dazu wird eine evolutionäre Interpretation des Motivs des Opfers nachgezeichnet, in der die Verschiebung von religiösen Kräften in gemeinschaftsbildenden Prozessen, beginnend im archaischen Stammesleben, weiterverfolgend in monotheistischen Religionssystemen, gipfelnd in der Moderne, beschrieben werden. Zum Schluss erfolgt eine Zusammenfassung der Ritual- und Religionstheorie Batailles. Diese wird zeigen, wie sich die rituelle Erfahrung zu einer inneren Erfahrung in der Moderne transformiert und Gemeinschaften mitgestaltet.

II. Die Religionstheorien des Collège de Sociologie

Im Jahr 1937 gründet Georges Bataille mit den surrealistischen Autoren Roger Caillos und Michel Leiris die französische Religionsakademie Collège de Sociologie, deren Anliegen es ist, die Bedeutung der Religion in der Moderne zu erforschen. Die religionstheoretischen Überlegungen beziehen sich primär auf das Heilige als gesellschaftlich-religiöse Kraft. Die ethnologisch inspirierten Arbeiten nehmen die soziale, nationalistische Krise in Europa zum Anlass, um nach den unbewussten Mechanismen einer Gesellschaft zu fragen, die das soziale Verhalten unter der Oberfläche von Rationalitäten steuern. Den Collégian geht es darum, eine Sakralsoziologie zu etablieren, die sich an den Durkheim'schen Religionsthesen orientiert.¹ Die Religion definiert Émile Durkheim in seinem Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« als ein System von Glaubensüberzeugen und Ritualen, die sich im menschlichen Leben im Spannungsfeld zwischen dem »Profanen« und »Sakralen« konstituieren. Die Prämisse von Durkheim basiert auf der Idee, dass sich durch dieses Spannungsfeld die kohäsive Kraft des Religiösen entfaltet, die menschliche Gemeinschaften stiften und erhalten kann. Allerdings erweitern Bataille und weitere Autoren diese religionssoziologischen Überlegungen um weitere Thesen mithilfe interdisziplinärer Untersuchungen. Die oberste Zielsetzung des Collège ist demzufolge, eine Hybridisierung der verschiedenen Bereiche von Wissenschaft, Kunst, Politik und Soziologie vorzunehmen und ein ganzheitliches Instrument zur Beschreibung sozialer Wirklichkeiten zu entwickeln. Die subversive Neuorientierung des Collège ruft damit ein neues Wissenschaftsverständnis hervor, das sich von der klassischen Religionssoziologie unterscheidet.² Stephan Moebius hat als Soziologe und Experte die

1 Vgl. Hollier 2012, S. 20–30.

2 Vgl. Moebius 2018, S. 135f.

Geschichte des Collège de Sociologie im Werk »Die Zauberlehrlinge« aufgearbeitet und schreibt, dass die Methode des wissenschaftlichen Prinzips am Collège vom Ziel geprägt ist,

»sich niemals gegen Elemente abzuschließen oder sich zu homogenisieren; vielmehr geht es um eine ständige, rückhaltlose Überschreitung in Richtung heterogener Elemente des Sozialen oder sozialer Sinnsysteme, so dass auch die Soziologie selbst nicht mehr als identitätslogische oder selbstreferentielle Disziplin begriffen wird. Es sind die Randerscheinungen, die Widersprüchlichkeiten oder der Nicht-Sinn sozialer Sinnsysteme, die für eine allgemeine Wissenschaft interessant werden«³.

Die Bestrebung, diese interdisziplinäre, surrealistisch-soziologische Denkart auch in das praktische Leben zu verankern, wird schon im Vorfeld bei politischen Zusammenschlüssen der Collège-Mitglieder wie dem *Contre-Attaque* und *Acéphale* ersichtlich. Im Jahr 1935 initiieren Georges Bataille und André Breton eine revolutionär-intellektuelle Bewegung unter dem Namen *Contre-Attaque*, um gegen die bürgerliche Moral der Linken und den Faschismus sowie Nationalismus zu agieren.⁴ Auch die eben erwähnte Zeitschrift *Acéphale*, die zusammen mit dem Maler André Masson im darauffolgenden Jahr publiziert wird, soll die subversive Kraft von selbst gewählten Gemeinschaften propagieren. Denn mit *Acéphale* wird neben der Zeitschrift auch auf praktischer Ebene eine Gruppe gegründet, die sich vornimmt, die Grenzen zwischen Religion, Politik, Kunst und Gesellschaft verschmelzen zu lassen, um den allgemeinen und nicht separierten Charakter des menschlichen Lebens zu betonen. Ursprünglich als Geheimbund konzipiert, setzt sich die Autorengruppe *Acéphale* mit den drei Hauptmitgliedern Bataille, Leiris und Caillois und weiteren wie Georges Ambrosino und Pierre Klossowski zum Ziel, sakrale Elemente in Form von Ritualen, Regeln und Weisungen als gemeinschaftsstiftende Kraft wieder einzuholen, um »wilde« Elemente des Lebens zu regenerieren.⁵ Die erste Ausgabe von *Acéphale* trägt den Haupttitel »Die heilige Verschwörung«. Hierin wird vor allem eine Selbstpositionierung der Protagonisten vorgelegt und laut Stephan Moebius wollen sich die Macher von *Acéphale* mit dieser Ankündigung als Eingeweihte dem »Ideal der Sakralisierung« nähern. Diese

3 Moebius 2018, S. 168.

4 Vgl. Moebius 2018, S. 16 und S. 239ff.

5 Vgl. Moebius 2018, S. 32 und S. 253ff.

politischen Bemühungen finden schließlich in der Gründung des Collège einen wissenschaftstheoretischen Eingang, welcher auch die resignativen Anteile einer sich selbst als gescheitert ansehenden surrealistischen Bewegung als Kunstform widerspiegelt. So schreibt Masson an Bataille über *Acéphale*: »Nichts scheint da künstlerisch und literarisch, politisch oder wissenschaftlich – etwas ganz anderes endlich! Als das, was man gewöhnlich zu sehen bekommt.«⁶ Das Projekt *Acéphale* soll sich nicht künstlerisch, literarisch oder politisch verwirklichen, sondern jenseits von Einzeldisziplinen das ganz Andere hervorbringen. Diesen Anspruch wollen die Collège-Mitglieder mit einem ganzheitlichen Blick und ohne Fokussierung auf nur eine Wissenschaftsdisziplin erfüllen. Das Programm der insgesamt zweieinhalb Jahre dauernden Forschung stellt die zentralen Thesen und Institutionalisierungsschritte dar. Die Vortragsreihen und Sitzungen geben Einblicke in die Selbstdefinition der Gruppe und bieten zugleich jede Menge Diskussionsmaterial für weiterführende Untersuchungen im Themenfeld der Religion. Außerdem werden im Rahmen dieser Sitzungen auch soziale Beziehungen und die Einbindung weiterer Akteure wie Alexandre Kojève, Jean Wahl und Pierre Klossowski gefördert. Maßgeblich für die Gründung ist sicherlich auch der zeitgeschichtliche Hintergrund. In Frankreich wird der Niedergang der »France populaire« (Volksfront unter Leitung von Leon Blum) in den Jahren 1936–1938 als politisches Ohnmachtserignis des Kommunismus erlebt. Zugleich toben die Bürgerkriege in Spanien, Deutschland beginnt Österreich zu annektieren und nicht zuletzt gewinnen die politischen Kräfte in Europa, der Faschismus und Bolschewismus, an Macht. Inmitten dieser Zeit und angesichts des Zerfalls demokratisch gescheiterter Gesellschaften versuchen Bataille und seine Kollegen, diese Phänomene außerhalb rationaler und positivistischer Erklärungsmodelle zu untersuchen, und fragen umso mehr nach Alternativen, die einen Zusammenhalt von Gemeinschaften auch fern von homogenen Strukturen zu konstituieren in der Lage sind. Die Hauptziele des Collège werden von Moebius wie folgt zusammengefasst:

»Erstens wollte das Collège de Sociologie mit seiner Sakralsoziologie eine andere Perspektive der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzeigen. Zweitens stellte es in Anlehnung an die Untersuchungen primitiver Gesellschaften von Durkheim, Mauss und Hertz die gemeinschaftsbildende Kraft des Sakralen

6 Hollier 2012, S. 20.

in den Mittelpunkt seiner Analysen. Bataille und seine Freunde wollten drittens mit Hilfe der Sakralsoziologie die kulturellen Unterschiede zwischen den Praktiken der fremden Kulturen und der eigenen Kultur aufheben.«⁷

Die gemeinsamen Arbeiten des Collège werden im Laufe ihrer dreijährigen Präsentationen zunehmend gesplittet. Die Meinungsverschiedenheiten zwischen Caillois, Leiris und Bataille führen schließlich dazu, dass das Collège im Jahr 1939 aufgelöst wird.

Die Entwicklungen einzelner Religionstheorien und die unterschiedlichen Positionen sollen in den folgenden Kapiteln dargestellt werden. Zunächst werden die wichtigsten Prämissen der Religionstheorie von Durkheim dargelegt, da diese den Rahmen für die Etablierung einer Sakralsoziologie bilden. Die Thesen von Durkheim sind zwar wichtige Bausteine für die Entwicklung der religionstheoretischen Auffassungen des Collège, dennoch wird im Laufe der Arbeit auch ersichtlich werden, dass die Arbeiten des Collège keine direkte Fortentwicklung seiner Religionstheorie präsentieren. Bataille entwickelt eine eigenständige Theorie, die er als ein Modell der Heterologie schon vor der Gründung des Collège entwirft. In der Konzeption seines heterologischen Gesellschaftsentwurfs sind die wesentlichen Rahmenbedingungen und die Forschungsziele einer Sakralsoziologie formuliert, weswegen sie im Kommenden ebenfalls erläutert werden. Im Anschluss daran wird die ethnologische Dimension analysiert, indem das Werk von Marcel Mauss mit dem Titel »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs« sowie seine Arbeiten zur Funktion des Opfers vorgestellt werden. Die ethnologischen Ideen des Collège referieren im Besonderen auf die Arbeit des Feldforschers Robert Hertz, der mit seiner Theorie von der Ambiguität des Heiligen und seinen Forschungen zu den Phänomenen von »Tod« und »Sünde« in außerchristlichen Kulturen Vorschub für die Entwicklung des sakralsoziologischen Religionsbegriffs leistet. Auch Roger Caillois' Theorie des Festes mit dem Aspekt der Verausgabung wird in ihren Grundzügen präsentiert.

1. Die soziologische Dimension – Émile Durkheim

Das Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von Émile Durkheim wird im Jahr 1917 veröffentlicht und gilt heute als Standardwerk der Re-

7 Moebius 2006, S. 3256.

ligionssoziologie. In dieser Schrift erarbeitet Durkheim eine Religionstheorie auf der Basis einer ethnologischen Fallstudie, in der die Lebensgewohnheiten und Praktiken der australischen Ureinwohner ausführlich dargestellt sind. Er versucht, anhand der genauen Untersuchung von ältesten menschlichen Gemeinschaften die konkrete Realität von Religionen zu erforschen und diese auch für die Analysen moderner Gesellschaften fruchtbar zu machen. Durkheim schließt aus seinen Untersuchungen, dass der Religion eine soziale und bindende Kraft innewohnt, die Gemeinschaften zusammenschweißen und stabilisieren kann. So glaubt er, den komplexen Mechanismus religiöser Funktionalisierungen in der Moderne schon in ursprünglicheren Formationen religiöser Gemeinschaften in vereinfachten Strukturen wiederzufinden. Weit davon entfernt, die Religion als bloße geistige Denkprozesse oder Projektionen darzustellen, hebt er die Potenziale hervor, welche sie als Vermittlungs-ort sozialer Kontrolle bietet. Religionen dienen in seinem Modell als Quelle der Solidarität und Identität. Darüber hinaus, so Durkheim, stärken sie Moral und soziale Normen, die in einem Kollektiv gemeinsam geteilt und vertreten werden. Seines Erachtens müssen wissenschaftliche Beschreibungen der moralischen Realität von Religion entsprechen und festhalten, was sie wirklich leistet. So wird die Religion nach Durkheim nicht durch einen metaphysischen Transzendenzbezug gekennzeichnet. Eine vertiefende Untersuchung seines Religionsbegriffs erfolgt nun im Folgenden mit der Wiedergabe seiner wichtigsten Thesen.

Aus religiösen Überzeugungen resultierende Handlungen wie Rituale, Gebete oder Praktiken sind die entscheidenden Elemente, die Durkheims Ansicht nach die Religion charakterisieren. Religiöse Handlungen sind also funktionaler Natur und ermöglichen die Konstitution einer Gemeinschaft überhaupt erst. Als wichtig stuft Durkheim noch vor religiösen Handlungen die religiöse Mentalität ein, die sich in Ideen, Weltbildern oder Anschauungen des Subjekts und einer Gemeinschaft ausdrücken und den wesentlichen Deutungsrahmen des menschlichen Lebensraums bestimmen. Den Kern eines religiösen Weltbildes sieht Durkheim in der folgenden fundamentalen Idee begründet:

»Alle bekannten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch

zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch profan und heilig.«⁸

Neben der Kategorisierung von profan und heilig nimmt er eine weitere Klassifizierung vor. Zum einen stellt er die Kategorie der religiösen Überzeugungen auf, demgegenüber verortet er den Bereich der religiösen Handlungen. Der erste Bereich umfasst alle Vorstellungen, Dogmen und Glaubensinhalte, die von der Gemeinschaft geteilt werden. Religiöse Handlungen sind Rituale und Praktiken. Praktiken entstehen dementsprechend im Spannungsfeld der Sphären von »sakral« und »profan«. Sakral ist alles, was von Verboten geschützt und isoliert wird. Das Sakrale konstituiert daher den Bereich des Profanen durch Verbote. Die heiligen und profanen Dinge sind wesentlich für die Konstitution einer religiösen Gemeinschaft, da »*religiöse Überzeugungen [...] Vorstellungen [sind], die die Natur der heiligen Dinge und ihre Beziehungen ausdrücken, die sie [...] mit den profanen Dingen halten*«⁹. Die Beziehungen zu heiligen Dingen bringen Verhaltenserwartungen hervor und zeigen den Mitgliedern des Stammes, »*wie [...] [es] sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat*«¹⁰. Es besteht, so Durkheim, eine strikte Trennung zwischen heilig und profan und er erläutert dazu, dass Rituale vordergründig dazu dienen, Verwandlungen vom Profanen zum Heiligen zu durchlaufen:

»Da aber diese Verbindungsaufnahme [zwischen Heilig und Profan] an sich schon sehr diffizil ist und Vorsichtsmaßnahmen und eine mehr oder weniger komplizierte Initiation verlangen, ist sie nur möglich, wann das Profane seinen spezifischen Charakter verliert, wenn es in einem bestimmten Maß selber heilig wird. Die beiden Gattungen können sich nicht nähern und zu gleicher Zeit ihre eigene Natur bewahren.«¹¹

Die Unterscheidung zwischen heilig und profan ist notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für die Entwicklung der Religion. Darüber hinaus sind auch die daraus abgeleiteten religiösen Überzeugungen und Handlungen nötig, um eine Gemeinschaft zu konstituieren. Aus diesen Überlegungen kommt Durkheim zur folgenden Definition:

8 Durkheim 2007, S. 61–62.

9 Durkheim 2007, S. 67.

10 Ebd.

11 Durkheim 2007, S. 66–67.

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereint, die ihr angehören.«¹²

Seine terminologische Verwendung der »Kirche« als Generalbegriff für alle Formen religiöser Systeme ist zunächst einmal problematisch, weil die Kirche ein spezifisches Merkmal der christlichen Religionsgeschichte darstellt. Doch Durkheim verwendet die Terminologie »Kirche«, um die Ausmaße der Kohäsionskraft religiöser Beziehungen zu illustrieren. Er veranschaulicht damit, wie religiöse Beziehungen sich in den Spannungsfeldern von profan und sakral gestalten und wie dadurch ein starkes Kollektivbewusstsein innerhalb der Gemeinschaft erzeugt wird. Dieses Bewusstsein, so Durkheim, materialisiert sich dann zu einem religiösen Körper. Daraus schlussfolgert er, dass Religionen materialisierte und soziale Tatsachen sind.

Für Durkheim ist der einheitsstiftende Aspekt der Religion der eigentliche Katalysator für jede Art von Gemeinschaftsformation. Das Funktionieren eines allgemein sozialen Lebens hängt maßgeblich davon ab, inwieweit Gemeinschaften eine gemeinsame Realität, ein gemeinsames Bewusstsein schaffen. Für die Religionssoziologie ist es daher wichtig, den Unterschied zwischen einem kollektiven Bewusstsein und der individuellen Psyche zu erkennen:

»Zweifellos kann keine kollektive Erscheinung entstehen, wenn kein Einzelbewusstsein vorhanden ist; doch ist diese notwendige Bedingung allein nicht ausreichend. Die einzelnen Psychen müssen noch assoziiert, kombiniert und in einer bestimmten Art kombiniert sein; das soziale Leben resultiert also aus dieser Kombination und kann nur aus ihr erklärt werden. Indem sie zusammentreten, sich durchdringen und verschmelzen, bringen die individuellen Psychen ein neues, wenn man will psychisches Wesen hervor, das jedoch eine psychische Individualität neuer Art darstellt. [...] Die Gruppe denkt, fühlt und handelt ganz anders, als es ihre Glieder tun würden, wären sie isoliert.«¹³

Die Gesellschaft zeichnet sich also durch ein eigenes Wesen mit eigenem Wirklichkeitsbereich aus, das sich von einem individuellen Bewusstsein streng unterscheidet. Daraus bezieht Durkheim seine Hauptthese, dass Religion eine

12 Durkheim 2007, S. 74.

13 Durkheim 1984, S. 187.

»*eminente soziale Angelegenheit*«¹⁴ ist. Die kollektive Kraft erschafft eine Machterfahrung, die das Subjekt nun in sich selbst als eine autoritative Kraft anerkennt:

»Aber von dem Augenblick an, als man erkannt hatte, daß über dem Individuum die Gesellschaft steht und daß sie kein nominales und vernunftgedachtes Wesen ist, sondern ein System von handelnden Kräften, wurde eine neue Art möglich, den Menschen zu erklären. Um ihm seine wesentlichen Attribute zu erhalten, braucht man ihn jetzt nicht mehr außerhalb der Erfahrung anzusiedeln.«¹⁵

Die Erfahrung des Subjekts bildet die Schnittstelle zwischen dem Selbst und dem Kollektiv. Doch diese Kollektiverfahrung ist eine eigentümliche und spezifische Form von Erfahrung, die sich zu anderen Erfahrungen deutlich abgrenzt. Durkheim bezeichnet diese Erfahrungsweise als *Effervescenz*, die man aus dem französischen Verb ableitend als »aufschäumen« oder »sprudeln« übersetzt. Im Deutschen ist das Wort »Erregung« oder »Gärung« anstelle von *Effervescenz* zu finden. Die *Effervescenz* als genuine Erfahrungsqualität steht Durkheims Erachtens gegenüber der Alltagserfahrung und gewinnt erst durch diese Polarität an Kraft und Spannung. Am Beispiel der Totemgesellschaft der Australier skizziert er die zwei Grundzustände wie folgt: In der profanen Phase beschäftigen sich die Stammesangehörigen mit ökonomischen Tätigkeiten. In dieser Zeitperiode werden sie nur als Einzelpersonen angetroffen, weil der Stamm durch die Arbeit voneinander getrennt ist. Die heilige Phase dagegen ist von einer Verdichtung und Versammlung des Stamms geprägt. Die Ansammlung zu feierlichen Ereignissen gestalten sich genau entgegengesetzt: Nun geht es darum, Gemeinsamkeit zu erleben. Dabei »*wirkt aber die Ansammlung allein schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel. Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt*«¹⁶. Die Phase des Zusammentreffens von einzelnen Stammesangehörigen wird von aufschäumenden Leidenschaften und entfesselten Gefühlsausbrüchen begleitet und »[...] so geschieht es, daß [...] [der Teilnehmer] sich in eine fremde, völlig andere Welt versetzt glaubt, [...] in eine Umwelt voller intensiver Kräfte, die ihn überfluten

14 Durkheim 2007, S. 25.

15 Durkheim 2007, S. 653.

16 Durkheim 2007, S. 320.

und verwandeln«¹⁷. Durkheim beschreibt in dieser vorangegangenen Sequenz anschaulich die Zeremonie »corrobori«¹⁸, ein Ritual aus der australischen Totemgemeinschaft. In dieser traditionellen Zeremonie wird bis heute durch Tanz, Musik, Gesang und wilde Körperrhythmik eine Kommunikation zur Anderswelt aufgenommen, um die Fruchtbarkeit der Tier- und Pflanzenwelt aufrechtzuerhalten. Nach Durkheim wird dieses Ritual für die Entstehung eines Totemtiers als ein Symbol für das Kollektive und Heilige gebraucht: »Nun ist das Totem die Fahne des Clans. Es ist nur natürlich, daß sich die Eindrücke, die der Clan [im Kollektiverleben] im Bewußtsein jedes einzelnen erweckt, [...] viel mehr mit der Idee des Totems als mit der Idee des Clans verbinden.«¹⁹ Durkheim setzt voraus, dass die Clanangehörigen kein Bewusstsein davon haben, wie sehr die äußerlichen Eindrücke durch Tänze und rituelle Gesänge gemeinschaftliche Kräfte freisetzen und wie sehr sie davon beeinflusst werden. So glaubt der Clanangehörige, dass diese außerordentlichen Gefühlserregungen durch das Totem verursacht werden. Solche ekstatischen Gruppengefühle sind für Durkheim per se eine grundlegende Selbsterfahrung des Kollektivs.

Darüber hinaus beschreibt er die Ekstase als normative Wirklichkeit. Er beschildert die außerordentliche Erregung, die sich während eines Rituals gefühlsmäßig entwickelt, als eine Machterfahrung, die sich vom alltäglichen Erleben unterscheidet. In einem ekstatischen Zustand fühlt sich der Ritualteilnehmer dazu gezwungen, ganz anders zu handeln und zu denken. Diese ekstatische Gegenwelt ist für Durkheim keine belanglose und selbsterzeugte Befindlichkeitseinbildung. Dieses »Delirium«, in dem sich der erregte Mensch befindet, ist »wohl begründet [Hervorhebung im Original]«.²⁰ In diesem Zusammenhang spricht Durkheim von einer moralischen Macht. Moralisch ist die Kraft der *Effervescenz* deswegen, weil sie die wichtige Funktion erfüllt, die Gemeinschaft nicht nur zu erleben, sondern sie als wichtige Größe auch im individuellen Leben zu stärken und zu stabilisieren. Die Eigenheit dieser moralischen Krafteinwirkung ist es, »den menschlichen Geist nur dann berühren zu können, wenn sie ihn außer sich bringen, wenn sie ihn in einen Zustand versetzen, den man Ekstase nennen kann [d.h. ek = aus; stasis = das Stehen; Entrückung; Verzückung] [...]«²¹. Zugleich hebt er die gewaltige Intensität dieser Zustände hervor und macht

17 Durkheim 2007, S. 324.

18 Durkheim 2007, S. 320.

19 Durkheim 2007, S. 326–327.

20 Durkheim 2007, S. 335.

21 Durkheim 2007, S. 336.

deutlich, warum sie nur in kurzen Momenten und rauschhaften Augenblicken erlebt werden können. Daraus resultiert die folgende Überzeugung:

»Wenn man mit Delirium jenen Zustand bezeichnet, bei dem der Geist den unmittelbaren Gegebenheiten die sinnhafte Intuition hinzufügt und seine Gefühle und Eindrücke in die Dinge projiziert, dann gibt es vielleicht keine kollektiven Vorstellungen, die in diesem Sinn nicht Rauschzustände wären.«²²

Das ekstatische Gefühl verbleibt daher nicht im persönlichen Erfahrungsraum des Einzelnen, sondern potenziert und verallgemeinert sich im Spiegelbild der Teilnehmer: »Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich aufsolche Weise immer mehr, wie eine Lawine [...]«.²³ Die Monotonie und die Trägheit des ökonomischen Lebens werden im Zusammenkommen im Ritual durch die ekstatische Aufwallung der Gruppe aufgehoben. Nun treten anstelle der Zerstreung und Langeweile des Alltags Erregungsgefühle durch Kollektivverschmelzen ein. Durkheim resümiert, dass »in diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst [...] die religiöse Idee geboren [wird]«²⁴.

Durkheim unterscheidet zwischen positiven Riten, die das Heilige feiern oder verehren, und negativen Riten, die das Heilige mit Tabus ummauern. Die negativen Riten erfordern Verbote und Entsagungen, die den Bereich des Heiligen vor der Berührung mit dem Profanen schützen. Negative Riten bringen beispielsweise Formen der Askese und des Selbstverzichts hervor. In diesen Verzichtserfahrungen werden Zustände des Leidens und Schmerzes erlebt, die die Entsagenden heiligen. Die Heiligung geschieht über den siegreichen Selbstverlust der eigenen Natur, weil dadurch die profanen Bedürfnisse und Interessen geopfert bzw. überwunden werden. Auch die Opfergaben zählen zu diesem negativen Bereich des Ritus:

»Der Schmerz ist das Zeichen, daß gewisse Bindungen, die [...] [den Gläubigen] an die profane Welt ketten, gebrochen sind. Er beweist, daß sich der Mensch zum Teil von ihr befreit hat und daß er folglich zu Recht als ein Instrument der Befreiung betrachtet wird. [...] Er ist stärker als die Natur, weil er sie zum Schweigen gebracht hat. Im Übrigen hat diese Tugend

22 Ebd.

23 Durkheim 2007, S. 320.

24 Durkheim 2007, S. 324.

nicht etwa nur einen ästhetischen Wert. Das ganze religiöse Leben setzt sie voraus. Opfer und Gaben gehen nicht ohne Entbehrungen, die dem Gläubigen schmerzlich sind. [...] [Um] [...] [den Göttern] in seinem Leben den Platz einzuräumen, der ihnen zusteht, muß man seine profanen Interessen opfern.«²⁵

Die antagonistische Trennung von heilig und profan ist zwingend notwendig, denn beide Bereiche können vom Menschen nicht zugleich bedient werden. Für das Erleben des Heiligen ist stets das Opfer des Profanen gefordert, denn zu gewaltig ist die heilige Sphäre, um mit dem Profanen gleichzuziehen. »Wir können nicht zur gleichen Zeit völlig eins mit uns selbst und unseren Interessen sein; völlig der Kollektivität verpflichtet und völlig unserem Egoismus. Es handelt sich hier um zwei Bewußtseinszustände, die sich auf zwei gegensätzliche Pole richten«²⁶, erklärt Durkheim und veranschaulicht den steten Kampf des Menschen in seiner Dualität. Dabei sieht er zwischen der Welt des Profanen und Heiligen einen »Abgrund«²⁷, der durch die *Effervescenz* machtvoll erfahren wird. So werden das Heilige und die einheitsstiftende *Effervescenz* als gewaltvoll assoziiert. Daher beschreibt er sie als ansteckende Kraft des Heiligen, die in der Lage ist, unbegrenzt Menschen und Dinge gleichermaßen zu vereinnahmen. So ist es für Durkheim evident, dass eine Gemeinschaft die heilige und profane Welt »voneinander entfernt« und »zwischen ihnen gewissermaßen ein Vakuum« herstellt.²⁸ Denn »[d]ie außerordentliche Ansteckung des Heiligen verpflichtet zu dieser Vorsicht«²⁹. Das Heilige entwickelt diese erobernde Kraft im spezifischen Erfahrungsraum des Subjekts selbst, weil »die religiösen Kräfte keinen festen Ort haben«³⁰. Wegen der ungebundenen Beweglichkeit des Heiligen »dürfen sich diese beiden Lebensbereiche im Bewußtsein der Menschen nicht vermischen«³¹. Neben den Verboten sind auch die positiven Riten ein Mittel, um die Gewaltfähigkeit des Heiligen zu kanalisieren. Entfesselte, kollektive Kräfte im Rahmen eines Festes stärken das Solidaritätsgefühl der Gruppe:

25 Durkheim 2007, S. 464.

26 Durkheim 2007, S. 466.

27 Durkheim 2007, S. 467.

28 Durkheim 2007, S. 468.

29 Ebd.

30 Durkheim 2007, S. 475.

31 Durkheim 2007, S. 470.

»Denn der Mensch kann keinen Verkehr mit den heiligen Wesen haben, wenn er nicht die Schranken überschreitet, die ihn gewöhnlich von ihnen getrennt halten. [...] Die gewöhnlichste ist, den Übergang behutsam zu tun und den Gläubigen nur langsam und gradweise in den Kreis der heiligen Dinge einzuführen. Auf diese Weise fragmentiert und abgeschwächt, verletzt das Sakrileg das religiöse Bewußtsein nicht mit Gewalt.«³²

Gerade das Opfer als Zentrum eines festlichen Rituals symbolisiert die zwiespältige Natur des Heiligen: Zum einen dient es dazu, das profane Verbot des Tötens zu überschreiten, zum anderen das gewaltvolle Töten selbst als Heiligungsmittel für die Stiftung von kollektiven Gefühlen zu potenzieren. So illustriert auch der nächste Schritt im Tötungsritus, nämlich das Essen des Opfertieres, die außerordentliche Heiligungsfähigkeit. Denn die Esser erhalten einen Teil von der heiligen Kraft des Opfertieres. Diese Schilderung Durkheims soll anzeigen, dass das Heilige im religiösen Denken der Stämme trotz des Todes seine Vollständigkeit nicht einbüßt: *»Wenn sich ein heiliges Wesen teilt, bleibt es sich in jedem seiner Teile völlig gleich. [...] Im religiösen Denken gilt der Teil für das Ganze. Es hat die gleichen Kräfte und die gleiche Wirkung.«*³³ Dieses Absolutheitsdenken ist für Durkheim auch in der Moderne beobachtbar. Als Beispiel dafür zieht er die Fahne als modern-religiöses Symbol heran, um das Totalitätsdenken des Heiligen zu illustrieren: *»Da der Teil für das Ganze steht, ruft auch er die Gefühle hervor, die das Ganze hervorruft. Das einfache Stück einer Fahne steht für das Vaterland wie die Fahne selber; es ist also genauso und im gleichen Grad heilig.«*³⁴

Die Beschreibung des gesamten sozialen Lebens entspringt in Durkheims Analysen den Kategorisierungen des Bewusstseins. So zählen alle Begriffe, die gesellschaftlich allgemein anerkannt und verwendet werden, als Werke der Kollektivität.³⁵ Durkheim vertritt die Überzeugung, dass Begriffe die Ergebnisse des kollektiven Bewusstseins präsentieren. Begriffe und Kategorien bilden also die gelebte Wirklichkeit von Gemeinschaften ab und stellen keine willkürlichen Konstruktionen dar: *»Die Kategorien jedoch sind nicht dazu da, einzig und allein auf den sozialen Bereich angewendet zu werden; sie beziehen sich auf die ganze Wirklichkeit.«*³⁶ Von entscheidender Bedeutung für die Erfahrung

32 Durkheim 2007, S. 497.

33 Durkheim 2007, S. 339.

34 Durkheim 2007, S. 340.

35 Vgl. Durkheim 2007, S. 643.

36 Ebd.

einer ganzen Wirklichkeit ist für Durkheim daher die allgemeine, den individuellen Horizont überschreitende Erfahrung, die seiner Auffassung nach von allen Individuen in der gleichen Weise erlebt wird.³⁷ Dementsprechend sind die kollektiven Erfahrungen beständiger als individuelle, weil im kollektiven Erfahrungsfeld »Ereignissen von genügender Schwere« die besondere Aufgabe zukommt, »den geistigen Unterbau einer Gesellschaft zu beeinflussen«.³⁸ So behauptet Durkheim letztlich, dass »das religiöse Leben die herausragende Form und gewissermaßen der konzentrierte Ausdruck des gesamten kollektiven Lebens«³⁹ ist. In der Moderne, so schlussfolgert er, ist die Moral die Folge dieser elementaren, religiösen Konstitutionskräfte: »Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist. Die religiösen Kräfte sind also menschliche Kräfte, moralische Kräfte.«⁴⁰

Die Religion oder die religiösen Kräfte speisen sich Durkheims Ansicht nach aus dem Zusammenspiel von Erfahrung und Objektivierung. Die wahre Bedeutung der Religion zeigt sich als nicht sichtbarer, ideeller Überbau der materiellen Seite der Religion. Das Zustandekommen von materiellen Formen erklärt Durkheim damit, dass Subjekte der Umwelt ausgesetzt sind und der physischen Realität nicht entfliehen können. Deswegen neigen sie dazu, die eigenen Empfindungen und Ideen an materielle Dinge zu fixieren. Da die religiöse Erfahrung der Kollektivität als überwältigende Kraft empfunden wird, versuchen Subjekte, dieses überragende Gefühl an ein Objekt zu heften. Diese Fixation macht ein Ding erst heilig.⁴¹ Solche Objektivierungsversuche fördern seines Erachtens die Bildung von Idealen. Die materielle Seite ist eine Art Gedächtnis für empfundene Gefühle, die diese in Erinnerung halten. Ideale sind nicht nur eine Hypostasierung eines erwünschten Zustandes, sondern bilden einen wirklichen Teil der Gesellschaft ab. Durkheim setzt also voraus, dass »eine Gesellschaft [...] [auch] von der Idee, die sie sich von sich selbst macht«⁴² besteht. Er glaubt sogar, dass nur aus dem religiösen Denken heraus sich menschheitsgeschichtlich innovative Ideenkonzepte über Natur und

37 Vgl. Durkheim 2007, S. 644.

38 Durkheim 2007, S. 635.

39 Durkheim 2007, S. 614.

40 Ebd.

41 Vgl. Durkheim 2007, S. 339.

42 Durkheim 2007, S. 619.

Kultur entwickeln können. Diese zeigen sich in der Moderne in der Gestalt weiterentwickelter Denksysteme wie der Wissenschaft und der Philosophie:

»Es gibt keine Religion, die nicht zugleich eine Kosmologie ist und eine Spekulation über das Göttliche. Wenn die Philosophie und die Wissenschaften aus der Religion entstanden sind, so darum, weil die Religion selbst zuerst Wissenschaft und Philosophie gewesen ist. Man hat aber weniger gesehen, daß die Religion sich nicht darauf beschränkt hat, den vorher ausgebildeten menschlichen Geist mit einer bestimmten Anzahl von Ideen zu bereichern; sie hat dazu beigetragen, ihn überhaupt zu bilden.«⁴³

Am Ende seines Werkes stellt Durkheim die Frage, warum der Mensch überhaupt in der Lage ist, den Widerspruch zwischen heilig und profan zu erfassen:

»Kann man behaupten, daß es zwei antagonistische Welten gibt, an denen wir in gleicher Weise teilhaben: die Welt der Materie und der Sinn auf der einen Seite und die Welt der reinen und unpersönlichen Vernunft auf der anderen? Aber damit haben wir [sic!] Frage nur mit anderen Worten wiederholt; denn es handelt sich ja gerade darum zu wissen, warum wir nebeneinander diese beiden Existenzen führen müssen. Warum bleiben diese beiden Welten, die sich anscheinend widersprechen, nicht getrennt, und was zwingt sie, sich gegenseitig, trotz ihres Antagonismus, zu durchdringen?«⁴⁴

Seine Antwort lautet: »Mit einem Wort: in uns ist Unpersönliches, weil Soziales in uns ist, und weil das soziale Leben gleichzeitig Vorstellungen und Praktiken umfaßt, dehnt sich diese Unpersönlichkeit ganz natürlich auf die Ideen wie auf die Akte aus.«⁴⁵ Im letzten Absatz seines Werkes lässt er aber tiefsinnig eine letzte Frage offen: »Ehe man [...] [zum] Ende kommt, muß man wenigstens untersuchen, ob das, was im Individuum das Individuum überschreitet, von dieser überindividuellen Wirklichkeit kommt oder in der Erfahrung, nämlich in der Gesellschaft, gegeben ist.«⁴⁶ Spiegelt die überindividuelle Erfahrung nur die gesellschaftliche Erfahrung wider? Oder reflektiert sie womöglich eine überindividuell-kosmische Wirklichkeit?

43 Durkheim 2007, S. 24.

44 Durkheim 2007, S. 652.

45 Ebd.

46 Ebd.

2. Die sakralsoziologische Dimension – Georges Bataille

Auch wenn Bataille mit Durkheim die Religion in ihrer sozialen Dimension mit Bezug auf das Sakrale erforscht und nach den Konstitutionsbedingungen von Gemeinschaften fragt, argumentiert er mit einer eigenen Theorie der Heterologie gegen die Homogenisierungsthese Durkheims. Bataille bestreitet die Durkheim'sche Vorstellung, dass das Sakrale durch die Erzeugung von Normen ein homogenes Bewusstsein stiftet. Mit seiner sakralsoziologischen Konzeption will Bataille eine Analyse auch jener Randbereiche einführen, die für gewöhnlich aus dem Bewusstsein einer Gesellschaft abgesondert werden. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen stehen daher nicht die Normen als stabilisierende Faktoren von Gemeinschaften, sondern die heteronomen und unbewussten Realitäten, die durch die Phänomene von Tod und Gewalt repräsentiert sind. Mit dem Konzept der Heterologie will er ein systematisches Wissen entwickeln, das die unbewussten Anteile einer Gesellschaft genauso in den Blick nimmt wie die bewussten:

»Darum ist es im Hinblick auf die genannten Möglichkeiten notwendig, ein systematisches Wissen zu entwickeln, das es erlaubt, die affektiven sozialen Reaktionen, die den Überbau durchzucken, vorauszusehen – vielleicht sogar, bis zu einem gewissen Grad, frei über sie zu verfügen. Ein systematisches Wissen über die sozialen Bewegungen der Anziehung und der Abstoßung erweist sich schlicht als Waffe, [...] die [...] zäh auf die Befreiung menschlichen Lebens hinarbeite[t].«⁴⁷

Zur Erfassung und Beschreibung des Sakralen fokussiert sich Bataille, wie im obigen Zitat aus dem Jahr 1933 angekündigt, auf die sakralen Bewegungen der Anziehung und Abstoßung und konkretisiert darin den Hauptuntersuchungsgegenstand seiner Heterologie. Das Wissen über die sozialen Bewegungen des Sakralen soll Perspektiven auf die heteronomen Aspekte eröffnen:

»Mit anderen Worten, mein Versuch unterstellt, daß es möglich ist, etwas aufzudecken, was unbewußt war, und daß dieses Unbewußte per definitionem außerhalb des Zugriffs der phänomenologischen Beschreibung liegt: Es war unmöglich, anders als mit Methoden wissenschaftlicher Art zu ihm

47 Bataille 1978, S. 42f.

zu gelangen. Diese Methoden sind wohlbekannt: Es handelt sich um die Soziologie der Primitiven und die Psychoanalyse [...].⁴⁸

Mit der Heranziehung der Psychoanalyse beabsichtigt Bataille nicht nur die positivistisch-objektive Wissenschaft der Soziologie um das Feld des Unbewussten zu erweitern. Zugleich möchte er darauf hinaus, ähnlich wie Durkheim, die Subjektivität von Erfahrungen als objektive Messdaten zu verifizieren. Die modernen, objektiven Wissenschaften des Geistes sind seines Erachtens nicht nur als Methoden und Forschungsinstrumente, sondern als Lebensinstrumente zu sehen. Ein Lebensinstrument verweist auf die gelebte Erfahrung selbst, aus der sich objektive Daten allgemein ableiten.⁴⁹ Die Phänomenologie des Geistes von Hegel ist für Bataille solch ein Annäherungsversuch an eine Wissenschaft, die das »*Herz unserer Existenz*«⁵⁰ am Übergang vom Unbewussten zum Bewussten als fundamentale Negativität des Seins erkennt. Er betont aber die Subjektivität des Hegel'schen Werks und erklärt, dass es dem Außenstehenden nicht möglich sein wird, die hinter der philosophischen Abschrift stehende gelebte Erfahrung des Subjekts Hegel zu erschließen. Daher verfolgt er das Ziel, die subjektive Wissenschaft Hegels um eine objektive Methode zu erweitern. Zu diesen objektiven Forschungsmethoden zählt er die Soziologie und Psychologie, die in der Lage sind, »*mit beachtlicher Präzision wahrzunehmen und vorzustellen, was dem bewußten Geist heterogen bleibt und deshalb im Hegelschen Geist nur von außen her wahrnehmbar und vorstellbar ist*«⁵¹. Was dem Subjekt verschlossen bleibt, ist aus dem objektiven Blickwinkel einsehbar, was der Objektivität nicht zugänglich ist, ist wiederum die im Subjekt gelebte Erfahrung. Bataille bezieht seine neueren Daten aus der Soziologie und Psychologie, um auch, »*verschiedene Regionen des Geistes*« zu erforschen, die eine »*formelle Heterogenität*« behaupten.⁵² Die französische Soziologie und Psychoanalyse mit ihren Erkenntnissen zur Theorie des Sakralen und Profanen und ihre Einblicke in die Beziehungen zwischen dem Unbewussten und Bewussten eröffnen seiner Einschätzung nach einen Forschungsrahmen, der »*Hegel völlig fremd ist*«⁵³, da Hegel den Geist weitestgehend homogen darstellt. Trotz-

48 Hollier 2012, S. 134–135.

49 Vgl. Hollier 2012, S. 136, Fußnote 5.

50 Hollier 2012, S. 136–137.

51 Hollier 2012, S. 138.

52 Ebd.

53 Ebd.

dem behält er die essenzielle Erkenntnis der Hegel'schen Negativität als Lebensinstrument in seiner eigenen Theorie bei, die er aber um die Aspekte des Heterogenen erweitert. Um die Interpretationstechniken der Psychoanalyse als objektive Leistung hervorzubringen, ist es nach Bataille erst mal nötig, als Sakralsoziologe die Wahrnehmungsposition des Psychoanalytikers anzunehmen, in der ungewöhnliche Erfahrungen nicht mehr nur als bewusste Artikulationen, sondern auch als verdrängte Dimensionen bewertet werden. Letztlich steht für Bataille fest, dass das Sakrale zweifellos einen »enge[n] Zusammenhang zwischen der Abstoßung, dem Abscheu, und dem, was in der Psychoanalyse Verdrängung heißt«⁵⁴, aufweist. Der Sakralisierungsprozess gestaltet sich demgemäß auf einer unbewussten Ebene, sodass das Wirken sakral-repulsiver Kräfte sich nicht nur aus dem bewussten Erleben heraus verstehen lässt. Der sakrale Kern bezieht seine volle Wirkkraft sogar nur durch die rational nicht einholbare Kluft des Unbewussten. Daher geht Bataille im Vergleich zu Durkheim nicht davon aus, dass Rationalisierungsprozesse als bewusste Vorgänge Sakralisierungsprozesse sind. Seines Erachtens werden sakrale Elemente nur in Affekten wahrgenommen. Daher werden im Zuge der Rationalisierung eben jene unbewusst-affektiven Elemente nicht rationalisiert, sondern abgesondert. Die Verfemungen von unbewusst abstoßenden Anteilen der Wirklichkeit sind seines Erachtens der heimliche sakral-soziale Kern jeder Gemeinschaft und Gesellschaft. In den Spuren Durkheims bleibend behält das Heilige bei Bataille zwar seinen sozialen Charakter, seine solidarisierende Gestaltungskraft vollzieht das Heilige aber nicht durch ein sozial-verbindliches Regelwerk. Das Heilige ist in Batailles Konzeption ein Vermittler, der über die Kräfte der Anziehung und Abstoßung verschiedenartige Elemente miteinander in Verbindung bringt. Die Prinzipien von Attraktion und Repulsion gelten für alle Formen von Gemeinschaften. So lautet eine erste Definition der Sakralsoziologie wie folgt:

»In der Tat ist die Sakralsoziologie für uns nicht einfach ein Teil der Soziologie, wie es zum Beispiel die Religionssoziologie ist, mit der sie leicht wechselt wird. Die Sakralsoziologie lässt sich als Untersuchung nicht der nur religiöse Institutionen, sondern der Gesamtheit der kommunialen Bewegung der Gesellschaft auffassen: So betrachtet sie unter anderem die Macht und die Armee als Gegenstände, die in ihren Bereich fallen, sowie überhaupt sämtliche menschlichen Aktivitäten – Wissenschaften, Künste und Techni-

54 Hollier 2012, S. 144.

ken –, insofern sie einen vergemeinschaftenden Wert im aktiven Sinne des Wortes haben, das heißt, insofern sie *einheitsstiftend* sind.«⁵⁵

Die einheitsstiftende Funktion des Heiligen vollzieht sich durch die abstoßende Seite, d.h. als Gewaltprinzip. Die sakralen Phänomene verkörpern sich in machtvollen Institutionen, die konkret die unerwünschten und gewaltvollen Elemente der Gesellschaft überwachen. Krankenhäuser, Gefängnisse, Armeen und die Polizei garantieren als abstoßende Gewaltprinzipien den Zusammenhalt der arbeitenden, profanen Gesellschaft. Darüber hinaus birgt eine Gesellschaft mehrere Gemeinschaften in sich, die jeweils eigene identitätsstiftende Merkmale hervorbringen. Bataille fragt sich daher, wie diese unterschiedlichen Subgruppierungen in einer übergeordneten Gruppe existieren können, ohne das Ganze der Gesellschaft brüchig werden zu lassen.⁵⁶ Es muss eine Art Anziehung zwischen den verschiedenen Gruppen zum Ganzen geben, so Bataille. In menschlichen Gesellschaften sind es die abstoßenden Kräfte, die die unterschiedlichen Gruppen zusammenziehen. Daher gilt für den sakralsoziologischen Ansatz, anhand solcher magnetischen Kräftespiele das Feld der sakralen Bewegungen zu beobachten. Zu Batailles wichtigsten Beobachtungen zählt das Zusammenspiel von Homogenität und Heterogenität. Heterogene Elemente sind diejenigen, die durch die Homogenität eines gesellschaftlichen Bewusstseins ausgeschlossen werden. Folglich ist »die produktive, [...] nützliche Gesellschaft«⁵⁷ Basis der sozialen Homogenität. Für das homogene Bewusstsein gilt nur das als wertvoll, was im Sinne des gesellschaftlichen Systems erwünscht und erwartet wird. Sozial vermittelte Werte unterliegen diesem kollektiven Bewusstsein, sodass sich Universalisierungen von Ansprüchen unter der Bedingung des Utilitaristischen gestalten. Dagegen gibt es aber auch immer eine Welt des Heterogenen, die sich durch ein nützliches Bewusstsein nicht einholen lässt. Sie bewahrt all jene Elemente auf, die die homogene Ordnung abstößt. Bataille zählt hierzu einige Beispiele auf, die in einer modernen Gesellschaft abgestoßen werden:

»Es sind dies die Ausscheidungen des menschlichen Körpers oder analoge Stoffe (Abfall, Gewürm etc.); Körperteile, Personen, Worte oder Handlungen, die einen ansteckenden erotischen Wert haben; diverse unbewußte

55 Hollier 2012, S. 43.

56 Vgl. Hollier 2012, S. 53–54.

57 Bataille 1978, S. 10.

Prozesse wie Träume und Neurosen; die zahlreichen sozialen Elemente oder Formen, die von der homogenen Seite nicht assimiliert werden können: die Masse, das Militär, bestehend aus Aristokraten und Lumpenproletariern, alle Arten von gewalttätigen oder renitenten Individuen (Verrückte, Aufwührer, Dichter etc.).«⁵⁸

So werden heterogene Elemente in einer homogenen Gesellschaft spannungsgeladener, je mehr sie verfemt werden. Bataille behauptet also, dass das homogene Bewusstsein sich von den heterogenen Elementen nicht befreien, sondern sie nur verdrängen kann. Doch Verdrängungen intensivieren die Beziehungen zum Abgestoßenen nur und lassen sie umso attraktiver für bestimmte andere heterogene Gruppen werden: »Die heterogenen Elemente provozieren affektive Reaktionen von unterschiedlicher Intensität [...]. Anziehung und Abstoßung wechseln einander ab, jeder Gegenstand der Abstoßung kann unter bestimmten Umständen zum Gegenstand der Anziehung werden und umgekehrt.«⁵⁹ Mit diesem Heterologiemodell stellt Bataille daher auch eine interessante, soziologische These auf, die besagt, dass menschliche Gemeinschaften und Gruppen sich nicht, wie Durkheim es nahelegt, primär über geteilte Wertvorstellungen solidarisieren, sondern über geteilte Abscheu. Durkheims Auffassung von der Religion als gemeinschaftsstiftende Kraft stellt im Grunde eine Homogenisierungsthese vor. Batailles Sakralsoziologie dagegen zeigt auf, dass nicht die Homogenisierung des kollektiven Bewusstseins, sondern die Kräfte der Anziehung und Abstoßung sozialen Zusammenhalt stiften. Einleuchtend zeigt dies Bataille auch mit seinen Analysen zu ursprünglichen Verbotssystemen, die von menschlichen Gemeinschaften schon in der paläontologischen Zeit etabliert werden. Die frühesten Zeugnisse der Menschheit belegen, dass empfundene Abscheulichkeiten wie der Kontakt mit Leichen und Blut oder sexuelle Ausschweifungen die ersten Verbote gründen ließen. So waren sich die frühen Menschen schon intuitiv einig, bestimmte Phänomene aus dem kollektiv geteilten Lebensraum abzusondern. Die Einigkeit der Gruppe gestaltet sich daher über einen sozial-abstoßenden Kern. Zugleich bildet dieses Abstoßungszentrum ein Anziehungszentrum für Gleichabgestoßene. Durch diese magnetischen Beziehungsverhältnisse, so Bataille, lassen sich auch größere Gesellschaften zusammenhalten, weil in ihr kleinere Gruppen mit verschiedenen Interessen zusammen existieren können, solange

58 Bataille 1978, S. 17.

59 Ebd.

eine generelle Aversion gegen bestimmte Phänomene wie Gewalt und Tod geteilt wird. Das Heterogene als Abfallerscheinung wird, ganz im Gegensatz zu zivilisierten Gesellschaften, in den archaischen Ritualen und Praktiken noch verehrt und in Verbindung mit dem Sakralen gebracht. Das Heterogene fungiert, erklärt Bataille, in indigenen Stammeskulturen als das Unbewusste des Mythischen: »Es ist leicht zu einzusehen, daß die Erkenntnisstruktur einer heterogenen [Hervorhebung im Original] Realität als solcher sich im mythischen Denken der Primitiven und in den Traumvorstellungen wiederfindet: sie ist identisch mit der Struktur des Unbewußten [Hervorhebung im Original] [...]«. ⁶⁰ Das Sakrale ist in der prähistorischen Zeit also ein wesentlicher Bestandteil des irdischen Lebens und beinhaltet zwei gegensätzliche Bereiche. Die unreine Seite des Sakralen bezieht sich auf die linke Seite. Darunter fallen die Abfallerscheinungen und die abstoßungswürdigen Elemente. Die rechte Seite dagegen ist die erhabene Seite, die in Verbindung mit der spirituellen Geisterwelt steht. In der Moderne degradiert sich die linke Seite zum reinen Abfall und verliert ihre sakrale Wertigkeit. ⁶¹ Doch im Gegenzug dazu schafft sie neue heterogene Elemente, die im ursprünglichen Sinne nicht mehr als sakral gelten können. Das spezifisch Religiös-Sakrale des Heterogenen in der Frühzeit zu bestimmen ⁶², gestaltet sich Batailles Auffassung nach sehr schwierig, weil die Differenzierung durch Homogenisierung, wie sie in der Moderne durch die Rationalisierung und Verwissenschaftlichung zustande kommt, nicht gegeben war. So erlauben erst gegenwärtige Forschungen, näher zu bestimmen, erörtert er, wie sich die affektiven Beziehungen zu Heterogenem konkret gestalten, weil nicht nur die Beschreibungen der Wissenschaft sich differenziert haben, sondern auch die zu beschreibenden Gegenstände in einer sich individualisierenden Gesellschaft. Da das Sakrale als Kraftercheinung trotz der Differenzierung nicht als Gegenstand beobachtbar ist, soll die sakralsoziologische Forschung die sozialen Bewegungen einer Gesellschaft in den Blick nehmen. Für die Sakralsoziologie ist es relevant, den Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Bewegungen zu unterscheiden, weil »die Gesellschaft als ein Feld von Kräften [zu sehen ist] [...], die uns zwar nachweislich durchströmen, die aber jedenfalls außerhalb der Bedürfnisse und des bewußten Willens jedes Einzelnen liegen« ⁶³. Bataille problematisiert die Ziele der klassischen Soziologie, eine Gesamtanalyse der

60 Bataille 1978, S. 18.

61 Vgl. Bataille 1978, S. 20.

62 Vgl. Bataille 1978, S. 31.

63 Hollier 2012, S. 215–216.

Gesellschaft aus der Sicht einer einzelnen Perspektive ergründen zu wollen. Da diese Gesamtbewegung eine eigene Dynamik hat, die sich nicht durch den Willen des Einzelnen ermessen lässt, ist die *»einzig folgerichtige Untersuchung der Gesellschaft diejenige, die deren Gesamtbewegung in den Mittelpunkt rückt«*⁶⁴. Die Sakralsoziologie hat ihm zufolge daher die Aufgabe, aus der Perspektive der Gesellschaft selbst auf das Soziale zu blicken. Denn betrachtet man das Verhältnis von Individuum zur Masse andersherum, legt Bataille dar, so ist der Einzelne in der Masse *»erbarmungslos unwichtig wie ein Haar«*⁶⁵. Doch wie lässt sich eine Gesamtbewegung dann erforschen, wenn sie nicht lokalisierbar ist? Seines Erachtens lässt sich die Untersuchungsperspektive auf die Gesamtbewegung einer Gesellschaft in der folgenden Frage eröffnen: *»Befinden wir uns gegenwärtig in einer Phase der Zu- oder Abnahme der Bewegung, die die Menschen zusammenbringt?«*⁶⁶ Anhand der Beobachtungen von sich zusammenschließenden Bewegungen lassen sich die Zustände der Gesellschaft ablesen, weil sie einen Einblick in die Intensitäten von sakralen Kräften eröffnen. Für seinen eigenen Zeithintergrund nimmt Bataille eine geringe Intensität von sozialen Gesamtbewegungen wahr. Anstelle von kohäsiven Bewegungen treten dissoziative Kräfte ein, die als Zerfallsprozesse den Gesamtzusammenhang des Sakralen zerreißen. Bataille vermerkt: Dissoziative Bewegungen werden immer *»in dem Maße [stärker], wie die Gesamtbewegung an Intensität abnimmt, [...] und die individuelle und vor allem die funktionale [...] Bewegung [...] [erstarkt]«*⁶⁷. Die Ablösung vom Feld der Gesamtheit des Sakralen verlagert also die Handlungskräfte der Individuen in das *»Gravitationsfeld von funktionalen Bewegungen«*. So gewinnt die *»Nützlichkeit [...] immer mehr die Oberhand über die Existenz, [so] daß die Existenz sich unterordnet und langsam versklavt«*⁶⁸. Im Gegensatz zu Durkheim geht Bataille also nicht davon aus, dass die Rationalisierung und Funktionalisierung des Individuums in Form von Arbeit einen bindenden Effekt auf die Gemeinschaft ausübt oder gar die religiöse Sakralfunktion ersetzt. Die Bindungsleistungen des Sakralen werden in der Industrialisierung viel eher durch Funktionsbeziehungen künstlich aufrechterhalten. Der moderne Mensch, so Bataille, ist nun dem *»Endzweck menschlicher Tätigkeiten«*⁶⁹ untergeordnet. Das

64 Hollier 2012, S. 217.

65 Hollier 2012, S. 218.

66 Hollier 2012, S. 221.

67 Hollier 2012, S. 223.

68 Hollier 2012, S. 224.

69 Hollier 2012, S. 225.

arbeitende Subjekt beugt sich nur mehr seiner Funktion und vergisst darüber hinaus seine intime Teilhabe am Leben, das zu keinem Zweck außerhalb seiner selbst dienlich ist: »Mit anderen Worten, sie vertauschen die Funktion mit der Existenz.«⁷⁰ Damit entgleitet Bataille zufolge die gesamte Lebensdynamik der Menschen ins »Reich der Ökonomie: [...] ins Reich der Knechtschaft«⁷¹. Er folgert daraus, dass das Subjekt sich auf diese Weise zwar aus den Zwängen des Sozialen befreit, aber damit in die Zwänge funktioneller Bewegungen gerät. Die Gleichsetzung von Existenz und Funktion hat zur Folge, dass die Individuen »vor der Sorge um das Schicksal, um den Tod und um die Tragödie«⁷² bewahrt werden, weil die sozialen Spannungen von Zwängen aufgelockert sind. Aber das Aufgehen in der »funktionalen Aktivität«⁷³ narkotisiert und immunisiert das Subjekt gegen diese tragischen Elemente des menschlichen Lebens, die nicht einfach verschwunden sind. Seines Erachtens werden heterogene und erschütternde Lebensphänomene wie der Tod und das Tragische nicht mehr gemeinschaftlich gemeistert, wie einst, als das Opfer und der Tod auf feierlich-zeremonielle Weise kollektiv-psychologisch verarbeitet wurden. Die Welt der Arbeit hat mit der Ausblendung des Tragischen eine »Leere« hinterlassen, die mit der für die Moderne typischen »Depression« gefüllt wird, in der das »Verkümmern jeder tiefen Existenz« voll in Kraft getreten ist.⁷⁴ So ist die moderne Gesellschaft davon geprägt, eine Welt der Arbeit als »Funktion-in-Existenz«⁷⁵ zu verwandeln. Bataille geht es bei der sakralsoziologischen Forschung insgesamt also nicht nur darum, soziologisch gewonnene Daten auf die Moderne anzuwenden, sondern auch, zu bestimmen, in welchem Verhältnis das »Spiel sakraler Kräfte«⁷⁶ das gesellschaftliche Leben prägt.

Das Heilige ist nach Bataille nicht nur für das gesellschaftliche Leben im gesamten, sondern auch für das menschliche Bewusstsein im Einzelnen ein signifikanter Gestaltungsfaktor. Diesen Unterschied verdeutlicht er mit dem Vergleich zwischen tierischen und menschlichen Gemeinschaften: In der Tierwelt prägt die unmittelbare und einfache Attraktion die Aktivitäten des tierischen Lebens. Doch für das menschliche Leben ist die Attraktion stets vermit-

70 Ebd.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

74 Hollier 2012, S. 226.

75 Hollier 2012, S. 227.

76 Hollier 2012, S. 229.

telt, und zwar durch den abstoßenden Kern. Die Repulsion ist das Mittel, das erst Anziehung schafft.⁷⁷ Den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Gemeinschaftsbildung erklärt er folgendermaßen:

»[...] Aber eine Gesellschaft, besonders jene der Tiere, ist kein offenes, unbestimmtes Aggregat: sie ist ein definiertes Ganzes, das nicht weniger auf der gegenseitigen Interattraktion ihrer Mitglieder beruht wie auf der Interrepulsion von Individuen gleicher Natur, die aber unterschiedlichen Einheiten angehören. Der Fehler von Rabaud hat auch diesen Vorteil: er hilft, die Essenz der sozialen Tatsache zu bestimmen.«⁷⁸

In dieser Notiz verdeutlicht er seine Kritik am Verständnis des Sozialbegriffs des Zoologen Étienne Rabauds, welcher soziale Phänomene in Tier- und Menschenwelt gleichsetzt. Die soziale Einheit der menschlichen Existenz wird zwar auch durch anziehende Kräfte gestaltet, jedoch ist die menschliche Gesellschaft wegen der repulsiv vermittelten Anziehung auch einer offenen und unbestimmten Bewegung unterworfen, nicht einer geschlossenen wie in der Tierwelt. In diesem Sinne kann er auch die These Roger Caillois', dass Menschen und die Insekten einen Teil der gleichen Natur ausmachen nicht teilen.⁷⁹ Gegen seinen Monismus vertritt Bataille einen Dualismus zwischen tierischem und menschlichem Begehren. Menschliche Gemeinschaften zeichnen sich im Unterschied zu den tierischen dadurch aus, dass sie das Kollektiv subjektivieren. Um Kollektivierungsprozesse zu verwirklichen, sind menschliche Gemeinschaften auf die Wirkkräfte von sakralen Kernen angewiesen. Sakrale Kernzentren umfassen einen Komplex von Orten, Gegenständen und Praktiken, die eine vermittelnde Funktion haben und sich einer einfachen Anziehungslogik, wie sie in der Tierwelt vorkommt, entziehen:

»Es handelt sich um eine Gesamtheit von Gegenständen, Orten, Glaubensvorstellungen, Personen und Praktiken, die sakralen Charakter besitzen; all diese Gegenstände, Orte, Glaubensvorstellungen, Personen und Praktiken gehören eigentümlich einer Gruppe und keiner anderen an. Während in die nichtmenschliche soziale Existenz nichts eingeht, was die unmittelbare In-

77 Hollier 2012, S. 119–120.

78 Bataille 1988a, S. 65 [Übersetzung].

79 Vgl. Hollier 2012, S. 82f.

terattraktion merklich überschritte, erscheint dieser sakrale Kern im Herzen der menschlichen Strebungen als ein eigentümliches [...] Gebilde.«⁸⁰

Auch am Beispiel der klassischen Anordnung von Dorfstrukturen, wie sie in Frankreich und generell in Europa zu finden sind, versucht Bataille, diese spezifisch menschliche Beziehung zum Sakralen und Profanen in den sozial-organisierten Strukturen einer Gesellschaft zu entdecken und anhand derer die ambivalente Funktionslogik des Sakralen deutlich zu machen.

Die Dorfstruktur als Vorgänger der Stadtstruktur enthält, so Bataille, eine interessante Organisation von verschiedenen Bauten, die je nach Bedeutungsgehalt in einem bestimmten Verhältnis zueinander angeordnet sind. Für gewöhnlich befindet sich in jedem europäischen Dorf eine Kirche, die das soziale Zentrum einer Stadt ist. In der Nähe der Kirche befinden sich meist eine Altstadt und ein Marktplatz, die das ökonomische Treiben um die Kirche herum zentrifugieren. Darüber hinaus ist die Kirche nicht nur architektonisch, sondern auch symbolisch der sakrale Kern. Religiöse Symbole, christliche Artefakte sowie kunstvolle Fenster, Wände und Verzierungen laden die Kirche mit sakraler Bedeutung auf. Daher stellt, erläutert er weiter, eine aufwendig gebaute, prachtvolle Kirche eine »Konzentration« des Stadtbilds her. Gleichzeitig beeindruckt die Konzentration der Kirche auch von ihrer abstoßenden Seite: Traditionell werden in alten Kirchen noch die eingemauerten Gebeine von Heiligen bewahrt, die Kälte und Stille der Kirchenhallen bewahren die geheimnisvolle Atmosphäre. Folglich bildet sie als Ort der heiligen Ruhe auch konzentrisch den Gegenpunkt zu betriebsamen Dorf- und Marktatmosphäre.⁸¹ Das Beispiel der klassischen Dorfstruktur demonstriert nach Bataille also eine wichtige Manifestation des Heiligen: Die Kirche im Zentrum der Stadt erfüllt die doppelte Funktion des Ambivalent-Sakralen, die sozialen Beziehungen durch Anziehung und Abstoßung zu konstituieren. Für Bataille ist das Sakrale aber keine fixe Manifestation, weil es als ein bewegliches und austauschbares Element in verschiedenen menschlichen Gemeinschaften jeweils unter anderen Materialien Ausdruck findet. Doch die Funktion bleibt in allen Fällen dieselbe, nämlich durch Spannung zwischen Anziehung und Abstoßung das soziale Band unter den Menschen zu festigen. Viel wichtiger als das Objekt ist für ihn also die Konzentration, die das Sakrale durch diese Spannung erzeugt: »Man kann sogar allgemein zeigen, daß die gerichtete Bewegung wichtiger ist

80 Hollier 2012, S. 118–119.

81 Vgl. Hollier 2012, S. 139.

als ihr jeweiliges Objekt, das sich ändern kann, ohne daß sich die Natur der Bewegung verändert. Ergänzen kann man höchstens noch, daß es eine Tendenz zur Konzentration geben muß, zur Bildung wenigstens eines Hauptkerns.»⁸²

Die Ambiguität des Sakralen findet aber nicht nur einen Ausdruck in der Anordnung von profanen und heiligen Bauten. Vordergründig äußert sie sich im Bewusstsein des Menschen als Transformationsvorgang. Es geht darum, so Bataille, die beiden Seiten des Heiligen, die niedere, abstoßende und die erhabene, anziehende Seite im menschlichen Bewusstsein zu vereinen. Dabei vollzieht sich dieser Vorgang nie als Synthese, sondern als Transformation. Die Transformation von affektiven Gefühlsspannungen erfolgt mithilfe des sakralen Objekts. In dieser Eigenschaft fungiert es als Schaltstelle menschlicher Wahrnehmungsordnungen, die die Beziehungen der Subjekte zu den konfliktiven Phänomenen des Lebens lenken:

»Die Turbulenz [der eklatantesten Spannung des Lebens] zeigt sich vor allem im Zentrum der individualisierten Ensembles, die sie bildet. Und sie setzt sich sekundär in den peripheren Formen der Verausgabung fort, wenn die Menschen auf einem Umweg zusammen über die (heimtückischen) Repräsentationen des Todes lachen oder wenn sie erotisch zueinander getrieben werden von Bildern, die gleichsam offene Wunden des Lebens sind.«⁸³

Als vertiefendes Beispiel für die Demonstration der Funktion des Sakralen als Anziehungs- und Abstoßungspunkt steht für Bataille das affektive Lachen. Das Lachen als typisch menschliches Verhalten stellt einen vorrationalen Impuls dar, der als sakrale Kraft dort ausbricht, wo der Augenblick mit einer prekären Thematik verbunden ist. Wo Worte fehlen und das Rationale die Vielschichtigkeit eines Moments nicht einfangen kann, da überschreitet das affektive Lachen die diskursive Sprache. Bataille exemplifiziert diese Situation an einem Mädchen, das unangemessen mit einem Lachen auf die Todesnachrichten von Bekannten reagiert.⁸⁴ Dieses affektive Lachen des Mädchens charakterisiert er als ein verfehltes Lachen und stellt die Frage in den Raum, wie es möglich ist, dass eine Bestürzung in ein Lachen mündet und warum eine depressive Nachricht zu einer großen Spannungsdifferenz zwischen dem Objekt und dem Lachenden führt.⁸⁵ Die Verkehrung zwischen einem vermeintlich negativen und

82 Hollier 2012, S. 141–142.

83 Hollier 2012, S. 149.

84 Vgl. Hollier 2012, S. 121.

85 Vgl. Hollier 2012, S. 126–129.

positiven Gefühl lässt ihn weiter forschen: »Genau an dieser Stelle müssen wir uns nach der Existenz des sakralen Kerns fragen, um den herum sich das fröhliche Strömen der menschlichen Kommunikation zusammensetzt.«⁸⁶ So beschreibt er die Kommunikation des verfehlten Lachens als die aktive Funktion des Sakralen, bei der der »depressive Inhalt [...] in ein Objekt überschwenglicher Begeisterung« übertragen und »die Transformation des linken Sakralen in rechtes Sakrales«⁸⁷ eingeleitet wird. Dieses aberwitzige, tragische Verhalten des Mädchens symbolisiert für Bataille die transformatorische Wirkung des Sakralen.

Das Lachen hat für Bataille aber zunächst zwei Formen: Das unmittelbare Lachen bezeichnet er als einen Ausdruck reiner Freude und roher Energie, ähnlich der Freude bei Kleinkindern.⁸⁸ Die Kommunikation durch unvermitteltes Lachen wird also ohne Sprachverständnis und Rationalität vollzogen. Entsprechend setzt das Lachen eines Kleinkindes auch eine ansteckende Freude bei Erwachsenen frei. Diese ansteckende, kommunikative Ebene ist für Bataille die Rohform jeder anderen Art von Kommunikation und sie geht seines Erachtens auch nie verloren, obwohl sie im Alltäglichen über die verbale Sprache verdeckt wird. Bei der zweiten Form, dem vermittelten Lachen, kompliziert sich die Kommunikation, weil sich in ihm zwei Ebenen des Kommunikativen verweben. Die affektive Lachhandlung stellt eine Spannweite zwischen zwei unvereinbaren Gegensätzen her, so dass es beim Nicht-aufrechterhalten-können des Gegensätzlichen zu einer Auflösung dieser Spannung kommt. Das Mädchen, das über den Tod eines anderen lacht, reagiert daher unangemessen, weil es die Spannung zwischen sozial-gelernter Verhaltenserwartung und affektiver Reaktion auf den Tod aufzulösen versucht. Ihr affektives Lachen gewinnt daher nur vor dem Hintergrund dieser gegensätzlich ausgearteten Spannung einen sakral-transformierenden Charakter. Der Tod fungiert in diesem Fall als vermittelnder Kern des sozial-affektiven Lachens:

»Wenn sich in eine kommunikative Bewegung der Überschwenglichkeit und der allgemeinen Freude ein terminus medius, ein vermittelnder Begriff einmischt, der an der Natur des Todes teilhat, so nur in dem Maße, wie der düstere repulsive Kern, um den die ganze Erregung kreist, aus der Kategorie Tod

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Vgl. Hollier 2012, S. 125.

das Prinzip des Lebens, aus dem Todesfall das Prinzip der übersprudelnden Lebendigkeit gemacht hat.«⁸⁹

Die transformierende Kraft des Heiligen im menschlichen Bewusstsein verarbeitet die zwei Seiten des Heiligen, indem durch Verlust die Spannung aufgelöst wird. Der Tod ist für Bataille das Gravitationszentrum allen Lebens, das als abstoßender Anziehungspunkt das soziale Leben der Menschen regelt. Der Tod symbolisiert für Bataille gewissermaßen alle Formen des Verlustes, die sich auf Funktionen beziehen: Das obige Beispiel vom Mädchen, das bei Todesnachrichten lachen muss, zeigt ja einen funktionalen Selbstverlust an, weil dieses Verhalten den sozial gelernten Rahmen überschreitet. Der Tod als nicht intelligibles Phänomen ist also ein entfunktionalisierendes Element, das sich im menschlichen Bewusstsein durch das Aussetzen von funktional-sozialen Verhaltensschemen zeigt.

3. Die ethnologische Dimension – Marcel Mauss

Marcel Mauss leistet mit seinem Werk »Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften« aus dem Jahr 1924 einen soziowissenschaftlichen Beitrag zur Frage, wie die Ökonomie des menschlichen Lebens in ihren ursprünglicheren Formen gestaltet ist. Zu den wichtigsten Anthropologen der Entdeckung der Schenkökonomie in archaischen Gemeinschaften zählt Bronislaw Malinowski, der mit seinem Werk »Argonauten des westlichen Pazifiks« auf das Kula-Ritual des Tausches in melanesischen Stämmen aufmerksam macht. Mauss bezieht sich in seiner Studie zur Gabe auf die Praktiken dieser melanesisch-polynesischen Stämme und untersucht außerdem diejenigen der nordamerikanischen indianischen Stammeskulturen, in denen das System der Gabe kultureller Bestandteil ist.

Zu Beginn seines Werkes definiert Mauss die Gabe als eine Institution, unter der er nicht nur den »Austausch von Gütern, Reichtümern und Produkten«⁹⁰ subsumiert, sondern auch den Austausch von »Höflichkeiten, Festessen, Rituale[n], Militärdienste[n], Frauen, Kinder[n], Tänze[n], Feste[n] [...]«⁹¹. Dieser

89 Hollier 2012, S. 128.

90 Mauss 1990, S. 21.

91 Mauss 1990, S. 22.

Austausch wird »Potlatsch«⁹² genannt, ein Begriff, der von den indianischen Chinook-Stämmen selbst gebraucht wird. Zur Bedeutung des Wortes greift Mauss auf die Definition des Potlatschs vom Ethnologen Franz Boas zurück, der ihn mit »ernähren« und »verbrauchen« übersetzt.⁹³ Der Potlatsch sowie der Kula-Tausch zeichnen sich durch das Prinzip des Vollzugs von *»Leistungen und Gegenleistungen in einer eher freiwillige[n] Form, durch Geschenke, Gaben [aus], obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind [...]«*⁹⁴. Den Beobachtungen von Malinowski zufolge werden in den polynesischen Stämmen in bestimmten Zyklen Waren und Geschenke ausgetauscht. Über diese Prozesse des Gebens und Nehmens wird die Reproduktion von Gütern gesteuert, die auch auf die Lebensgestaltung dieser Gemeinschaften Einfluss nehmen. Für Mauss ist dieser Gabentausch ein System totaler Leistungen, in denen sowohl *»ökonomische, juristische, moralische, ästhetische, religiöse, mythologische sowie soziomorphologische«*⁹⁵ Bereiche mit eingeschlossen sind. Totale, soziale Leistungen wie der Gabentausch sind Basisaktivitäten, die von den Beteiligten als Verpflichtungen angesehen werden, weswegen Mauss den Gabentausch in die Prinzipien des »Gebens«, »Nehmens« und »Erwiderns« unterteilt. Das Prinzip des Gebens setzt das Annehmen voraus. Die Annahme wiederum verpflichtet zum Erwidern. Diese moralische Verbindung zwischen den Akten ist das Ausschlaggebende, was Mauss als außerordentlich herausstellt. Außerdem beobachtet er, dass innerhalb des Austausches eine unterschwellige Kraft vorhanden ist, die die Teilnehmer am Gabentausch dazu bewegt, in einer natürlichen Neigung die Gaben zu ihrer Ursprungsstätte zurückzuführen.⁹⁶ In der Regel ist es der Stammeshäuptling, der durch die erste Gabe den Tausch aktiviert und in Bewegung setzt, um zu beweisen, dass er des Reichtums seiner erhabenen Position würdig ist: *»Und seinen Reichtum kann er nur dadurch beweisen, daß er ihn ausgibt, verteilt und damit die anderen demütigt. Sie ›in den Schatten seines Namens stellt.«*⁹⁷ Die Beschenkten fühlen sich verpflichtet, mit immer größeren Gegengaben zu erwidern. Dadurch kommt es zu maßloser Verschwendung von Ressourcen und Gütern. Im Extremfall sogar zu Tötungen:

92 Mauss 1990, S. 23.

93 Vgl. Mauss 1990, auch Fußnote, S. 23.

94 Mauss 1990, S. 22.

95 Mauss 1990, S. 10.

96 Vgl. Mauss 1990, S. 91.

97 Mauss 1990, S. 92.

»[Bei diesen Stämmen [...] [kann] jedoch das Prinzip der Rivalität und des Antagonismus [bestehen] [...]. Man geht bis zum offenen Kampf, bis zur Tötung der einander gegenübertretenden Häuptlinge [...]. Und andererseits geht man bis zur rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer, um dem rivalisierenden Häuptling, [...] den Rang abzulau-
fen.«⁹⁸

Auch wenn die Rivalisierung zwischen den Stammeshäuptlingen ausgetragen wird, so geht die agonistische Haltung doch den gesamten Clan an, was die Gabe zu einem Totalphänomen macht: »*Totale Leistung liegt in dem Sinne vor, daß wirklich der ganze Clan durch die Vermittlung seines Häuptlings kontrahiert, für alle seine Mitglieder, für alles, was er besitzt, und für alles, was er tut. Doch hat diese Leistung seitens des Häuptlings einen stark agonistischen Zug.*«⁹⁹ Die Gabe als soziales Totalphänomen hat dementsprechend auch einen ordnenden und gestaltenden Einfluss auf die Gemeinschaften, in denen diese Praktik geläufig ist. Daneben wurde gerade eben auch der gewaltverherrlichende Typus angedeutet, in denen die Rivalisierung zwischen den Clans vorangetrieben wird. Diese zweite Form des Gabentausches ist neben dem agonistischen Modell der antagonistische Typ, der sich von dem ersten durch die heftigen Reaktionen und Übertreibungen des Geschenketausches durch unbegrenzte Zerstörung und Verschwendung unterscheidet und eine »*monströse Ausgeburt des Geschenkssystems*«¹⁰⁰ darstellt. Während Mauss dem zweiten Typus gegenüber kritisch ist, hält er den ersten Typus für eine elementare Form des Gabentausches. Das archaische Geschenkssystem des ersten Typus fördert ihm zufolge die kooperativen und verbindenden Beziehungen zwischen den benachbarten Stammesgemeinschaften. Der Gabentausch ist daher der Fels der Gesellschaft, so Mauss, weil er nicht nur die ökonomischen, sondern auch die moralischen Beziehungen gestaltet.¹⁰¹ Seines Erachtens liefern diese Untersuchungen auch die Erklärungsgrundlagen für das Funktionieren einer modernen Gesellschaft, denn die heutigen Gesellschaften haben

»in dem Maße Fortschritte gemacht wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu festigen, zu

98 Mauss 1990, S. 24.

99 Ebd.

100 Mauss 1990, S. 101.

101 Vgl. Mauss 1990, S. 19.

geben, zu nehmen und zu erwidern. Zuerst mussten die Menschen es fertigbringen, die Speere niederzulegen. Dann konnte es ihnen gelingen, Güter und Personen auszutauschen, und zwar nicht nur zwischen Clans, sondern zwischen Stämmen und Nationen und vor allem zwischen Individuen. Und erst dann konnten sich die Leute Interessen schaffen, sie gegenseitig befriedigen und sie verteidigen, ohne zu den Waffen zu greifen«¹⁰².

Noch vor der Etablierung von modernen Gesellschaften, die das Prinzip der Gabe mit moralischen Ansprüchen versehen, indem auf Gewalt und Tötung verzichtet wird, sind es die monotheistischen Religionen wie das Christentum und der Islam, die Mauss zufolge das Tauschprinzip an der Praktik der Almosen moralisieren: »Das Almosen ist das Produkt eines moralischen Begriffs der Gabe und des Reichtums und des Begriffs des Opfers anderseits. [...] Götter [...] billigen es, daß die Anteile, die man ihnen gab und die bei nutzlosen Opferungen zerstört wurden, den Armen und Kindern zugutekommen.«¹⁰³ Die Untersuchung der archaischen Elemente kultureller Praktiken enthält für ihn letztlich die Möglichkeit, »das totale menschliche Verhalten, das gesamte gesellschaftliche Leben [zu] untersuchen«¹⁰⁴. Denn die Erkenntnis solcher Untersuchungen liefert den Schlüssel für das glückliche Zusammenleben einer Gesellschaft: Der Schlüssel zum Glück »liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind«¹⁰⁵. Das konstitutive Element dieser Rituale zeigt sich ihm zufolge darin, dass diese »totale gesellschaftliche Tatsachen« darstellen, »d.h. Tatsachen, die in einigen Fällen die Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang halten«¹⁰⁶. In den Praktiken der Gabe verbinden sich alle Dimensionen des menschlichen Lebens, denn sie sind juristisch darin, dass sie privates und öffentliches Recht betreffen, moralisch, weil sie streng obligatorisch sind, politisch und familial, weil sie gesellschaftliche Klassen wie Clans und Familien angehen, religiös, weil sie eine absolute Mentalität voraussetzen, und wirtschaftlich, weil Nutzen, Interesse, Erwerb und Akkumulation sowie Verausgabung eine zentrale Rolle spielen. Auch in ästhetischer Hinsicht fördern die Gabepraktiken kulturelle Ausdrucksformen wie Tänze und Gesänge, die mitunter auch Dramen inszenieren. Mauss entwirft mit seiner Theorie der Gabe ei-

102 Mauss 1990, S. 181.

103 Mauss 1990, S. 47.

104 Mauss 1990, S. 182.

105 Ebd.

106 Mauss 1990, S. 176.

ne anti-utilitaristische Perspektive auf das soziale Leben und versucht anhand der Untersuchung archaischer Formen des Tausches, auch die utilitaristischen Prinzipien der Moderne zu kritisieren. In seinem Essay wird mitunter angedeutet, dass in laizistischen und modernen Gesellschaften Werte wie Gastfreundschaft, Solidarität, Großzügigkeit als nicht nützliche Gesten fehlen, die in seinen Augen aber den Gemeinschaftssinn einer Gesellschaft ausmachen. Im archaischen Ritual der Gabe ist für Mauss trotz der kritischen Steigerung von Gefühlen, in denen Krieg und Fest beieinander liegen, das ursprüngliche Potential sozialen und friedlichen Miteinanders für zukünftige Gesellschaften gegeben, denn *»auf diese Weise haben es die Clans, Stämme und Völker gelernt [...] zu geben, ohne sich anderen zu opfern. Dies ist eines der Geheimnisse ihrer Weisheit und Solidarität«*¹⁰⁷. Idealerweise wird die kritische Kluft zwischen Krieg und Fest, Agonismus und Antagonismus, in der Versöhnung von Vernunft und Gefühl, Moderne und Archaik überwunden: *»Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellen und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstaten geltend machen, gelingt es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Kriegs, der Isolierung und der Stagnation zu setzen.«*¹⁰⁸ Mauss geht es also nicht darum, eine Rückkehr zu archaischen Ritualen zu propagieren oder anti-modernistische Standpunkte zu vertreten, sondern archaische Praktiken als unverzichtbare, elementare Formen des menschlichen und sozialen Miteinanders zu begreifen. Unter dieser Prämisse ist auch seine folgende Kritik am modernen Menschen zu verstehen:

»Der Homo Oeconomicus steht nicht hinter uns, sondern vor uns – wie der moralische Mensch, der pflichtbewusste Mensch, der wissenschaftliche und der vernünftige Mensch. Lange Zeit war der Mensch etwas anderes; und es ist noch nicht sehr lange her, seit er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine.«¹⁰⁹

Mauss kritisiert die funktionsbetonte Konstitution von Gesellschaften, in der die Zunahme von Rationalität den Menschen von seiner sozialen Natur entfremdet.

Zu archaischen Formen der Ökonomie zählt Mauss auch das Opfer als soziologisches Phänomen. In dem »Essay über die Natur und Funktion Op-

107 Mauss 1990, S. 181–182.

108 Mauss 1990, S. 181.

109 Mauss 1990, S. 173.

fers« (1899), den er mit Henri Hubert gemeinsam veröffentlicht, geht er auf die Funktion des Opfers ein.

Unter einem Opfer definiert Mauss zunächst eine Form von Heiligung. Das Geopferte hat in seiner Zerstörung zwar den Status eines »victime«, ist aufgrund seines Heiligungsscharakters aber als »sacrifice« zu werten. Das Subjekt des Opfernden ist »manchmal ein Individuum, manchmal ein Kollektiv, Familie, Clan, Stamm, Nation, Geheimgesellschaft«¹¹⁰. Die wesentliche Funktion des Opfers ist die Kommunikation zwischen der Anderswelt und dem irdischen Leben. »[D]ie geheiligte Sache [das Opfer] dient als Mittler zwischen dem Opfernden oder dem Objekt, dem die nützlichen Auswirkungen gelten sollen, und der Gottheit, an die das Opfer im allgemeinen gerichtet ist.«¹¹¹ Da die Menschen die Anderswelt nicht direkt kontaktieren können, wählen sie den indirekten Kommunikationsweg mithilfe eines Opfers. Mauss klassifiziert alle Arten von Opfergaben an die Götterwelt als heilige Kommunikation. Sei es die hebräische *michna*, die eine Darbringung von Mehl und Fladen ist, oder seien es die vielen Formen des Trankopfers von Milch, Wein oder anderen Flüssigkeiten, die im antiken Griechenland und in Indien praktiziert wurden. Wesentlich bei allen diesen Formen ist die Zerstörung und Vernichtung des Opferobjekts. So kommt Mauss zur folgenden ersten Definition: »Das Opfer ist ein religiöser Akt, der durch die Heiligung eines zerstörten Objekts den Zustand der moralischen Person, die es vollzieht oder bestimmter sie betreffender Objekte verändert.«¹¹² Das Opfer ist ein totales System, weil es nicht nur die Einheit zwischen dem Profanen und Sakralen herstellt, sondern auch alles andere vereinigt: Zum Beispiel werden Opferriten in den Rhythmus der Jahreszeiten eingebunden (zum Herbst oder Frühjahr) und durch diese zeitliche Orientierung in das Ganze eingeordnet. Auch die Stellvertreterfunktion des Opfernden steht für das symbolische Ganze, denn durch die Handlung des Stellvertreters wird eine Heiligung für den gesamten Korpus, die Familie, den Stamm oder das Volk erlangt. Allen verschiedenen Opfersystemen, so unterschiedlich sie von Kultur zu Kultur auch sind, liegt Mauss zufolge die gleiche »Dramatik« zugrunde, die das »Schema eines Opfers« bestimmt.¹¹³ Zum dramaturgischen Verlauf einer Opferung gehört zunächst der penibel geführte Ablauf von Zeremonien. Der Übergang vom Profanen zum Heiligen kann nicht einfach willkürlich und abrupt geschehen, sondern

110 Mauss 2012, S. 106.

111 Mauss 2012, S. 107.

112 Mauss 2012, S. 110.

113 Mauss 2012, S. 117.

nur von Experten wie religiösen Autoritäten vollzogen werden. Diese Mittler sind befähigt den gefährlichen Kontakt zwischen heilig und profan in die gewünschte Richtung zu lenken. Dazu werden auch die passenden Orte wie zum Beispiel der Altar als auch Gerätschaften benötigt, die das Zeremonielle des Heiligen räumlich und materiell abbilden. Da das Töten des Opfertieres oder des Opfergegenstandes in der Regel verboten ist, sind die Opfernden dazu verpflichtet, den sakralen Bereich durch die Überschreitung dieses Verbots, also in der Tötung, für alle verfügbar zu machen. Die Tötung des Opferobjekts hat dann zur Folge, dass die Gottheit selbst in Kontakt mit den Teilnehmern des Rituals kommt. Die anschließende Verspeisung des Opfers ermöglicht die innige Teilhabe am Heiligungsgeschehen, weil nach der Tötung die sakrale Energie freigegeben ist:

»Das Opfertier ist bereits in hohem Maße sakral. Doch der Geist, der in ihm ist, das göttliche Prinzip, das es jetzt enthält, ist noch seinem Körper verhaftet und durch dieses letzte Band an die Welt der profanen Dinge geknüpft. Der Tod wird es davon befreien und damit die Heiligung endgültig und unwiderruflich machen. Das ist der feierliche Augenblick.«¹¹⁴

Weiter im Essay geht Mauss auf die Ambiguität des Sakralen ein. Denn der Status von rein und unrein spielt bei der Opferung zwar für die Abfolge der Ein- und Entweihung eine Rolle, wird im Wesentlichen aber nicht als Opposition verstanden. In Anlehnung an Robertson Smith¹¹⁵ stellt Mauss die Doppelnatur des Sakralen heraus, also die reine und die unreine Seite, die seines Erachtens keine Gegensätze bilden, sondern die »zwei Aspekte der religiösen Wirklichkeit«¹¹⁶ sind. Aus diesem Grund kann der Ritus des Opfers für entgegengesetzte Zwecke, für die Sakralisierung als auch Desakralisierung, eingesetzt werden. Der von Mauss dargestellte Opfermechanismus enthält

»die gleiche Ambiguität wie die religiösen Kräfte selbst. Er eignet sich zum Guten wie zum Bösen: das Opfertier repräsentiert sowohl den Tod wie das Leben, die Krankheit wie die Gesundheit, die Sünde wie das Verdienst, die Falschheit wie die Wahrheit. Er ist das Mittel zur Konzentration des Religiösen. [...] Indem man auf das eine einwirkt, wirkt man auf das andere ein und

114 Mauss 2012, S. 139–140.

115 Robertson Smith war schottischer Theologe, der in den Veröffentlichungen seiner Vorlesungen »Die Religion der Semiten« (1899) eine Theorie des Opfers vorstellt.

116 Mauss 2012, S. 173.

lenkt es, sei es, daß man es entzieht und absorbiert, sei es, daß man es vertreibt und beseitigt«¹¹⁷.

Der Wechsel von Sakralisierung und Desakralisierung ist in den Opfermechanismus als zwingende Bewegung eingeschlossen, die auf die Einheit von den zwei Polen »rein und unrein« und »Leben und Tod« verwiesen bleibt.

Geschichtlich gesehen haben sich die Opferrituale in ihren vielfältigen Formen laufend verbreitet und modifiziert. Am Ende dieser religiös-kulturellen Evolution des Opfers sieht Mauss das Opfer Gottes als die vollendete Form der historischen Entwicklung. Die vielen Gestaltungsformen der Opfersysteme sind ihm zufolge vor allem der Versuch der Menschen, die natürlichen Prinzipien des Lebens mit seinen destruktiven Kräften des »*Chaos und des Bösen*« in ihrer Periodizität zu bewerkstelligen.¹¹⁸ So sieht Mauss in der christlichen Theologie den Opfergedanken nach wie vor aufbewahrt, mit dem Unterschied, dass die Wirksamkeit des Opfers von der »*physischen Welt in die moralische Welt übertragen*«¹¹⁹ wurde. Die Bedeutung des Opfers übersteigt die rein religiöse Konnotation, denn offensichtlich geht es bei Darbringungen von Opfergaben um soziale Praktiken, die sich nicht nur religiös vermitteln lassen. Das sieht er darin begründet, dass die soziale Funktion des Opfers dem Rhythmus des menschlichen Lebens wie dem der Natur folgt und damit den Grund der Existenz selbst angeht:

»Man muss nicht lange erklären, warum das Profane auf diese Weise in Beziehung zum Göttlichen tritt; es geschieht deshalb, weil es darin die Quelle des Lebens selbst sieht. Es hat also alles Interesse daran, sich ihm zu nähern, da sich dort die Voraussetzungen seiner Existenz befinden.«¹²⁰

Der Zugang zu dieser Quelle des Lebens ist das Opfer selbst, weil es die »*Kommunikation [...] zwischen der sakralen Welt und der profanen Welt*«¹²¹ herstellt. Dabei sind die »*religiösen Kräfte an sich das Prinzip der Lebenskräfte*«¹²² und im Mechanismus der Opfergabe spiegeln sich vor allem die gemeinschaftlichen Bemühungen wider, soziale Angelegenheiten im Sinne des Kollektivs zu regeln. Die Di-

117 Mauss 2012, S. 174.

118 Mauss 2012, S. 209.

119 Ebd.

120 Mauss 2012, S. 212.

121 Mauss 2012, S. 211.

122 Mauss 2012, S. 212.

chotome von »Durchdringung und Trennung«, »Immanenz und Transzendenz« sowie Individuum und Kollektiv sind die elementaren Pole, zwischen denen sich die Kommunikationsweisen über Opferrituale zu den sakralen und profanen Dingen konstituieren.¹²³ Ähnlich wie Durkheim sieht Mauss die kollektiven Kräfte als ursächliche Quelle religiöser Gefühle an und er erklärt, dass »[d]ie religiösen Begriffe existieren, weil man sie glaubt; sie existieren objektiv als soziale Tatsachen«¹²⁴. Durch den Opferritus erfahren die Individuen zum einen Zurückhaltung, Verzicht, Anpassungsfähigkeit, weil sie durch die Riten an diese kollektiven Kräfte erinnert werden. Auf der anderen Seite aber vermitteln sie gerade dadurch den »sozialen Dingen, die ihnen am Herzen liegen, die ganze soziale Kraft«, weil sie »ihren Wünschen, ihren Schwüren, ihren Heiraten eine soziale Autorität verleihen«¹²⁵. Das religiös inspirierte Ritual des Opfers ist also eine soziale Funktion, die Mauss' Ausführungen zufolge das Gleichgewicht zwischen individuellen und sozialen Kräften wiederherstellt, indem die im Ritual wirksam werdenden sakralen Kräfte zu einer Erneuerung und Wiederbelebung von Kollektiven führen. In einem etwa fünf Jahre später veröffentlichtem Text in der Zeitschrift »Revue de l'histoire des religions« greift Mauss das Sakrale wieder auf und veranschaulicht die Transformation des Sakralen in der Moderne:

»Was ist nun das Sakrale? Mit Robertson Smith haben wir es in Form des Abgetrennten, des Verbotenen aufgefaßt. [...] Desweiteren sagten wir, daß die sakralen Dinge soziale Dinge sind. Doch nun gehen wir noch einen Schritt weiter. Unseres Erachtens wird alles als sakral aufgefaßt, was für die Gruppe und ihre Mitglieder die Gesellschaft bezeichnet. Wenn die Götter jeweils zu ihrer Zeit den Tempel verlassen und zu profanen Gestalten werden, sehen wir hingegen, wie nacheinander menschliche, also soziale Dinge an ihre Stelle treten, wie das Vaterland, das Eigentum, die Arbeit, die menschliche Person.«¹²⁶

Weiterhin erklärt Mauss, dass die Beschreibung des Sakralen in der Dichotomie »Reinheit« und »Unreinheit« nach Robertson Smith zu oberflächlich ist. Hinter dieser Polarität stecken Repräsentationen von »Hochachtung, Liebe, Abscheu, Furcht, verschiedenartige, starke Gefühle«¹²⁷ und Mauss betont, dass diese

123 Mauss 2012, S. 215.

124 Mauss 2012, S. 214–215.

125 Mauss 2012, S. 215.

126 Mauss 2012, S. 436–437.

127 Ebd.

Gefühle keine religiösen Gefühle sind. Die religiösen Handlungen erwachsen vielmehr aus diesen Gefühlen: »Wir verneinen jedoch, dass in diesen Gefühlen irgendetwas *sui generis* gegeben ist. [...] Es gibt kein religiöses Gefühl, sondern nur normale Gefühle, deren Produkt und Gegenstand die Religion ist, einschließlich der Dinge, Riten und Vorstellungen.«¹²⁸ Mauss anerkennt das Phänomen der Religion nur in seiner soziologischen Dimension.

3.1 Robert Hertz – Ambiguität des Sakralen

Robert Hertz verfasst in seinem Werk »Religionssoziologie und Volkskunde« (1928) eine Zusammenfassung über seine dreijährige Arbeit und Feldforschungsaufenthalte in Indonesien, Australien, Nord- und Südamerika. Dieses ethnologische Grundwerk gibt Einblicke in den kulturell geprägten Umgang mit den Phänomenen Tod und Sakralität. Seine Arbeiten ergänzen die ethnologischen und soziologischen Thesen von Durkheim und Mauss. Im Folgenden werden die wichtigsten Konzeptionen von Hertz vorgestellt.

Der zweite Tod

In seiner Arbeit »Studie über die kollektiven Repräsentationen des Todes« stellt Hertz das Todesphänomen als eine Form religiöser Institution vor. Er interessiert sich nicht nur für den Tod als Lebensphänomen, sondern auch für die verschiedenen Techniken und Varianten des Begräbnisses. In den Begräbnisritualen beobachtet Hertz eine wechselseitige Relation zwischen dem Verstorbenen und der Gemeinschaft, welche durch kulturelle Glaubenspraktiken gepflegt wird. So resümiert er, dass der organische Tod für sehr viele verschiedene Kulturen eine Gefahr für die Seele des Verstorbenen und für die Gemeinschaft darstellt. Die Leiche, so wird es geglaubt, muss wegen ihrer ansteckenden Bedrohung unter strengen Riten in Gewahrsam gehalten werden. (Die Furcht vor dem Leichnam, der die unbekannte Gefahr des Todes illustriert, kann sogar die Lebenden dazu veranlassen, umzusiedeln.¹²⁹) Erst mit dem zweiten (zelebrierten) Tod, indem der Verstorbene auch von der Gemeinschaft ordnungsgemäß verabschiedet wird, ist die ansteckende Bedrohung der Leiche vollständig aufgehoben. In der Interpretation Hertz' stellt der Tod für die Gemeinschaft kein natürliches Phänomen dar, sondern ein übernatürliches, auf geistige Einflüsse zurückführbares Ereignis, das

128 Mauss 2012, S. 458.

129 Vgl. Hertz 1970, S. 39.

einen unheimlichen Charakter hat.¹³⁰ Diese Vermutung begründet er damit, dass die Stammesangehörigen den Tod als einen nicht natürlichen Abbruch empfinden. Da der Tod eine plötzliche Diskontinuität bedeutet, werden dahinter nicht selten Verschwörungen, magische Praktiken oder böse Absichten von Feinden angenommen.¹³¹ Die aufwendige Verabschiedung vom Toten soll diesen komplexen Gefühlen Einhalt gebieten und die so angenommene Ansteckungsfähigkeit des Todes einschränken.

Auch beschreibt Hertz den Tod als Initiation und Übergang von einer sichtbaren zu einer unsichtbaren Sphäre. In die Reihe der großen Ereignisse des Lebens wie Geburt und Heirat reiht sich auch der Tod als tiefgreifendes Phänomen ein. Streng genommen gibt es keinen Unterschied zwischen der Geburt eines Säuglings oder der Heirat einer jungen Frau und dem Tod eines Menschen. In all diesen Ereignissen findet ein grundlegender Übergang statt, der das Wesen der betroffenen Menschen verändert. Deswegen werden alle diese Ereignisse mit ausschweifendem Festen gefeiert, um den Übergang von der alten in die neue Entwicklungsphase gebührend anzuerkennen.¹³² Im Prinzip ändert so ein Fest nicht nur die Beziehung zum Verstorbenen, sondern auch den Charakter des Todes selbst: Der Tod ist fortan nicht mehr das Objekt der Abstoßung und des Ekels, sondern ein Ereignis, dem Vertrauen entgegengebracht wird.¹³³ Am Beispiel der Begräbnisrituale zeigt Hertz, wie religiöse Kräfte als Prinzipien der zweideutigen Lebenskräfte verstanden werden und wie der Umgang mit der Gefahr des Todes zu religiösen Glaubenspraktiken führt.

Die religiöse Polarität

Am Beispiel der Vorherrschaft der rechten Hand über die linke stellt Robert Hertz sein Konzept der religiösen Polarität vor. Er wirft die Frage auf, warum es weltweit zu einer Bevorzugung der rechten Hand kommt. Seiner Ansicht nach ist diese Tatsache nicht biologisch oder anatomisch zu begründen, sondern auf die religiöse Einstellung der verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften zurückzuführen. Durch zahlreiche, religiöse Maßnahmen wird diese Trennung auch sozial institutionalisiert, indem mithilfe von Verboten und Tabus die linke Hand als die schmutzige Seite deklariert wird. Die rechte Hand

130 Vgl. Hertz 1970, S. 70.

131 Vgl. ebd.

132 Vgl. Hertz 1970, S. 72–73.

133 Vgl. Hertz 1970, S. 48.

wird dem entgegengesetzt mit der erhabenen und ordnenden Seite des Heiligen in Verbindung gebracht. Diese grundlegende Opposition kommt durch die Polarität des Sakralen zustande, die sich auch auf profaner Ebene an den Körperseiten abbildet.¹³⁴ Gemäß dieser Opposition ist das Heilige nicht einfach ein Gegenpol zum Profanen. Das Heilige selbst ist in zwei Pole geteilt: In die reine und die unreine Seite. Die Konnexion zum Profanen wird nur durch die unreine Seite des Sakralen ermöglicht. Ganz konkret kommt dies in einem Verbot oder Tabu zum Ausdruck. Ein Verbot hält nämlich die unreine, zerstörerische Seite des Heiligen davon ab, das Profane zu beeinflussen. Es wird eine Äquivalenz zwischen dem Profanen und Unreinen angenommen, sodass diese beiden Aspekte wiederum den negativen Pol der religiösen Wirklichkeit bilden.¹³⁵ Im Konzept der religiösen Polarität erfasst Hertz auch die materiellen und die übernatürlichen Sachverhalte und deren dynamisches Verhältnis zueinander. Die zwei Kräfte des Sakralen zeichnen sich auch dadurch aus, dass ihnen positive wie negative Mächte zugeordnet werden. Die positiven Mächte entsprechen der natürlichen Ordnung, die negativen Mächte werden den destruktiven Aspekten zugeordnet, die diese Ordnung infrage stellen. Alle Gegensätze, die die Natur darstellt, manifestieren diesen grundlegenden Dualismus.¹³⁶ Die Abgründe zwischen heilig und profan sowie zwischen linker und rechter Seite des Sakralen sind nicht überwindbar. Sie können lediglich durch den Tausch von Positionen miteinander agieren. Um diesen Sachverhalt zu illustrieren, nimmt Hertz die verschiedenen Geschlechter und die Rollenverteilung von Männern und Frauen bei den Maori-Stämmen Australiens als Beispiel. Im Allgemeinen gilt in ihrer kulturellen Einstellung der Mann als heilig und die Frau als profan. Mit männlich verbinden die Maori alles, was die Abstammung, die Magie, die Schöpferkraft betrifft. Mit weiblich werden alle Dinge konnotiert, die Gegensätze bilden. Diese weibliche Seite ist demnach vor allem in Ritualen dafür vorbestimmt, zu einer Verkehrung der Pole von »rein« zu »unrein« bzw. von »unrein« zu »rein« beizutragen. Es ist vonnöten, dass die symbolisch gesehen »gegensätzliche« Frau die Position des Heiligen einnimmt, weil sie das Profane und die unreine Seite des Sakralen verkörpert.¹³⁷ So wie der Umgang mit der Leiche ein ambivalentes Verhalten erfordert, weil ihre sowohl unreine Sakralität als auch ihre Profanität Anlass dazu gibt, so ist

134 Vgl. Hertz 1970, S. 84.

135 Vgl. Hertz 1970, S. 85.

136 Vgl. Hertz 1970, S. 86.

137 Vgl. Hertz 1970, S. 86–87.

auch der Umgang mit der »zweideutigen Frau« diesem widersprüchlichen Verhaltenscodex ausgesetzt. Es sei noch einmal daran erinnert, dass nur die unreine Seite des Sakralen eine Verbindung zum Profanen eingehen kann, weswegen gerade über das Unreine des Heiligen (und nicht über das Reine) die Ansteckungsgefahr gegeben ist.

Dialektik der Pole

Hertz glaubt, dass die Annahme einer religiösen Polarität der Einsicht des Individuums in die dialektischen Verhältnisse des Lebens geschuldet ist. Das Prinzip von Asymmetrie und Gegensätzlichkeit werden als unabdingbare Lebensgründe erkannt: Denn so wie es zwei unterschiedliche Hände gibt, so gibt es im gesamten Kosmos die duale Kraft von heilig und profan, von aktiv und passiv, von männlich und weiblich.¹³⁸ Diese Dualität basiert auf der Andersartigkeit der jeweiligen Pole zueinander. So stehen die zwei Seiten des Heiligen für diese als wesentlich bipolar empfundene Weltordnung. Die unreine Seite kann nicht gleich sein mit der reinen, so auch umgekehrt. Aber die Dialektik der Pole ermöglicht einen Stellungswechsel und eine Positionsverschiebung. Zum Beispiel ist eine Leiche (wie oben unter dem »zweiten Tod« vorgestellt) zunächst unrein und hochansteckend. Wird sie aber durch ein Ritual begleitet und entsprechend der Verbote behandelt, wandelt sich dieser unreine Charakter in einen erhabenen. Der Stellungswechsel der Pole wird durch die rituellen Handlungen der Menschen und ihrer religiösen Einstellung ermöglicht. So ist nicht nur das Feld zwischen sakral und profan, sondern auch das Heilige durch ein dynamisches Feld charakterisiert. Diese Dichotomien zwingen zu vielfältigen Formen von Transformationen, die durch eine Fülle von Beispielen aus der Ritualethnographie belegt wird. Für die Collégian wird besonders Hertz' Darstellung der religiösen Wirklichkeit als negativer Pol relevant, da seine Theorie den direkten Kontakt zwischen der profanen Welt und dem Heiligen über die unreine Seite als den einzig möglichen darstellt. Von dieser Annahme ausgehend, erfolgt am Collège eine Konzentration auf das Phänomen der linken Seite des Sakralen als Ausgangspunkt zu den Forschungen über das heterogene Heilige als ausgeschiedene, unterdrückte Gesellschaftsanteile, welche für die Konzeptualisierung einer Religionstheorie für die Moderne aufgegriffen werden.

138 Vgl. Hertz 1970, S. 87–88.

Sünde und Sühne

Hertz entwickelt einen alternativen, methodischen Zugang zu den Theorien der klassisch-theologischen Konzeption von Sünde und Sühne in seinem Werk »Sünde und Sühne in primitiven Gesellschaften«. Mithilfe der vergleichenden Ethnographie versucht er, die Grundmuster religiöser Erfahrungen zu ermitteln. Er will die Ideen der Sünde und Sühne, wie schon die Phänomene Tod und Sakralität, als soziale Institution der Volksstämme untersuchen. Um diesem Vorhaben neutral zu begegnen, ist es seines Erachtens notwendig, die christlich geprägte moralische und religiöse Voreinstellung abzulegen, um das Einzigartige und Mystериöse in der Sünde wahrnehmen zu können.¹³⁹ Eine solche komparative Untersuchung soll erklären, ob die Repräsentationen von Sünde und Sühne tatsächlich als eine dem Christentum entsprungene Vorstellung zu bewerten ist oder ob es sich bei diesen Phänomen nicht vielmehr um ein Teil des gemeinsamen Erbes der Menschheit handelt. Diese Ergebnisse sollen aus soziologischen Daten und Verfahren gezogen werden. Als Quellen wissenschaftlicher Daten gelten für ihn allerdings nicht die Berichte von Missionaren oder die Arbeiten von Evolutionstheoretikern wie James Frazer oder Edward Tylor¹⁴⁰, die den archaischen Stämmen religiöses Bewusstsein absprechen. Nur weil fundamentale Begriffe von christlichen Lehren mit denen der Vorstellungen von Kräften der Magie und des Animismus nicht übereinstimmen, bedeutet das für Hertz nicht, diesen Völkern Aberglaube und unkultivierten Materialismus vorzuwerfen. Auch die Einstufung des archaischen Glaubens als die Vorstufe zur Hochreligion des Christentums ist seines Erachtens ein Vorurteil. Dass das Konzept von Sünde und Vergebung auf keinerlei Verständnis und Resonanz bei den archaischen Stämmen stöße, hält Hertz ebenso sehr für problematisch.¹⁴¹ In seinen Arbeiten zeigt er, dass im Glauben dieser Stämme ebenfalls transzendente Vorstellungen vorhanden sind. Das Problem zur Erforschung universeller Kategorien wie Sünde ergibt sich daher auf der sprachlichen Ebene. Denn die bei den indigenen Völkern verwendeten Begriffe und Worte müssen nicht unbedingt die Konzepte von Sünde und Sühne abdecken, um als solche klassifiziert zu werden. Die Ideen davon können trotz-

139 Vgl. Hertz 1988, S. 27f.

140 Anthropologen wie James Frazer (1854–1941) und Edward B. Tylor (1832–1917) vertreten die Evolutionsthese: Sie gehen davon aus, dass die Religion als ein Weltdeutungssystem eine Vorstufe zur Wissenschaft bildet. Noch vor der Religion stehen in dieser Hierarchie die »primitiven Glaubensformen« wie Magie und Animismus.

141 Vgl. Hertz 1988, S. 29–34.

dem präsent sein.¹⁴² Darum sollen nicht die Begriffe, sondern die Funktionen von Sünde untersucht werden, um im Vergleich zu erschließen, ob diese Funktionsmechanismen auch in anderen Kulturen zu beobachten sind. Allgemein gibt Hertz hierfür eine vorläufige Definition vor: »Die Sünde ist die Überschreitung einer moralischen Ordnung, von der angenommen wird, dass sie aus eigener Kraft verhängnisvolle Konsequenzen für ihren Urheber hervorruft und die ausschließlich die religiöse Gesellschaft betrifft.«¹⁴³ Die spezifischen Unterscheidungen in den jeweiligen Kulturen sieht er in der Differenzierung gesellschaftlicher Funktionsbereiche verortet, in der vor allem die Religion »eine bestimmte Funktion des kollektiven Lebens [ist], die von einem spezialisierten sozialen Organ [...] übernommen wird und deren Bereich eng umschrieben ist: Sie hat vor allem zum Gegenstand die inneren, spekulativen und moralischen Bedürfnisse der Individuen zu befriedigen«¹⁴⁴. Religionen sind Systeme von Regeln und Tabus, die als soziales Kontrollorgan die moralischen Auffassungen einer Gruppe schützen. So geht Hertz davon aus, dass die Überschreitung eines Tabus sowohl die moralischen Kräfte als auch denjenigen verletzt, der das Verbot übertritt. Dieser unheilvolle Zustand wird so lange aufrechterhalten, bis durch ein Reinigungsritus die Sünde abgegolten wird.

3.2 Roger Caillos – Theorie des Festes

Im Werk »Der Mensch und das Sakrale« von Roger Caillois sind Texte zum Themenkomplex des »Heiligen« gesammelt. Gleich im Vorwort zu seiner Monografie stellt er seine »Theorie des Festes« vor. Darin nimmt er Bezug zur religionssoziologischen Perspektive und bewertet das Heilige als ein Phänomen der kollektiven Erfahrung.¹⁴⁵ Eine Anmerkung in der Fußnote verweist darauf, dass die Theorie des Festes auch mit der Theorie des Opfers verbunden ist. Denn es ist seines Erachtens offenbar, dass der »privilegierte Gehalt des Festes«¹⁴⁶ das Opfer ist, was als geheimer Sinn dem Fest angehört.

142 Vgl. Hertz 1988, S. 35f.

143 Hertz 1988, S. 45 [Übersetzung].

144 Hertz 1988, S. 46 [Übersetzung].

145 Vgl. Caillois 1988, S. 13–14.

146 Hollier 2012, S. 555.

Das Fest als Ort der Sozialisation

Caillois erläutert, dass Feste den Rahmen für ein Zusammenkommen und Ansammeln »erregte[r], lärmende[r] Menschenmengen« bilden und die Gäste sich »völlig unüberlegten Antrieben« hingeben.¹⁴⁷ Im Vergleich zur Moderne, in der die Feste tendenziell »armselig« gefeiert werden, sieht er immer noch »Spuren kollektive[r] Entfesselung« wie zum Beispiel beim Karneval oder bei Zechereien auf den Straßenfesten.¹⁴⁸ Feste sind mit »Exzeß« und »Schlemmerei« verbunden oder mit »Tanz, Gesang [...] und Trinken.«¹⁴⁹ Das Wesen des Festes ist durch das Merkmal des Rauschhaften geprägt. Es bildet daher das Gegenteil zum funktionstüchtigen, monotonen Alltag. In indigenen Gemeinschaften ist das Hauptmerkmal des Festes noch deutlicher zu beobachten. In der Regel passen sich die Feste den jeweiligen, jahreszeitlichen Bedingungen der Region an. Es ist durchaus üblich, dass rituelle Feste mehrere Wochen oder Monate dauern. Diesem Vergnügen geht oft ein sehr langes, mühseliges Ansammeln von Lebensmitteln und Kostbarkeiten voraus, um sich die Exzesse der Festzeiten zu leisten. Für Caillois ist die psychologische Komponente des Festes entscheidend, denn während dieser Zeiten werden wesentliche Selbsterfahrungen gemacht, die die Individuen scheinbar in die Gewalt übergeordneter Kräfte bringen. Rauschhafte Gefühle von Überwältigung und Selbstverlust lassen die Beteiligten unpersönliche Mächte fühlen, die sie als übernatürlich bzw. außeralltätlich empfinden. Gehen Individuen gemeinsam durch diesen Exzess, erleben sie auch einen grundlegenden Wandel in ihrer Selbstwahrnehmung. Diese Metamorphose ist für Caillois unzweifelhaft der Grund dafür, warum Feste von exzessivem Charakter zyklisch wiederkehrend veranstaltet werden. Kehrt der mühselige Arbeitsalltag wieder ein, wird das Individuum im Geheimen vom Wunsch angetrieben, das Fest in seiner transformatorischen Macht erneut zu erleben.¹⁵⁰ Die Widersprüchlichkeit des Sakralen kommt in der Veranstaltung von großen Festen ebenso zum Ausdruck. Caillois beschreibt, wie bei der zeitlichen Annäherung an eine religiöse Zeremonie Gefühle von Freude und Angst hochkommen. So werden Verbote erst mal noch schärfer überwacht und eingehalten, bevor es zum tatsächlichen Exzess kommt. Gerade diese Vorsichtsmaßnahme trägt dazu

147 Ebd.

148 Hollier 2012, S. 556.

149 Ebd.

150 Vgl. Hollier 2012, S. 557.

bei, dass das Fest die »*Atmosphäre eines Ausnahmestandes*«¹⁵¹ erwirkt. Auch Marcel Mauss zeigt diesen Zusammenhang zwischen Fest- und Arbeitszeiten an seinen Arbeiten zum sozialen Leben der Inuit-Stämme auf. So legt er dar, wie in der arbeitsreichen Sommerzeit im Leben der Inuit die Menschen ihren Tätigkeiten nachgehen und sich vom Gruppengeschehen fernhalten. Dagegen fungiert die Winterzeit als Konzentration gemeinschaftlicher Handlungen. In der Kälteperiode verwandelt sich das soziale Leben der Inuit zu einem langen Fest. Diese Winterzeit ist für Mauss daher auch der eigentliche Ort der Sozialstiftung, »*das materielle Substrat*«¹⁵² einer Gesellschaft, in dem die festen Strukturen des kollektiven Lebens verankert sind. Die Winterzeit wird durch Rituale und Gesangsfeste gestaltet und fühlbar gemacht, dadurch aber auch spannungsvoller erlebt. Die Regelungen der Sommerzeit für die Bewältigung des Alltags spielen nun kaum mehr eine Rolle. Darin sieht Mauss das Aufkommen religiösen Lebens begründet: »*Bei ihnen [den Inuit] sieht man wirklich in dem Augenblick, wo die Form der Gruppe sich ändert, mit einem Schlag die Religion, das Recht und die Moral sich umgestalten. Diese Erfahrung [...] wiederholt sich jedes Jahr mit absoluter Unveränderlichkeit.*«¹⁵³ Die Phasen von Zusammenziehung und Zerstreuung, Gemeinschaftszeit und Arbeitszeit stellen also laut Mauss und Caillois ein strukturelles Phänomen dar, das den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft garantiert.¹⁵⁴

Das Sakrale und die Verausgabung

Die oben genannten Aspekte von Mauss' Studie bilden die Vorlage für die Rede Caillois'. Zugleich geht er aber tiefer in die Erforschung der Struktur des Sakralen ein, indem er die Doppeldeutigkeit des Heiligen betont, welche die Präsenz des Sakralen in beiden Jahreszeiten, Sommer wie Winter, hervorheben soll. Bezugnehmend zu den Untersuchungen der Kwakiutl-Stämme des Ethnologen Franz Boas zitiert er die Überlieferungen der Stämme selbst, die die Präsenz des Profanen und Sakralen wie folgt beschreiben: »*Im Sommer, so sagen sie, ist das Sakrale unten, das Profane oben; im Winter ist das Sakrale oben, das Profane unten.*«¹⁵⁵ Die Macht des Sakralen verschwindet also nie völlig, sondern ist immer an unterschiedlichen Positionen präsent. Im Sommer ist das Sakrale »un-

151 Hollier 2012, S. 558.

152 Marcel Mauss 1989, S. 183.

153 Marcel Mauss 1989, S. 276.

154 Vgl. Marcel Mauss 1989, S. 271.

155 Mauss zitiert aus der Studie von Boas, vgl. Marcel Mauss 1989, S. 272.

ten« und wird im Profanen von Verboten geschützt. Im Winter ist das Sakrale »oben« und wird durch die Aufhebung der Verbote überhaupt wirksam. Gemein ist diesen beiden Vorgängen, dass das Heilige etwas Abgeschiedenes verkörpert, das der allgemeinen Verfügbarkeit entzogen ist: Sei es durch die Tabus oder die Übertretung dieser. Die Verbote sollen garantieren, dass die regelhafte Ordnung eingehalten wird. Exzessive Feste, bei denen bewusste Übertretungen der Verbote praktiziert werden, sollen hingegen die Neuausrichtung der Ordnung ermöglichen, indem alte, hinfällige Strukturen beseitigt werden. Diesen Mechanismus erklärt Caillois als einen physiologischen Mechanismus, der auch zur Funktion des Sakralen gehört, aber nicht dessen Sinn ausmacht. In Ritualen von Exzessen, wo das Sakrale vom Verbot zur Übertretung übergeht, sind auch immer magische Kräfte am Werk, die »fruchtbare Frauen, reiche Ernten, tapfere Krieger, Wild- und Fischreichtum in Aussicht [...]«¹⁵⁶ stellen und damit die Wirksamkeit der Rituale bestätigen. Das Sakrale in Festen des Exzesses stellt also eine unsichtbare Macht dar, die wie von selbst die Natur und die Gesellschaft erneuert. Die Kosmogonie spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle: Der eigentliche Zweck von Festen ist, eine Verjüngung der Zeit vorzunehmen, dem Tod zu entkommen, eine Abnutzung durch die Zeit zu verhindern.¹⁵⁷ Deswegen gestalten sich diese Wandel der Jahreszeiten analog zu einem Wandel des Sakralen:

»Die Welt ist gleichsam ein von einer universalen Ordnung beherrschter, regelmäßig und rhythmisch funktionierender *Kosmos*. Dieser Takt, diese Regel, der zufolge allem *sein* Platz zukommt und jedes Ereignis zu *seiner* Zeit eintritt, erhält sie. So erklärt es sich, daß die einzigen Manifestationen des Sakralen Verbote, *Schutzmaßnahmen* gegen alles, was die kosmische Ordnung bedrohen könnte, [...], *Wiedergutmachungen* sind, weil diese Ordnung gestört worden ist.«¹⁵⁸

Die Manifestationen des Sakralen drücken sich in Verboten aus, da sie die Entsühnung und Wiedergutmachungen an der Natur der Ordnung aufzeigen. Die Natur mit ihren wandelnden Erscheinungen als ständiger Verfalls- und Wachstumsprozess stellt ein unabänderliches Gesetz dar, dem auch von

156 Hollier 2012, S. 560.

157 Vgl. ebd.

158 Hollier 2012, S. 561.

menschlicher Seite Folge geleistet werden muss. Ein Verbot ist also die manifeste Form und der Ausdruck einer unpersönlichen Kraft, die den Zyklus von Chaos und Ordnung in Gang hält und diese kontrolliert. Das Verbot garantiert in Zeiten des Wachstums und der Ordnung den Zusammenhalt. Im natürlichen Zyklus des Abbaus und der Zerstörung aber hilft nur die Überschreitung dieses Verbots, weil sie, wie die Natur selbst, die völlige Entledigung von Abfällen wünscht, um im nächsten beginnenden Zyklus des Wachstums eine Erneuerung der alten Ordnung zu etablieren. Caillois definiert den Exzess als ein Mittel gegen die Abnutzung: »Der Exzeß ist also nicht nur ein [...] Begleitumstand des Festes, nicht einfach ein Epiphänomen des Taumels. Unabdingbar für den Erfolg vollzogener Zeremonien, hat er teil an ihrer sakralen Kraft und trägt wie sie selbst zur Erneuerung der Natur oder der Gesellschaft bei.«¹⁵⁹ Der rituelle Exzess ist also essenziell für die Wirkung des Sakralen, dessen operativer Mechanismus die Verausgabung ist. In diesem Zusammenhang wird es auch deutlich, warum die Theorie des Opfers mit dem Wirkungsprinzip des Festes eng verbunden ist. Ein Fest stellt folglich immer einen Exzess dar, der verausgabt. Die verausgabten »Opferobjekte« können alle möglichen Dinge sein. Sie sind nur dadurch ausgezeichnet, dass sie in irgendeiner Weise symbolisch dem Raum des Heiligen und Verbotenen angehören.

Der Mythos und das primordiale Chaos des Anfangs

In den Augen Caillois ist das Fest »eine Aktualisierung der Frühzeit des Universums, seiner Urzeit [Hervorhebung im Original], [...] [des] schöpferischen Zeitalters, in welchem alle Dinge, alle Wesen, alle Institutionen sich in ihrer überlieferten, endgültigen Form gefestigt haben. Es ist die Epoche [der göttlichen Ahnen], [...] deren Mythen die Geschichte tradiert«¹⁶⁰. Die mythische Zeit ist eine Zeit unbegrenzter Möglichkeiten, eine Urzeit, in der der Kosmos aus dem Chaos hervorgegangen ist. Exemplarisch zeigt Caillois auf, wie mythische Erzählungen von dieser ursprünglichen Anfangszeit aussehen: Sie berichten von einem noch formbaren, unerschöpflichen Universum, von Getreide, das von selbst wuchs, von Menschen, die sich in Tiere verwandelten, von zerlegten Tieren, die sich wieder von selbst zusammensetzen. Nach und nach werden diese regellosen, chaotischen Umstände in natürliche Grenzen verwiesen. Es entstehen Rituale, Archetypen, Gesetze, die eine neue Ordnung garantieren. »Aus dem Ausbruch schöpferischer Wirksamkeit folgt jene Wachsamkeit, die notwendig ist, damit

159 Hollier 2012, S. 560.

160 Hollier 2012, S. 562.

*das erschaffene Universum in guten Zustand verbleibt*¹⁶¹, erklärt Caillois und weist auch auf den zwiespältigen Charakter dieses mythischen Urzustands hin. Im Mythos wird diese Doppeldeutigkeit aufrechterhalten. Nur unter den anti-thetischen Aspekten von »Chaos« und »Goldenem Zeitalter« gewinnt der Mythos seine Wirkkraft auf die Wirklichkeit, denn in dieser Ambiguität vereinen sich die Erinnerungen an die kausal bedingte »harte Notwendigkeit der Arbeit« und das »irdische Paradies, in dem alles von vornherein gegeben war«¹⁶². So erscheint die Urzeit als eine Ära der unvereinbaren Antagonismen, in der eine wuchernde Schöpfung dem unkontrollierbaren Chaos gegenübergestellt wird. Die Mythologie hat Caillois zufolge die Aufgabe, diese miteinander konkurrierenden Vorstellungen der Urzeit in einen gewissen Ablauf zu stellen. Dabei zeigen sie

»die beiden Seiten derselben imaginären Wirklichkeit, der Wirklichkeit einer Welt ohne Regel, aus der die geregelte Welt, in welcher die Menschen zur Zeit leben, hervorgegangen ist. Die regellose Welt unterscheidet sich von der geregelten wie die Welt des *Mythos* von der der *Geschichte*, die dort beginnt, wo der *Mythos* endet«¹⁶³.

Den Unterschied zwischen diesen beiden Welten sieht er in der Aufteilung »Traum« vs. »Wachsein«, »Muße« vs. »Arbeit«, »Überfluss« vs. »Not« und »Verschwendung« vs. »Sparsamkeit« begründet. Die Ambivalenz von Schrecken und Sehnsucht macht gerade den Kern von Ursprungserzählungen aus, von deren doppeltem Gehalt her Caillois die imaginäre Wirklichkeit des Mythischen behauptet. So bezeichnet er im zweiten Abschnitt seiner Rede die Urzeit als Albtraum und Paradies zugleich. Denn aus ihr kommen die Wechselfälle zwischen Schöpfung und Abnutzung, Tod und Neugestaltung. Das Fest erfüllt die Funktion, die von diesem Todeszyklus bedrohte Periode der Natur wieder zu ihrer Lebenskraft zu bringen und die Verjüngung einzuleiten. Das Fest knüpft also nicht nur an eine alte Zeit an, sondern aktualisiert die Schöpfungszeit in der Gegenwart. Denn das Fest wird im »*Zeit-Raum des Mythos* gefeiert und hat die Funktion, die wirkliche Welt zu regenerieren«¹⁶⁴ und ist somit »das wiedergefundene und neuerschaffene Chaos«¹⁶⁵. In rituellen, großen Festen gestaltet sich die Regeneration des mythischen Uranfangs in der Aufhebung

161 Hollier 2012, S. 565.

162 Ebd.

163 Hollier 2012, S. 566.

164 Hollier 2012, S. 569.

165 Hollier 2012, S. 573.

von Verboten. Erst nach dem Fest gewinnen diese Verbote wieder an Kraft: »[In] diesem Augenblick [...], [wenn] die Mitglieder des Clans [...] eins mit den Wesen der mythischen Zeit [sind]; diese kannten keine Verbote, sondern führten sie erst ein, Verbote, die nach dem Fest wieder in Kraft treten.«¹⁶⁶ Für Caillois stellt dieses Ritual eine Erinnerungsfunktion dar, die die Werte der Ahnen mit denen der Gruppe verbindet und ins Gedächtnis ruft, was das Kollektiv in der Tiefe vereinigt. Indem eine mythische »Anfangszeit« in die Gegenwart zurückgeholt wird, wird auf diese Weise symbolisch auch eine Art »intime« Ordnung wiederhergestellt.

Die Funktion der Ausschweifung und der Paroxysmus

Caillois resümiert, dass die Funktion des Festes darin besteht, die verbrauchte Zeit und die Abfälle des Jahres zu bereinigen. Die ausgeschiedenen Anteile entstehen im Prozess der Ökonomisierung, die die Natur der Ordnung hervorbringt. Dazu sind »Akte des Ins-Gegenteil-Verkehrens« nötig, in denen man sich so verhält, »wie man es normalerweise nicht tun würde. Die Umkehrung aller Beziehungen ist offenbar ein augenfälliger Beweis für die Rückkehr des Chaos, die Rückkehr der Zeit, in der alles im Fluß, alles Wirrnis war«¹⁶⁷. Auf der einen Seite werden durch das Sakrale Regeln instituiert, auf der anderen Seite aber werden diese Regeln durch die Zuwiderhandlung schöpferisch neu getätigt, um die dauerhafte Gültigkeit zu gewährleisten. »Das Fest in seiner Hochform kann als Paroxysmus [Hervorhebung im Original] der Gesellschaft«¹⁶⁸ definiert werden. Der Paroxysmus ist eine Läuterung und Erneuerung der Gesellschaft, die in religiöser und ökonomischer Hinsicht einen Kulminationspunkt des Kollektiven markiert. Aus diesem Grund stellt das Fest mit seinem Verschwendungsaspekt auch ein Totalphänomen dar. In Festen werden neue Geburten evoziert, neue Mitglieder aufgenommen, neue Ernten erlangt und Lebenskraft gewonnen. Auch dienen Feste in hierarchischen Gesellschaften als Annäherung und Verbrüderung von verschiedenen Klassen und antagonistischen Gruppen. Nicht die Normen und Regeln, sondern die Aufhebung dieser in der grenzenlosen Verausgabung von Gütern bringen die Menschen dazu, sich miteinander zu solidarisieren. Im letzten Abschnitt seiner Rede beschreibt Caillois zusammenfassend, was die verschiedenen Arten von Festen gemeinsam haben. Offenbar ist ihnen die Unterbrechung aus dem Alltag gemein, die Befreiung von Beschränkungen und

166 Hollier 2012, S. 570.

167 Hollier 2012, S. 585–586.

168 Hollier 2012, S. 589.

Verpflichtungen. Denn nicht die Arbeit oder der Erwerb sind anerkennenswerte Mittel des Festes, sondern die Gesten der Verschwendung und Großzügigkeit sind Trumpf.

Das Sakrale in der Moderne und die Verinnerlichungstendenz

In der Moderne allerdings scheinen die Mechanismen des Festes nicht mehr zu greifen, da vom Standpunkt des volkswirtschaftlichen Interesses eine kalkulierbare Arbeitswelt angestrebt wird, die den unschätzbaren Verlust des Zyklischen systematisch unterbindet. Als Surrogat für den Paroxysmus dient für den modernen Berufstätigen die Urlaubszeit. Caillois bezeichnet die modernen Ferien als undifferenzierte Gleichförmigkeit, in der Spannungen sehr gelockert sind.¹⁶⁹ Entspannung und Ruhe bedeuten Distanz zu anderen Gruppen und sozialen Aktivitäten. Ein Mangel an Energien wird aufrechterhalten, weil gemeinsame Kraftanstrengungen und Tätigkeiten bewusst vermieden werden. Das hat zur Folge, dass das moderne Individuum sich mehr isoliert, statt sich an der Gemeinschaft zu beteiligen. »Umfassende Effervescenz ist nicht mehr möglich«¹⁷⁰, bilanziert Caillois und glaubt nicht, dass Urlaube und Feiertage in modernen Gesellschaften den intensiven Paroxysmus einer Festperiode, die Zeit und Ausdauer erfordert, ausgleichen können. Die Lethargie nimmt sowohl während der Feiertage als auch der alltäglichen Arbeitszeit überhand. So stellt Caillois zum Schluss die Frage, ob »eine Gesellschaft ohne Feste nicht eine zum Tode verurteilte Gesellschaft ist«¹⁷¹. Mit dieser spitzen Formulierung stellt er vor allem die Frage, ob es einer Gesellschaft möglich ist, ohne die erlebte Anbindung an ihre kollektive Identität als kraftvolle und lebendige Einheit zu existieren, oder ob sie ohne diese Kollektiverfahrung sich nicht vielmehr der Zersplitterung preisgibt. In einem weiteren Text aus seinem Werk »Der Mensch und das Heilige« beschreibt Caillois eine andere Möglichkeit der Transformation des Sakralen in der Moderne. Hierin erklärt er, wie das Heilige sich vom kollektiven Ereignis ablöst und seine Einheitlichkeit verliert. Diese Entwicklung zeichnet sich seines Erachtens bereits an der Struktur des Kirchen- und Gemeinwesens ab. Die Kirche verliert ihre Funktion als Gemeinwesen. Außerdem stimmen im Zuge der Säkularisierung nationale und religiöse Grenzen nicht mehr selbstverständlich miteinander überein. So entgegnet er diesem Verlauf, dass bald

169 Vgl. Hollier 2012, S. 591.

170 Ebd.

171 Hollier 2012, S. 592.

»die Religion nicht mehr vom Kollektiv, sondern vom Menschen abhängig ist; sie ist universalistisch, aber auch entsprechend personengebunden. Sie hat die Tendenz, das Individuum zu vereinzeln und es allein mit einem Gott zu konfrontieren, mit dem es sich nicht so sehr durch Riten als vielmehr durch Gefühlsbezeugungen des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer verbunden ist. Das Heilige wird verinnerlicht und betrifft nur mehr die Seele. Die Bedeutung des Mystischen nimmt zu, die des Kultes ab«¹⁷².

Die Verinnerlichung der Religion führt zu einer Idealisierung der persönlichen Einstellung. Daraus ergeben sich individualisierte Werte, die das Heilige in das Gewissen des Einzelnen verorten und es von den objektiv sichtbaren Formen des Heiligen ablösen. Das Sakrale, das die Kräfte des Erhaltens und Verausgabens fördert, ist auch in den internalisierten Formen des Heiligen wirksam. Dazu erläutert Caillois beispielhaft, dass ein Patriot, der das Wohl des Staates über sein eigenes stellt, ein verliebter Mann, der die geliebte Frau über alles andere verehrt, ein Geiziger, der sein Gold als höchstes Gut betrachtet, und ein Gläubiger, der seinem Gott die höchste Autorität zuspricht, den gleichen Kräften erliegt, nämlich dem inhärenten Mechanismus der Verausgabung, welcher *»doch die gleiche Selbstverleugnung, den gleichen bedingungslosen Einsatz der Person, [...] den nämlichen Opfergeist [...]«*¹⁷³ einfordert. Säkulare Religionen unterscheiden sich nach Caillois nicht durch einen Verlust an Sakralität, sondern eher durch die Kanalisierung des Sakralen auf außerreligiöse Objekte. Der Sinn für das Sakrale ist als innere Angelegenheit nach wie vor bewahrt. Das heißt in letzter Konsequenz, dass die Macht des Sakralen nicht unbedingt von der kollektiven *Effervescenz* abhängig ist, wie es Durkheim angibt, um die Entstehung des Sakralen zu begründen. Vielmehr beleuchtet Caillois den anthropologischen Aspekt, indem er die Bereitschaft des Individuums zur totalen Selbsthingabe als Bedingung für die Wirkung des Sakralen erklärt. Die soziologische Dimension des Sakralen verliert seines Erachtens vor dem Hintergrund der Verinnerlichungstendenz des Heiligen in der Moderne an Einfluss, weswegen er schlussfolgert, dass damit auch die Kollektivierung des Subjekts endet.

172 Caillois 1988, S. 174.

173 Ebd.

III. Innere Erfahrung

In der Religionsphilosophie wird die Bedeutung der religiösen Erfahrung seit mehr als einem Jahrhundert hauptsächlich in ihrer Funktion zur Begründung religiösen Glaubens oder der Religion als solcher diskutiert. Es besteht keine einheitliche Definition der religiösen Erfahrung und noch viel weniger herrscht Einigkeit darüber, was das spezifisch Religiöse einer solchen Erfahrung ist. Die religiöse Erfahrung als solche taucht im 19. Jahrhundert als religionsphilosophisches Problem auf, als die Philosophie und Theologie nach dem vermeintlich gescheiterten Zeitalter der Aufklärung an ihre eigenen Grenzen stoßen. Die rationale Theologie wird durch die Diskussion um einen allgemeinen Religionsbegriff abgelöst, der die Plausibilität von Religionen auch für die Neuzeit beibehält.¹ Im Versuch, die Relevanz der Religion als Gegenstand geisteswissenschaftlicher Betrachtung zu bewahren, beschreibt Schleiermacher im 19. Jh. die Religion als ein »*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*«². Akademisch entwickeln sich auf diese Weise die Kategorie der subjektiven Erfahrung und das religiöse Bewusstsein als Untersuchungsorte der Theologie. Ein Jahrhundert später beschäftigt sich der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto mit der Schleiermacher'schen Religionsthese und nimmt diese in den Diskurs um das Heilige auf.³ Gemeinhin wird gegenwärtig unter der religiösen Erfahrung der »*Ausdruck eines autonomen Moments*«

1 Vgl. Hailer 2014, S. 86.

2 »Gott ist uns also im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise gegeben, so daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht erst sekundär aus einem Wissen von Gott entsteht. Das Bewußtsein unserer selbst als in Beziehung zu Gott stehend ist daher ein unmittelbares Selbstbewußtsein, nämlich das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Und Gott bedeutet zunächst nur dasjenige, was in diesem Gefühl als das mitbestimmende Woher unseres Soseins mitgesetzt ist.« Zitiert nach Jan Rohl (Rohl 1997, S. 396).

3 Vgl. Hailer 2014, S. 25.

allgemeiner menschlichen Erfahrung verstanden«, die »nicht auf Bekehrungs-, Bekenntnis- oder Meditationspraktiken einer bestimmten Religion zu reduzieren«⁴ ist. Diese zunächst generelle Beschreibung einer religiösen Erfahrung erhält vor dem Hintergrund des Anstiegs eines religiösen Pluralismus in der Moderne mehr Gewicht, weil die Heterogenität moderner Gesellschaften den Inhalt der verschiedenen, nebeneinander wirkenden Religionsmodelle hinterfragt. Im Säkularisierungsprozess richtet sich der Fokus umso mehr auf die religiöse Erfahrung als hauptsächliche Signifikanzkategorie, da sie unabhängig von den theologischen Differenzen der Religionen ein allgemeines Verbindungselement zwischen unterschiedlichen religiösen und nicht religiösen Gruppen schafft. Wenn vorausgesetzt wird, dass eine »[r]eligiöse Erfahrung spezifische Formen [besitzt,] die den Gehalt religiöser Erlebnisse in den Inhalt objektiv gültiger Erfahrung transformieren«⁵, dann ist es von Belang, diese Schnittstelle zwischen subjektiver Erfahrung und objektiver Geltung nicht nur als Nexus des Religiösen, sondern auch als wirklichkeitskonstituierenden Faktor herauszuarbeiten. Eine systematische Erklärung für diese Zusammenhänge gibt zum Beispiel der Soziologe Émile Durkheim. In seinem Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von 1912 legt er eine Religionstheorie vor, die die Funktion der Religion als Schaltstelle zwischen subjektivem Erleben und objektiver Gültigkeit beschreibt, und er erklärt, warum der Religion deswegen eine wichtige Kohäsionskraft in der Stiftung von Gemeinschaften und Gesellschaften zukommt. Noch vor ihm ist es der amerikanische Psychologe und Philosoph William James, der im Jahr 1902 mit seinem Werk »Die Vielfalt religiöser Erfahrungen« den Fokus auf die Fragen nach den »Früchte[n]«⁶ der Religion richtet und so den paradigmatischen Wechsel von einer theologisch fundierten zu einer erfahrungszentrierten Religionsphilosophie einleitet. In diesem Werk werden theologische und metaphysische Fragen von denen der religiösen Erfahrung getrennt betrachtet. James erörtert darüber hinaus, welche Effekte sie auf das menschliche Leben ausüben. Während Durkheim die soziologische Seite der Religion herausarbeitet, richtet sich James' Fokus darauf, die lebensverändernde Qualität einer religiösen Erfahrung für den Einzelnen, nicht für die Gemeinschaft, herauszuarbeiten. Die Mystik stellt für ihn die wesentliche Erlebensdimension von religiöser Erfahrung dar. Auch für das Verständnis von Batailles Konzeption der inneren Erfahrung spielt

4 Schmidt 2010, S. 204.

5 Ebd.

6 James 1907, S. 19.

die Denkfigur der Mystik eine wichtige Rolle. Die Mystik als Innerlichkeitsbewegung ist Teil aller etablierter Religionen und wird religionshistorisch auch als der Gegenspieler der Vernunft verstanden. Allerdings sollte dieser Begriff nicht als Irrationalismus verstanden werden. Angemessener ist es, von Arationalität zu sprechen und diese Bezeichnung auf eine von der Logik losgekoppelte Erkenntnisweise zu beziehen, die in der christlichen Religionsgeschichte im engen Zusammenhang mit der »Erkenntnis Gottes durch Erfahrung« steht. Diese Definition stellt erstmals der mittelalterliche Kirchentheologe Thomas von Aquin mit seinem Begriff »Cognitio dei experimentalis« auf. Im klassischen christlichen Mystikdiskurs steht die mystische Erfahrung für die *unio mystica*, die die Vereinigung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen meint. In der Moderne hingegen sucht das mystische Denken nach einer Wirklichkeit bzw. Wahrheit hinter den üblichen Wahrnehmungsmustern des Weltlichen. Gerade im Anbruch des 20. Jh. suchten viele Künstler, Literaten und Intellektuelle, so auch die Anhänger der surrealistischen Bewegung, den Zugang zur Mystik, um diese spezielle Erfahrungsform nach dem Zusammenbruch der politischen Systeme in Europa gegenüber der Vernunft und Aufklärung zu beanspruchen. Die damit entstehende Neomystik ergründet neue Wege und Befreiungen aus den empfundenen Ordnungen der Politik, Wissenschaft und Religion. Auch Batailles Interpretation der Mystik ist in den Kontext dieser prominenten Mystikkonjunktur des 20. Jh. einzuordnen. Doch während die künstlerisch inspirierte, neumystische Renaissance vielfach ins Romantische und Idealistische abgeleitet, setzt sich Bataille auch innerhalb der surrealistischen Bewegung auf kritische Weise mit den Denkern der mystischen Traditionen auseinander und betrachtet die Erfahrungen der christlichen Mystiker als Herausforderung für den Intellekt sowie als signifikantes Modell für ein neues Selbstverhältnis zur Welt. Die dekonstruktive Auseinandersetzung mit der traditionellen Mystik spiegelt sich in seiner dreiteiligen Abschrift der atheologischen Summe wider, in der er eine neue Mystik entwirft, die zwischen der Ordnung des denkenden Subjekts und der Unordnung der inneren Erfahrung oszilliert.

»Ich verstehe unter innerer Erfahrung das, was man gewöhnlich mystische Erfahrung nennt: die Zustände der Ekstase, der Verzückung oder wenigstens einer meditativen Gemütsbewegung. Aber ich denke weniger an die glaukensmäßige Erfahrung, [...]. Die innere Erfahrung entspricht der Notwendig-

keit, die für mich – und für die menschliche Existenz mit mir – darin besteht, alles restlos in Frage zu stellen. [...]»⁷

Bataille nennt das Konzept zur Ergründung der inneren Erfahrung »Atheologie«, an anderer Stelle auch »Neue Mystische Theologie«. Es handelt sich weder um einen rationalen Atheismus, der die Wissenschaft nachahmt, noch um eine einfache Neuformulierung einer mystischen negativen Theologie, sondern um eine Denkweise, die den Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus ablehnt: Die Atheologie soll stattdessen die zentrale Bedeutung der Religion für das Leben im immanent-menschlichen Bereich aufdecken, wo sich das Göttliche anonym und dunkel zeigt. Es geht Bataille darum, die »kopflose« Theologie einzuführen, die darauf verzichtet, ihren Gegenstand zu ergreifen: »Die »Atheologische Summe« wird die einzige Möglichkeit anzeigen, einem paradoxen Gegenstand nahezukommen, ohne ihn zu ergreifen.«⁸ Denn »das wahre Wissen [von Gott kann] nur Gott selbst zum Gegenstand haben [...]«⁹, erklärt er dazu weiter, »Gott kann sich sicher selbst erkennen, doch nicht in der Weise diskursiven Denkens, die uns »eigentlich« ist«¹⁰. Atheologisch bleibt dem Menschen lediglich seine eigene dunkle Seite des Nichtwissens, um überhaupt das Göttliche aufzuspüren. Das »Göttliche« wird nur erfahrbar in der Abwesenheit Gottes. Die Abwesenheit zeigt sich als Dunkelheit und Abgrund. Und auf diese Weise, so Bataille, führt sie uns »zu der dunkleren Erfassung des Unbekannten [...]: einer Anwesenheit, die sich in nichts mehr von einer Abwesenheit unterscheidet«¹¹. So folgert Bataille aus der »Abwesenheit Gottes« als einer »Anwesenheit des Unbekannten« folglich: »Es ist der Anteil des Unbekannten, der der Erfahrung Gottes [...] ihre große Autorität verleiht.«¹² In der Moderne rückt das unbekannt Göttliche sogar noch verstärkter in den Vordergrund. Im Horizont der Nachkriegszeit wird die Frage nach einem neuen Sinn und Bedeutung von religiösen Werten neu aufgeworfen. Die große Schwierigkeit, mit der Bataille sich konfrontiert sieht, ist der Umstand, dass die erneute Erforschung der religiösen Erfahrung nur mit Blick auf den Verlust von Transzendenz möglich zu sein scheint. In dieser Hinsicht stellt er

7 Bataille 2017, S. 14.

8 Bataille 2017, S. 224.

9 Bataille 2017, S. 148.

10 Bataille 2017, S. 148–149.

11 Bataille 2017, S. 16.

12 Bataille 2017, S. 17.

sich die Aufgabe, den neuen Sinn bzw. Nicht-Sinn der Religion nach der Religion zu ergünden, ohne einen puren Nihilismus zu vertreten. Außerdem glaubt Bataille nicht, dass die innere Erfahrung der Religion je von einer sozial-universellen Erfahrung getrennt werden kann. Insofern sehen wir in seinen Arbeiten, wie das mystische Motiv seines Religionsbegriffs sich stets auf das Ganze einer Gesellschaft bezieht.

So soll es im Kommenden darum gehen, den Begriff der inneren Erfahrung von Bataille vertiefend zu verfolgen. In den Motiven der Mystik, der Erotik, der Überschreitung und der Gewalt veranschaulicht Bataille, wie sich die Programmatik der inneren Erfahrung aufschlüsseln lässt. In einem weiteren Kapitel wird die Souveränitätstheorie Batailles, welche im systematischen Zusammenhang mit dem Begriff der inneren Erfahrung steht, dargelegt und ausgewertet.

1. Die mystische Erfahrung

Der Begriff der inneren Erfahrung wird von Bataille aus der mystisch-religiösen Tradition des Christentums abgeleitet. Allerdings entwickelt er die Konzeption der inneren Erfahrung gegen die übliche diskursiv-historische Erfahrung des Mystischen. Der besondere Charakter der inneren Erfahrung ist, dass sie eine Gegenwirklichkeit zur profanen Realität abbildet. Bataille sucht diese innere Erfahrung vornehmlich in erotischen Metaphern und findet ähnliche Beispiele auch in der Tradition der christlichen Passionsmystik. Da Gott und das Heilige das absolute Andere in Bezug auf die profane Realität des Menschen sind, findet die innere Erfahrung als Ekstase statt. Das Paradoxon der ekstatischen Erfahrung ist Bataille folgend, dass es eine innerliche Erfahrung ist, die gleichzeitig auch beinhaltet, außerhalb von sich selbst zu sein. Die Gleichzeitigkeit von innen und außen zu erleben ist gerade das, was die mystische Erfahrung in der Immanenz ausmachen soll. Das Wahrheitsmoment des Menschseins ist für Bataille in der Tat nur in einer paradox anmutenden Schwellenerfahrung möglich, weil die Schwelle die unaufhebbare Polarität von innen und außen ist. Doch wie verwirklicht das Subjekt diesen Höhepunkt in der Schwelle? Bataille sieht die Mittel dazu in der Dramatisierung, die das menschliche Bewusstsein in der Auseinandersetzung mit der Realität selbst erzeugt. Religionen haben Dramatisierungen als intime Kommunikationsform im Zentrum ihrer Handlungen: »In jeder Religion ist die Dramatisierung wesentlich [...]. Wenn wir nicht zu dramatisieren wüßten, könnten wir nicht aus uns

herausgehen. Wir würden isoliert und eingepfercht leben. [...] [D]a verlieren wir uns, wir vergessen uns selbst und kommunizieren mit einem ungreifbaren Jenseits.»¹³ Der Höhepunkt des sprengenden Dramas ist der empfundene Höhepunkt der inneren Erfahrung, des Ekstatischen selbst. Daher steht das Drama auch für die transformative Kraft von Gefühlen des Selbstverlustes, die zugleich eine poetische Inszenierung des Menschseins illustrieren. Bataille sieht sich in diesem Sinne auch als einen Dramaturgen der inneren Erfahrung:

»Ich lehre die Kunst, die Angst in Freude zu verwandeln, verherrlichen: der ganze Sinn dieses Buchs. Die Schärfe in mir, das »Unglück«, ist nur die Voraussetzung dafür. Doch die Angst, die sich in Freude verwandelt, ist noch Angst: nicht die Freude, nicht die Hoffnung, sondern die Angst, die weh tut und vielleicht zersetzt. Wer nicht daran »stirbt«, nur ein Mensch zu sein, wird immer nur ein Mensch sein.«¹⁴

Mit dem Denkmodell »Religion als Drama« erscheinen religiöse Rituale und Praktiken als entsprechende Mittel zur Dramatisierung der Existenz, die sich durch eine vielfältige kulturelle, künstlerische und ästhetische Lebensart auszeichnen. Das Drama in seiner Bedeutung wird für Bataille in der Moderne umso größer, je mehr die Erkenntnis wächst, dass Gott dieser Welt abhandengekommen ist. Mit dem Verschwinden eines transzendenten Gottes, also mit dem Eintreten seiner Abwesenheit, wird der Zugang zur Realität außerhalb des Subjekts verstärkt durch eine mystische Erfahrung gesucht. Der Impuls zu einer mystischen Erfahrung wird durch das Bedürfnis des Individuums gefördert, Grenzen zu überschreiten und die Ganzheit des Lebens zu erfahren. Diesem metaphysischen Bedürfnis steht aber auch das ebenso starke Bedürfnis entgegen, persönliche Autonomie und Freiheit der eigenen Existenz zu erleben. Die polare Spannung ebnet der mystischen Erfahrung den Weg, vom Subjekt wahrgenommene Grenzen (sowohl die Grenze der Isolation in der Autonomie als auch die Grenze des Sozialen in der Abhängigkeit) zu überschreiten. Diese doppelte Erfahrung ist die Transgressionserfahrung, die Bataille als den Wahrheitsmoment des Menschseins beschreibt. Das Streben nach Autonomie aber bedeutet, dass Individuen ständig neue Grenzen schaffen, die sie dann auch immer zu überwinden versuchen. Letztlich geht es Bataille darum, zu

13 Bataille 2017, S. 24.

14 Bataille 2017, S. 52.

fragen, wie eine Religion nach der Religion, wie das religiöse Subjekt der Moderne aussieht und vor welchen Herausforderungen es steht. Gibt es eine religiöse Bewältigung der Welt oder ist die Religion nach dem »Tod Gottes« obsolet geworden? Zweifelsfrei gibt es für Bataille eine allzeitige göttliche Konstante in der Lebenswelt der Menschen und der Natur allgemein. Batailles Beschäftigung mit der Frage nach der inneren Erfahrung rückt die finstere Seite der Religion ins Zentrum seiner Überlegungen. Im Lichte seiner Theorie des Heiligen entziehen sich die unreinen Anteile des Heiligen der Homogenisierung des Geistes. Zu diesem unverfügbaren Bereich gehören heterogene Phänomene wie die Gewalt, die Erotik und die Verwüstungen des Todes. Die innere Erfahrung hat für das erlebende Subjekt daher nicht nur die Freude zum Inhalt, sondern auch den Abgrund und die »Marter«. Passend zum Bild der Marter umschreibt Bataille die Religion als eine sich verzehrende Suche, als ein »Flehen [...] ohne Antwort«¹⁵. Die gängigen Antworten der Religionen sind die Antworten der Vernunft und des Nützlichen, weswegen Bataille gerade den Antworten keine religiöse Bedeutung beimisst. Dieser Umstand aber ist das Zentrum der Marter, weil es das beängstigende Gefühl des Nicht-wissen-Könnens als das eigentlich religiöse Grundgefühl qualifiziert. Die nichtwissende Marter ist Ausdruck von verschiedenen menschlichen Zuständen: Es ist das affektive Lachen, die Angst, die Sehnsucht nach Überschreitung, die Erotik und nicht zuletzt die Anbindung an eine tiefe Kommunikation. Die innere Erfahrung stellt primär die wesentliche Kommunikation wieder her, die im Subjekt durch rationale Überlagerung verdeckt ist. Insbesondere in der Suche nach einer Gottesantwort fällt das Subjekt in einen Zustand einer nichtwissenden Kommunikation: »[...] und da es eine Kommunikation mit der verdunkelten, durch das Nichtwissen abgründig gewordenen Welt gibt, wage ich ›Gott‹ zu sagen: und so ergibt sich von neuem ein (mystisches) Wissen, doch ich kann nicht anhalten [...].«¹⁶ Die tiefe Kommunikation, die sich ereignet, wenn das Subjekt nichts mehr weiß, ist eine abgründige und schon immer existierende. Noch vor dem Wissen und der Sprache ist es in die Erfahrungswelt dieser dunklen Wirklichkeit eingebunden. Bataille glaubt, dass in Zuständen der Angst und der Marter diese tieferen Kommunikationsebenen aktiviert werden, die wiederum einen ekstatischen Erlebnissbereich eröffnen: »DAS NICHTWISSEN KOMMUNIZIERT DIE EKSTASE. Das Nichtwissen ist zuallererst ANGST. In der Angst erscheint die Nacktheit, die in Ekstase versetzt. Doch die Ekstase selbst (die Nacktheit, die Kommunikation) entzieht sich,

15 Bataille 2017, S. 26.

16 Bataille 2017, S. 76.

wenn die Angst sich entzieht. So bleibt die Ekstase nur möglich in der Angst vor der Ekstase, in dem Befund, daß sie keine Befriedigung sein kann, kein ergriffenes Wissen.»¹⁷

Die Motive von Nacktheit und Nichtwissen gehen in Batailles Überlegungen Hand in Hand mit christlichen Begriffen wie Schuld und Sünde. Die Zusammenhänge zu diesen Denkkategorien äußert er in seinen Umschreibungen der Transgression, die die Momente des Ekstatischen, in welchen sich Angst und Freude zu spezifischen Sinnerlebnissen potenzieren, darlegen. Das transgressive Subjekt erfährt sich in der religiösen Klammer, zwischen den Polen von Verbot und Überschreitung, als ein sündiges:

»Die Wahrheit der Verbote ist der Schlüssel zu unserer menschlichen Haltung. Wir müssen, wir können zuverlässig wissen, dass uns die Verbote nicht von außen auferlegt wurden. Dieses Wissen gewinnen wir in der Angst, in dem Augenblick, da wir das Verbot *überschreiten*, und hauptsächlich im Moment der Schweben, in dem es noch wirkt, aber wir trotzdem dem Antrieb nachgeben, dem es entgegenstand. Wenn wir das Verbot befolgen, wenn wir ihm unterworfen sind, haben wir kein Bewusstsein mehr davon. Aber im Augenblick des Überschreitens empfinden wir die Angst, ohne die es das Verbot nicht gäbe: Das ist die Erfahrung der Sünde.«¹⁸

Wie er weiter erläutert, beinhaltet die transgressive Erfahrung die »*Macht zu sündigen, ohne das Gefühl zu haben, dass das Ziel verfehlt wurde, oder es ist die Verfehlung, die zum Ziel geworden ist*«¹⁹. Die innere Erfahrung, die er herauszukristallisieren versucht, ist eine nackte Erfahrung, die frei ist von Wissen. Entsprechend zur Metaphorik der Nacktheit im biblischen Sündenfall schreibt er dann auch: »*DAS NICHTWISSEN ENTBLOSST.*«²⁰ Religiöse, ekstatische Erfahrungen sind für Bataille in irgendeiner Art immer anstößig, weil sie die bestehenden, lebensweltlichen Ordnungen infrage stellen. Als prototypische Erfahrungen des Religiösen wertet er daher vor allem erotische Erfahrungen, welche scheinbar die Gegensätze von innen und außen, von Selbstbestimmung und Hingabe, von Leben und Tod auflösen. Das duale Bewusstsein des Menschen ist davon geprägt, eine Einheit zwischen dem Innenleben und der Außenwelt zu erschaffen. Anzeichen für das Heraufbrechen religiöser Empfindungen ist die Krise, welche das Subjekt durch negative Gefühle des Selbstverlustes erlebt:

17 Bataille 2017, S. 77.

18 Bataille 2020, S. 55.

19 Bataille 1988b, S. 280 [Übersetzung].

20 Bataille 2017, S. 76.

»Ich gebe das Gute preis und gebe die Vernunft (den Sinn) preis, ich öffne den Abgrund unter meinen Füßen, vor dem die Aktivität und die mit ihr verbundenen Entscheidungen mich bewahrten. Zumindest ist das Bewusstsein der Ganzheit zunächst Verzweiflung und Krise in mir.«²¹ Doch in dieser Lage bietet sich die Chance, von der Bataille in den Bänden der »Atheologischen Summe« spricht: nämlich sich dem zu öffnen, was diesem krisenhaften Moment schon immer vorausgegangen ist und die Wirklichkeit des menschlichen Lebens schon immer durchdringt. Es ist die ganze Wirklichkeit, zu der auch der Tod gehört: »Die Chance hat die Macht, den Tod zu lieben [...]. Ohne den Schrecken, ohne den Tod, mit einem Wort: ohne das Risiko des Schreckens des Todes – wo wäre der Zauber der Chance?«²² Die Magie der Chance ist ein dem religiösen Erleben verhafteter Moment, welcher allen religiösen Bewegungen als Infragestellung innewohnt. Diese Infragestellung bezieht sich auf die »Welt der Arbeit und der Dinge«. Der Zwiespalt im Bewusstsein des Menschen hat eine unaufhörliche Infragestellung dieser Dingwelt zur Folge:

»Die Religion ist die *Infragestellung* aller Dinge. Die Religionen sind die Gebäude, die die mannigfaltigen Antworten errichtet haben: unter dem Dach dieser Gebäude nimmt eine maßlose Infragestellung ihren Gang. Von der Geschichte der verschiedenen Religionen überdauert ganz und gar die Frage, auf die zu antworten war; die Unruhe ist grundlegend geblieben, die Antworten haben sich verflüchtigt.«²³

Die Autonomie des Menschen ist an die Infragestellung der Natur gebunden und nicht an die Antworten dieser Infragestellungen. Jede Antwort auf die Infragestellung der Natur, so Bataille, hat für den Menschen die gleiche Bedeutung wie die Natur selbst und verrät nichts über das Dasein des Menschen in der Tiefe. Jede gegebene Antwort ist im Grunde genommen eine Beschreibung des Gegebenen. Daher liegt die Autonomie und Souveränität des Menschen gerade darin, dass der Mensch selbst eine unbeantwortete Frage in der Natur bleibt.²⁴ Doch darum ist der Mensch zugleich seinem unruhigen, zerrissenen Wesen umso mehr ausgeliefert und zu einem spannungsvollen Leben determiniert.

21 Bataille 2005, S. 25.

22 Bataille 1973, S. 321 [Übersetzung].

23 Ebd. [Übersetzung].

24 Vgl. Bataille 1973, S. 381.

1.1 Die Erotik

Bataille beschäftigt sich in seinem Werk »Die Erotik« bzw. »Die Geschichte der Erotik« systematisch mit den Schlüsselideen des Heiligen und sein Ziel ist es, einen Begriff von Erotik als Paradigma des Heiligen zu etablieren. Er beschreibt die Erotik als ein »von der gewöhnlichen sexuellen Aktivität [...], vom natürlichen Zweck der Fortpflanzung [...] unabhängige psychologische Suche«²⁵. Mit seinen forschenden Texten zur Erotik will er darauf hinaus, die destruktiven Züge des menschlichen Verhaltens sichtbar zu machen. Hinter dem erotischen Begehren verbirgt sich nämlich nicht nur der Drang zur Produktivität, sondern auch der Drang zur intensiven Auflösung, weswegen Bataille hier den schmalen Grat zwischen »Gewalt« und »Lust« in den Fokus nimmt. In seinen Ausführungen hängt die Erotik daher auch mit den dunklen Prozessen des menschlichen Trieblebens und der Gewaltsamkeit des Schreckens und Anziehung zusammen. Ohne Gewaltsamkeit und Auflösung des Subjekts in der erotischen Erfahrung verliert die menschliche Sexualität überhaupt an Sinn, denn in der Erotik steht »das elementare Wesen als Ganzes [...] auf dem Spiel im Übergang von der Diskontinuität zur Kontinuität. Nur die Gewalt kann auf solche Weise alles aufs Spiel setzen, die Gewalt und die namenlose Erregung, die mit ihr verbunden ist«²⁶. Dabei macht Bataille keinen Halt davor, den sexuellen Vorgang als »Verletzung« zu bezeichnen. So fragt er den Leser: »Was bedeutet Erotik der Körper anderes als eine Verletzung der Partner in ihrem Sein? Eine Verletzung, die an den Tod grenzt? Die an den Mord grenzt? Alles, was die Erotik ins Werk setzt, hat zum Ziel, das Wesen im Allerintimsten zu treffen, dort, wo das Herz versagt.«²⁷ Darüber hinaus beschreibt er die Erotik als eine Form der Kommunikation, die sich in der intimsten Schicht zwischen den Subjekten ereignet. Diese Kommunikation ist eine Sprache der sich selbst hergebenden Entblößung. Die Entblößung öffnet den Körper für die Kontinuität durch »jene geheimen Kanäle«, die dem Menschen für gewöhnlich die »Empfindung der Obszönität« vermitteln.²⁸ Die Entblößung ist auch mit einer Enteignung gleichzusetzen, in der sich das Subjekt von seiner Individualität losreißt und seinen Körper für den anderen freigibt. Die Entkleidung ist sowie der erotische Akt eine tiefe Kommunikation, die jenseits der etablierten Ordnung des Alltäglichen stattfindet: »In der Erotik steht immer

25 Bataille 2020, S. 19.

26 Bataille 2020, S. 27.

27 Ebd.

28 Bataille 2020, S. 28.

die Auflösung konstituierter Formen auf dem Spiel. Ich wiederhole es: jener Formen des sozialen, regelmäßigen Lebens, welche die diskontinuierliche Ordnung der ausgeprägten Individualitäten ausmachen, die wir sind.«²⁹ Der Tod der Individualität und die Enteignung der Identität durch die Freilegung der eigenen Scham sind für Bataille zusammenfassend eine Affirmation des Todes: »Von der Erotik ist es möglich zu sagen, dass sie die Bejahung des Lebens bis in den Tod ist.«³⁰ Die Denkfiguren des Opfers und der Selbstverausgabung kommen im Bild der Erotik als tiefe, sich selbst verschwendende Kommunikation zwischen zwei Subjekten zum Ausdruck, die in diesem transgressiven Akt auch eine direkte Konfrontation mit dem inneren Tod erleben. Die Erotik ist aus diesem Grund auch eine religiöse und heilige Angelegenheit. Als religiös wird die erotische Erfahrung nicht nur wegen ihres Todescharakters qualifiziert, sondern auch wegen der »widersprüchliche[n] Erfahrung des Verbots und der Überschreitung«³¹, weswegen er die Erotik die »doppelte Erfahrung«³² nennt. Die Mechanismen von Verbot und Transgression sowie die damit verbundene innere Gefühlsdynamik, die die Pole Angst vs. Ekstase, Gewalt vs. Genuss bedienen, sind für das Verständnis von Batailles Konzeption des Heiligen und vor allem für seinen Religionsbegriff signifikant, wie es im folgenden Zitat deutlich wird: »Die innere Erfahrung der Erotik verlangt von dem, der sie macht, eine nicht weniger große Sensibilität für die Angst, die das Verbot begründet, wie für das Verlangen, das zu seiner Übertretung führt. Es ist die religiöse Sensibilität, die stets das Verlangen und den Schrecken [...] eng miteinander verbindet.«³³ Sexualität und Tod sind für Bataille mit Blick auf die Menschheitsgeschichte eindeutig als anthropologische Grunderfahrungen von physischer Gewalt zu sehen, welche deswegen auch in der Lage waren, die allerersten Verbote zu generieren.

1.2 Verbot und Überschreitung

Bataille zufolge sind die ersten Verbote, die gesetzt wurden, nur in Bezug auf die Gewalt des Todes und der Erotik zu verstehen.³⁴ Die Zeugnisse aus der paläontologischen Zeit zeigen seiner Meinung nach, dass der erste Akt des Men-

29 Bataille 2020, S. 29.

30 Bataille 2020, S. 19.

31 Bataille 2020, S. 53.

32 Ebd.

33 Bataille 2020, S. 55.

34 Vgl. Bataille 2020, S. 62.

schen die Setzung eines Verbots zur Eindämmung von Gewalt war. Die Einhaltung und Ehrung von Verboten unterscheidet den Menschen von seinem Tiersein: »Es war die *Einhaltung der Verbote und nicht der Gebrauch der Vernunft, der dem Menschen das Gefühl vermittelte, kein Tier zu sein.*«³⁵ In der Evolution haben sich die Verbote und deren Bedeutung den jeweiligen Kulturvorstellungen angepasst und feinjustiert, die spezielle Beziehung zum Tod und die Sexualität jedoch nie wesentlich verändert. Erste nachweisbare Verbote beziehen sich beispielsweise auf Leichen. Der Leichnam hatte in der Perspektive vieler, archaischer Gemeinschaften nicht nur eine abschreckende, sondern auch eine ansteckende Wirkung, weil man in ihm »ein *Bild seines Schicksals*«³⁶ erblickte. Noch heute gelten Verbote, die den Tod und die Sexualität in der Öffentlichkeit verbieten, um eine soziale Ordnung zu garantieren. Im öffentlichen Raum ist die Tötung eines Tieres zum Verzehr, obwohl das Fleischessen zu unserer Kultur gehört, ebenso verboten wie die völlige Entkleidung des Körpers. Obwohl von beiden Handlungen keine direkte Gefahr ausgeht, werden diese Handlungen in der Öffentlichkeit nicht geduldet. Bei der Rechtfertigung dieser Gesetze mangelt es an logischen Argumenten in dem Sinne, dass sie einen direkten Hinweis auf die Gefahr eines Menschenlebens geben. Doch wie kommt ein Verbot zustande, das eben nicht logisch begründbar ist? Die abstoßende Wirkung des Obszönen verursacht geteilte Abscheu, weswegen die intuitive Einigung des Kollektivs ein Verbot ohne rationale Argumentation setzen kann. Betrachtet man dieses Beispiel mit Bataille, so erkennt man, dass im Grunde »Obszönes« im Kern verschleierte oder entstellte Gewalt ist. So bedarf es bei der Setzung eines Verbots keiner Moral, weil dem »Verbot« eine spezifisch menschliche Erfahrung von Gewalt vorausgeht, die sich 1. auf eine Ambivalenz, 2. Ansteckung und 3. Souveränität bezieht.

1. Ambivalenz

Nicht die Moral, sondern vielmehr Erfahrungen von unterschwelliger Gewalt bilden den Hintergrund von Verboten. Phänomene, die eine widersprüchliche Anziehungs- und Abstoßungskraft ausüben, einerseits Ekel hervorrufen, andererseits Lust erzeugen, zeigen die Gestalt des Heiligen. Diese Ambivalenz erweitert und manifestiert sich im gesellschaftlichen bzw. gemeinschaftlichen Leben in der Art kollektiv geteilter Abscheu. Auch wenn diese Phänomene aus

35 Bataille 1978, S. 51.

36 Bataille 2020, S. 64.

dem öffentlichen Leben abgesondert werden, heißt es nicht, dass sie vollumfänglich neutralisiert sind.

Wie im Kapitel zu den Religionstheorien des Collège erläutert, geht Bataille von zwei Bewegungen aus, die das menschliche Gemeinschaftsleben steuern: Es gibt die sakrale und die profane Bewegung, wobei die letztgenannte eine funktionelle Ordnung herstellt. Die profane Bewegung ist ein ordnendes und vernünftiges Prinzip, das die Wirtschaftlichkeit des Daseins garantiert. Die sakrale Bewegung ist dem Profanen übergeordnet, weil sie als Gewaltprinzip agiert. Die Verbote sollen zwar die profane Sphäre von der sakralen trennen, doch werden sie nicht wegen des Profanen gesetzt, sondern wegen des Heiligen. Das Ambivalente des Heiligen spiegelt die innere Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Tiernatur wider. Denn so wie die gewaltvollen Sakralkräfte jederzeit die profane Ordnung einreißen können, so kann der Mensch selbst plötzlich seiner Animalität verfallen. Ein Verbot markiert also nicht nur eine Trennung zwischen dem Kollektiv und dem Selbst, sondern auch eine innere Grenze, die beim kleinsten Anstoß schnell überschritten ist: *»Es gibt in der Natur und gibt auch im Menschen eine Bewegung, die unablässig über die Grenzen hinausdrängt und die immer nur teilweise eingedämmt werden kann [...], [...] wir leben spürbar in ihrer Gewalt.«*³⁷ Da das Individuum sich dieser inneren Gewalt gewahr wird, weiß es daher auch die Grenzen im Außen zu achten, die ihm bei der Festigung seiner Lebensführung helfen. *»Die Verbote haben die Art und Weise verändert, in der der Mensch seine animalischen Bedürfnisse befriedigte [...]«*³⁸

2. Ansteckung

Der Zwiespalt im Menschen beleuchtet nur eine Seite in der Erklärung, warum Verbote gesetzt werden. Es gibt noch die andere, vielleicht noch verheißungsvollere Seite, die eine Verbotssetzung noch dringlicher einfordert: *»Das Sakrale ist keineswegs ein Ding, es ist das Gegenteil eines Dinges, nämlich die Ansteckung mit einer Kraft, [...] was uns innerlich ist, [...] was nicht auf ein Ding reduziert werden kann.«*³⁹ Das Sakrale selbst ist kein Gegenstand, sein Wesen ist eine Kraft. Es äußert sich daher psychoenergetisch in der Art der Leidenschaft oder affektiver Gefühle. Seine Ansteckungsgefahr verdeutlicht, wie alle Menschen mit dieser Kraft verbunden sind. Gemeinhin werden in Gesellschaften sublimierte

37 Bataille 2020, S. 57–58.

38 Bataille 1978, S. 51.

39 Bataille 2015, S. 44.

und gesittete Formen von ansteckendem Verhalten, beispielsweise das affektive Lachen, positiv aufgenommen. Welche Mengen an ansteckenden Energien allein ein jubelndes Kollektiv freisetzen kann, zeigen eindrücklich ausgefüllte Fußballstadien. Ungeahnte schlummernde Leidenschaften können jederzeit aktiviert werden und die vernünftigen Handlungen überschatten. Bataille interpretiert diese Kräfte als sich übersteigende Anteile des Heiligen, die von einer Gemeinschaft schon immer in irgendeiner Weise in Schach gehalten werden, weil sie nicht nur übersteigen, sondern auch anstecken: »*Sie bemühen sich, den verfeimten Bereich, in dem die Gewalt des Todes wütet – der für ansteckend gehalten wird – von dem Bereich, in dem das friedliche Alltagsleben läuft, zu trennen.*«⁴⁰ In diesem Sinne können sich Individuen der Macht dieser universellen Naturkräfte nicht entziehen, wenn sie unmittelbar mit diesen konfrontiert werden. Wegen dieser Ansteckungsfähigkeit macht es beispielsweise Sinn, sexuelle Handlungen in der Öffentlichkeit zu verbieten, da sie beim Wahrnehmenden ungewollt Empfindungen von Abstoßung oder Anziehung erzeugen. Diese Regungen liegen nicht in der Kontrolle des Individuums. (Im deutschen Strafgesetzbuch ist der § 183a »Erregung öffentlichen Ärgernisses« treffend betitelt.) Der Sinn eines Verbotes kann also nicht in einer rational begründeten Moral liegen, sondern in der intuitiv gewollten Bewältigung und Kanalisierung dieser Vitalkräfte. Daher lautet seine Definition der Religion:

»Man darf unter Religion jedoch nicht wirklich das verstehen, was das Bedürfnis der menschlichen Natur nach grenzenloser Projektion (Abtrennung oder Ausschluss) befriedigt; in der Praxis wird sie eher durch die Gesamtheit der Verbote, Pflichten und partiellen Freizügigkeiten bestimmt, die diese Projektionen regeln und in soziale Kanäle leiten.«⁴¹

3. Souveränität

Es ist nicht nur so, dass das Individuum in der ersten Ordnung ein der Gewalt der Natur untergeordnetes Wesen und damit ein »Tier« ist. In zweiter Ordnung ist es vernunftbegabt und dementsprechend auch als »Mensch« definiert. In der anthropologischen Analyse Batailles bleibt es aber nicht bei dieser dualen Betrachtung. Das Individuum ist noch eine dritte Ordnung, nämlich das »soveräne Selbst«, das ein doppeldeutiges Wesen ist, weil es auf der einen Seite Verbote setzt, auf der anderen Seite Verbote überschreitet. Die ein-

40 Bataille 1978, S. 51.

41 Bataille 2015, S. 19.

fache Funktion eines Verbotes ist zunächst eine Trennung des Menschen von seiner Tiernatur zu bewirken.⁴² Daraus folgt nicht, dass Verbote nur zur Einhaltung gesetzt werden, sondern auch für deren Übertretung. So schreibt Bataille: »Das Verbot ist da, um verletzt zu werden«⁴³, und betont, dass das Verbot einen »unlogischen Charakter[...]«⁴⁴ hat. Nicht nur das Verbot, sondern auch die Übertretung hat eine elementare Funktion. Während das Verbot das Tiersein negiert, negiert die Transgression das Menschsein: »Es ist die menschliche Welt, die, in der Negation der Animalität oder der Natur geformt, sich selbst negiert und in dieser zweiten Negation über sich hinausgeht, ohne jedoch zu dem zurückzukehren, was sie ursprünglich negiert hatte.«⁴⁵ Bataille ist der Ansicht, dass die Übertretung des Verbots keine Negation des Verbots, sondern eine Bejahung darstellt, die die volle Wirkung des Verbots erfüllt.⁴⁶ Die Bejahung des Verbots ist also nicht die Bejahung der Negation, sondern eine Transgression, ein Schwellenzustand, bei dem eine zweite Negation eingeleitet und gleichzeitig die Dualität von Tier- und Menschsein aufbewahrt wird.⁴⁷ Die Transgression und die Verletzung des Verbots gewinnen in ihrer doppelten Funktion, nämlich sowohl zu konservieren als auch zu liberalisieren, eine existenzielle Bedeutung für das menschliche Leben. Die Doppelnatur von Tier und Mensch, die Bataille als Transgressionszustand beschreibt, bedeutet nicht, dass beide Naturen eine Synthese bilden, sondern lediglich, dass sie nebeneinander bestehen, und zwar in ihrer negierten Form. Die Negativität ist für Bataille das Nicht-Identische, weswegen die Verbote einer Kultur auch nicht identisch mit den Restriktionen sind. Der Mensch nach Bataille wahrt seine menschliche Würde durch Einhaltung der auferlegten Verbote und durch die Distanz zu seinem Tiersein.⁴⁸ Die Überschreitung dieser Verbote aber gibt ihm nicht einfach seine Tiernatur zurück, denn wenn es so wäre, dann würde das die Negation des Verbots bedeuten,

42 Vgl. Bataille 2020, S. 115.

43 Bataille 2020, S. 90.

44 Bataille 2020, S. 89.

45 Bataille 2020, S. 117.

46 »Die Überschreitung ist nicht die Negation des Verbots, sondern sie geht über das Verbot hinaus und vervollständigt es.« (Bataille 2020, S. 89).

47 Vgl. Bataille 2020, S. 117.

48 »Der in gewisser Weise regelmäßige Charakter der Überschreitung [...] wie andererseits das dauernde Ineinander von Tier und Mensch können uns aber nicht hindern zu sehen, in welchem Maß der Mensch an die menschliche Würde gebunden ist, die aus der Einhaltung der Verbote entspringt.« (Bataille 1978, S. 52).

welches ja um die Beseitigung des Tierseins willen erstellt wurde. Die Bejahung des Verbots durch die Überschreitung transformiert die Animalität des Subjekts in eine souveräne Würde, die Bataille auch als sakral umschreibt. Es besteht also eine doppelte Negation, die Negation von Tier- und Menschsein, doch es besteht auch eine Bejahung, nämlich die Bejahung des Verbotes durch die Transgression, die letztlich die zwei negierten Naturen als souveränen Akt potenziert. Warum ist für Bataille die Übertretung eines selbst gesetzten Verbots eine Bejahung? In seiner Ausarbeitung lässt sich ablesen, dass die Übertretung die »andere« Seite des Verbots offenbart, etwas erfahrbar macht, was aus rationalen Gründen verschlossen ist. Wie das Heilige ist das Verbot doppelseitig. Durch die Übertretung gelingt die Entdeckung der Kehrseite. Bataille erklärt es folgendermaßen:

»Dieses Bewusstsein der Ganzheit bezieht sich auf zwei entgegengesetzte Arten, den Ausdruck >>non-sense<< zu gebrauchen. *Non-sens* ist gewöhnlich eine schlichte Verneinung, wird von einem Objekt gesagt, das beseitigt werden soll. [...] [W]enn ich jedoch von *non-sens* in der gegenteiligen Intention spreche, ein sinnfreies Objekt zu suchen, verneine ich nichts, sondern drücke die Bejahung aus, in der am Ende *das ganze Leben* im Bewusstsein sich aufleuchtet.«⁴⁹

Konkret umschreibt er das souveräne Bewusstsein an einer anderen Stelle als »*die Fähigkeit, sich unbesorgt um den Tod über die Gesetze zu erheben, die die Erhaltung des Lebens gewährleisten*«⁵⁰. Verlieren bedeutet den Tod der Ordnungen und somit auch den Tod der Ordnungen des Subjekts, die es als Mensch verinnerlicht vorfindet, zu bejahen und die Herrschaft der Dinge zu verneinen. Dieser souveräne Moment aber ist nie losgelöst von der animalischen, in anderen Worten universalen und sozialen Kraft, die im Grunde immer gegenwärtig ist. Die Souveränität kann sich in diesem Sinne nur aus dieser generellen Vitalität her ableiten lassen, gewinnt aber nur im Menschen die spezielle Bedeutung des Souveräns. Die Bedeutung von Verboten für eine menschliche Gesellschaft besteht für Bataille also nicht darin, dass Verbote primär dazu dienen, das Heilige vom Profanen zu trennen, das Erhabene von seiner niederen Seite zu isolieren, so auch das Tier vom Menschen zu spalten. Ihm geht es vielmehr um

49 Bataille 2005, S. 24–25.

50 Bataille 1987, S. 163.

das spannungsvolle Verhältnis der beiden Seiten zueinander. Auf der Grundlage der dichotom gestalteten Beziehung potenziert sich das souveräne Selbst, indem es Verbote überschreitend bejaht. In der Theorie der Verbote von Bataille dienen Setzungen von Verboten also nicht der moralischen Absicherung des Guten. Das Heilige geht dem Verbot voraus, es lässt sich nicht auf das Verbot reduzieren und insofern ist die Überschreitung des gesetzten Verbots eine Anerkennung des Heiligen und nicht seine einfache Negation. Das souveräne Selbst des Menschen präsentiert fortwährend dieses Spannungsverhältnis.

1.3 Gewalt

In Batailles Religionstheorie ist der Aspekt der Gewalt ein wesentliches Schlüsselement für das Verständnis der »religiösen Erfahrung«. Zugleich ist dieser Aspekt vielleicht auch das missverständlichste Konzept in seinem Denken. Denn auch hier lässt sich, wie in allen seinen Begriffskonzeptionen, die dichotome Spannung zwischen innen und außen, zwischen Immanenz und Transzendenz feststellen. Bei der Gewaltdifferenzierung geht es um eine Gewalt erster und zweiter Ordnung, um die der heiligen und der profanen (oder der immanenten und transzendenten). Zum besseren Verständnis des Gewaltbegriffs ist vor allem Batailles Unterscheidung zwischen der Bedeutung der Immanenz und Transzendenz hilfreich. Die Immanenz des Heiligen ist für ihn eine Art Lebensontologie. Die Transzendenz hingegen ist in die Immanenz eingeordnet und nicht der Immanenz gegenübergeordnet. Das Transzendente ist stets das Abstrahierte von der gegebenen Totalität, also der Immanenz selbst. Daher ist für Bataille das Profane auch eine abstrahierte bzw. transzendierte Gegenstandswelt: *»Was aber ist für das Profane bei näherem Zusehen anderes als eine Summe von Gegenständen, die von der Totalität abstrahiert wurden?«*⁵¹

Die immanente Gewalt des Tieres

Die immanente Gewalt des Tieres zeigt die Eingebundenheit in das Leben und die Unfähigkeit, sich davon zu trennen. Bataille demonstriert diese Unfähigkeit am Beispiel eines Tieres, das ein anderes Tier frisst. Die operative Handlung des Fressens stellt keinen grausamen Akt dar, sondern lediglich die fehlende Transzendenz, die Fähigkeit, das gefressene Tier als ein vom eigenen Erleben getrenntes Wesen wahrzunehmen. Das Tier frisst ein anderes, weil es sich mit dem anderen Tier nicht identifiziert, es sich nicht vorstellt, dass

51 Bataille 1997, S. 165.

es auch ein Gefressen-Werden gibt.⁵² So bedeutet Transzendenz umgekehrt auch, diese tierische Immanenz zu überwinden. Die Intelligenz des Menschen ist also eine Abkehr von der Quelle des Lebens, sie ist gegen die Natur gerichtet. Doch auch der Tod ist für Bataille ein Prinzip des Immanenten und zeigt sich in der inneren Gewalt alles Lebendigen. Leben und Tod als Prinzipien präsentieren sich in den Rhythmen der Natur, in den kosmogonischen Kräften von Sonne und Mond, welche das Leben auf der Erde orchestrieren. An diesen natürlichen Prozessen nehmen alle Lebewesen durch intime Erfahrungen der Nahrungsaufnahme und Sexualität teil. Diese Teilnahme ist eine Kommunikation mit dem intimsten Teil des Lebens selbst. Aus der Perspektive dieses lebendigen Systems, so Bataille, lässt sich die Überlegenheit eines fressenden Tieres daher auch nicht über eine transzendente und hierarchische Naturordnung erklären: »Der Löwe ist nicht der König der Tiere: er ist nur eine im bewegten Wasser höher schlagende Welle, die die schwächeren unter sich begräbt. Daß ein Tier ein anderes auffrißt, ändert so gut wie nichts an einer grundlegenden Situation: Jedes Tier ist in der Welt wie Wasser im Wasser.«⁵³ In der strömenden Realität der heiligen Immanenz folgt alles nur dem Prinzip der inneren Gewalt, d.h. der grenzenlosen Durchdringung des Lebendigen durch alles Lebendige.

Die Transzendenz des Menschen

Im Gegensatz dazu befindet sich der zur Transzendenz fähige Mensch nicht in der Welt wie Wasser im Wasser. Denn die transzendent strukturierte menschliche Welt schafft Unterschiede. Die Unterschiede sind zum Beispiel die Wahrnehmung von Wesen und Dingen, die vom eigenen Erleben getrennt erscheinen. Batailles Verständnis vom Sakralen hebt sich von der klassischen Vorstellung auffällig ab, denn seines Erachtens befähigt nicht das Sakrale den Menschen zur Transzendenz, sondern das differenzierende Denken selbst: »Wir sagen vom Sakralen, es transzendiere das, was uns umgibt, und vergessen, dass unsere Existenz zuinnerst selbst sakral ist und dass es die Dinge sind, die sie transzendieren.«⁵⁴ Die Transzendenzfähigkeit ist zunächst kein wertendes, sondern ein der Immanenz untergeordnetes Vermögen des Menschen. In archaischen Gemeinschaften entwickelt sich auf der Grundlage der Transzendenzfähigkeit ein Werkzeugdenken⁵⁵, das unter anderem die wirtschaftliche Daseinsebene

52 Vgl. Bataille 1997, S. 19–20.

53 Bataille 1997, S. 20.

54 Bataille 2015, S. 45.

55 Vgl. Bataille 1997, S. 26–27.

ermöglicht. Die Werkzeuge dienen den Menschen dazu, Prozesse des Alltäglichen zu optimieren. Dabei ist das Werkzeug dem Menschen, der es herstellt, untergeordnet. Sobald aber aus dem Werkzeug ein Gegenstand wird, erhält es einen Sinn. Dieser Sinn ist bereits eine Verbundenheit zum Subjekt, da die Gegenstände seine Subjektivität erweitern.⁵⁶ Das Subjekt projiziert also sein Innenleben auf die Dinge und schreibt ihnen eine Subjekthaftigkeit zu.⁵⁷ Diese fließende Subjekthaftigkeit zwischen Mensch und Ding bringt keine Trennungswahrnehmung hervor. Ganz im Gegenteil: Die Wahrnehmung von Dingen, die selbst als Subjekte betrachtet werden, verstärkt mitunter das Gefühl der Verbundenheit und der Immanenz. Dieses Verhältnis kehrt sich erst um, wenn vom Ding ausgehend eine Identifikation hergestellt wird, wenn der Mensch nicht mehr von der eigenen Subjektivität, sondern von der Trennung des Dings zu denken beginnt. Der verbindende Werkzeugcharakter löst sich auf, wenn der Sinn des Gegenstandes den Zusammenhang zwischen kontinuierlichem Erleben und Tun unterbricht und dem Ding ein eigener Wesensbereich unterstellt wird. Das Verhältnis des Subjekts zu den Dingen muss sich in dieser Konstellation ändern, weil die autonome Existenz des Dinges anerkannt wird. Die Funktionalität des Werkzeugs gewinnt eine übergeordnete Bedeutung und ab diesem Moment beginnt die Selbstentfremdung des Subjekts, weil es sich mit den Werkzeugen identifiziert: *»Der, der den Weizen anbaut, ist kein Mensch: er ist der Pflug dessen, der das Brot ißt. Und sogar der Akt des Essens selber ist letztlich bereits die Feldarbeit, der sie die Energie liefert.«*⁵⁸ Im Zuge der transzendentalen Rationalisierung vergessen die Menschen ihre sakral-innere Natur so sehr, als sie in sich selbst nur *»noch Dinge sehen und [...] aus Bequemlichkeit [sich] selbst für Dinge halten«*⁵⁹. Die gesteigerte Form der Dingidentifikation erregt aber gleichzeitig das Gefühl der inneren Gewalt, die die Identifikation zum Ding zu überwinden sucht: *»Nach und nach wird der Mensch selber zu einem Ding, und er muß, um sich aus dieser Situation zu retten, nochmals auf die Zerstörung des Gegenstands als Gegenstand zurückgreifen.«*⁶⁰ Das Opfern ist für Bataille die entsprechende Praktik, um die Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz und die Intimität des Subjekts durch die Zerstörung des Dings wiederherzustellen.

56 Vgl. Bataille 1997, S. 28.

57 Vgl. Bataille 1997, S. 30.

58 Bataille 1997, S. 38.

59 Bataille 2015, S. 45.

60 Bataille 1997, S. 115.

Die transzendente Gewalt

Während die Gewalt des Immanenten ebenso zerstört wie die transzendente, ist die signifikante Differenz zwischen beiden Arten darin gegeben, dass die Transzendenz auf der Grundlage einer rationalen Steuerung zerstört, die Immanenz aber auf der Grundlage der inneren Leidenschaft. Die Fähigkeit der Transzendenz dient in der profanen Welt zur Unterscheidung von Merkmalen, die den Subjekten Positionen in einer Hierarchie zuweisen. Die Transzendenz kann nicht anders, als sich über die Wahrnehmung von Unterschieden zu artikulieren und diese zu hierarchisieren. Politische und hierarchisierte Machtsysteme entstehen auf der Grundlage dieses homogenisierenden Bewusstseins. Die Mechanismen der inneren Gewalt werden im Zuge dieser Homogenisierung transzendent und rationalisieren sich sichtbar in Machtstrukturen. Die Transzendierung neutralisiert also die innere Gewalt nicht. Sie ist dadurch nicht weniger potent oder unwirksam. Die rationalisierte Gewalt fordert genauso Zerstörungen und Opfer ein. Doch der Unterschied zur inneren Gewalt liegt darin, dass das Opfer der transzendenten Gewalt nicht zur Umkehrung von der nützlichen zur sakralen Ordnung erfolgt, sondern zur Erhaltung der nützlichen Ordnung.⁶¹ Mit diesem Wechsel gestaltet sich folglich auch die Bedeutung des Opfers um. In prähistorischen Zeiten wird das Tier geopfert, weil die Dingidentifikation durch das Tier zu dominant ist. Das Tier als Ding wird geopfert, um die intime Ordnung wiederherzustellen. In der feudalen Geschichte zeigt das Beispiel des Königsmords, dass die Dingidentifikation durch Rangunterschiede zu herrschend wird und deswegen scheinbar nur der Tod des Königs dieses Unrecht beheben kann. In der Moderne aber nimmt die Transzendenz eine Macht an, die sich selbst an die Stelle des Immanenten durch die Homogenität erkämpft. Die Opfer, die jetzt erbracht werden müssen, sind nicht mehr von der transzendenten Macht der Homogenität zu trennen, weswegen die moderne Kriegsführung für Bataille auch die Macht der Profanität statt des Heiligen darstellt. In Batailles Logik ist also die transzendente Gewalt die Umkehrung dieses Verhältnisses: Die Machtübernahme des Profanen über die Gesamtheit fordert Opfer, um die Sakralität der profanen

61 »Die Transzendenz der Vernunft und Moral vergibt die Souveränität, der Gewalt gegenüber (der ansteckenden Verwüstung einer Entfesselung), an die Sanktionierung der Ordnung der Dinge« und »Ich sagte, daß die innere Gewalt eine Verbindung mit der Moral einging.« (Bataille 1997, S. 65 und S. 135).

Ordnung zu rechtfertigen.⁶² Das Gesamtausmaß nimmt in der strategischen, transzenten Gewalt unbegrenzt zu, weil sie theoretisch endlos vernichten kann. Die immanente Gewalt zielt nur darauf ab, zu zerstören, was entbehrlich ist.

Im Allgemeinen ist die Gewalt für Bataille ein Merkmal der inneren Erfahrung der Religion: »*Es ist nun aber, wie ich denke, nicht möglich, die Entwicklung der religiösen Formen zu analysieren, ohne die Bedeutung wahrzunehmen, die diese Umkehrung der Entfesselung der Gewalt jeweils annimmt.*«⁶³ Mit Bataille kann man also Gewaltphänomene kritisch nicht nur in Bezug auf die innere Gewalt des Religiösen, sondern gerade in Bezug auf ihre transzendent und rationale Ausrichtung überprüfen. Wenn die natürlich innere Gewalt des Menschen leicht zu missbrauchen und manipulieren ist, potenziert die rationale Aussteuerung den Ausbruch nicht? Führt die moralische Rechtfertigung von Gewalt nicht sogar zu verheerenderen Zerstörungen? Bataille zeigt in seinen Analysen zur Gewalt, dass die Vernunft nicht nur Frieden schließen, sondern auch zum Befeuerer der Gewalt werden kann.

2. Souveränität

Der Souveränitätsbegriff Batailles ist gewissermaßen eine Gegenschablone zu Hegels Konzept des Selbstbewusstseins. Gleichzeitig aber beansprucht Bataille den Begriff des Selbstbewusstseins für seine Vorstellung der wahren Souveränität. Er macht den Souveränitätsbegriff stark gegen einen funktionalistischen Gebrauch und versucht durch diese Wendung auch das Konzept des Selbstbewusstseins als einen nicht funktionalistischen Begriff zu verstehen. Um dem Souveränitätsbegriff von Bataille auf die Spur zu kommen, ist es daher hilfreich, seine Auseinandersetzung mit dem Hegel'schen Begriff des Selbstbewusstseins nachzuzeichnen. Für diesen Versuch soll im Folgenden die Herr-Knecht-Dialektik Hegels genauer betrachtet werden. Eine ausführlichere Auseinandersetzung zu diesem Thema skizziert der Literaturwissenschaftler Peter Bürger in seinem Aufsatz »Das Denken des

62 »Bereits 1908 hatten Marcel Mauss und sein bester Freund, Henri Hubert, darauf verwiesen, dass die Götter zunehmend ihre Tempel verlassen und profan werden, während menschliche und soziale Dinge immer mehr eine sakrale Bedeutung annehmen.« (Moebius 2006, S. 3257).

63 Bataille 1997, S. 114.

Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus»⁶⁴. Daneben gibt es auch einen philosophischen Essay zum Herr-Knecht-Verhältnis bei Hegel und Bataille vom Philosophen Artur R. Boelderl.⁶⁵ Anders als die genannten Autoren es verfolgen, nämlich eine historische oder philosophische Untersuchung zwischen Hegels und Batailles Denken zu unternehmen, wird es in diesem Aufsatz primär darum gehen, systematisch relevante Aspekte der Bataille'schen Souveränitätstheorie in Bezug zu seinem ethnologischen Ritual- und Religionsbegriff zu beleuchten, der in seiner Arbeit gerade mit der Beschäftigung der Hegel'schen Phänomenologie an Kontur gewinnt. In der klassischen Definition ist die Souveränität in erster Linie ein politischer Begriff. In Batailles Theorie der Religion kommt der Souveränität aber ein Sinn zu, der sich von politischen und machtheoretischen Begriffen unterscheidet und von der menschlichen Existenz selbst herrührt.⁶⁶ Für Bataille ist die wahre Souveränität niemals politisch. Sie kann sich nicht durch ein Objekt repräsentieren bzw. durch eine Institution vertreten lassen. Das Souveräne bei Bataille ist eine der Existenz des Menschen angehörende Instanz, die allen Subjekten zukommt. Die Souveränität in ihrer politischen Dimension entspringt dieser existenziellen Quelle des Lebens und verwickelt sich im Laufe der historischen Prozesse zu verschiedenen Formen von Herrschaft.⁶⁷

Auf die Frage, was Souveränität im Kern ist, hält Bataille erst mal eine einfache Definition bereit: Souveränität ist das Leben jenseits des Nutzens. Unter Nützlichkeit versteht er vor allem den funktionalistisch-ökonomischen Mechanismus von menschlichen Produktionen. Daneben gibt es für ihn auch eine symbolische Ebene, in die der Mensch ebenso eingebunden ist. Die in diesem Sinne produktive, symbolische Ebene ist für Bataille der Bereich des Souveränen, der nicht mit der funktionalen Sphäre des Utilitaristischen gleichzusetzen ist. Aus dieser Definition kann daher auch abgeleitet werden, dass das Subjekt, das Souveränität erlangen will, aus der Sphäre des Nützlichen aussteigen muss. Der Ausstieg gelingt aber nicht eindeutig, wenn beide Sphären strukturell ineinander übergreifen. Dieser Fall tritt vor allem in der überwiegend kapitalistisch organisierten Moderne auf, wo Nützlichkeitsdiskurse mit

64 Peter Bürger: Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Suhrkamp, 1992.

65 Artur R. Boelderl: Georges Bataille. Über Gottes Verschwendung und andere Kopflösungen, Parerga, 2005.

66 Vgl. Bataille 1978, S. 47.

67 Ebd.

symbolischen Ebenen derartig ineinander inkorporieren, dass sie nicht mehr eindeutig auseinandergehen können. Die bürgerliche Gesellschaft zeugt von dieser Inkorporation:

»In der bürgerlichen Gesellschaft hängt [die Souveränität] nur noch von dem Eigentum an Dingen ab, die weder souverän noch sakral sind. Das Schlimmste an dem bürgerlichen Streben nach dem Rang ist, daß wenn auch nicht die Souveränität im eigentlichen Sinn, so doch der subjektive Zweck weiterhin impliziert bleibt. Aber da der subjektive Zweck, wie ich gezeigt habe, in nichts von der Würde des Menschen, genauer, von seiner souveränen Würde unterschieden ist, der bürgerliche Mensch aber nur ein Mittel ist, hat er nur den Schein [...] seiner Würde zum Ziel und jede rudimentäre Menschlichkeit, die mit dem Körper, den Instinkten, der Gesellschaft und der Familie verknüpft ist. Die Suche nach der souveränen Würde ist ihm nur noch als Suche nach Gütern bekannt die sich mit dieser Würde verknüpfen.«⁶⁸

Der symbolische Raum ist ja nichts anderes als der Bereich, in dem die Zeichen des Sozialen (Verhaltenscodices, Normen, Werte, Instinkte, Affekte und Identitäten) artikuliert sind, die für das Funktionieren jedweder Gesellschaft notwendig sind. Das moderne souveräne Wesen kann also mit dem Paradigma der Nützlichkeit nicht brechen, ohne zugleich auch die symbolische Ordnung zu negieren. Doch welche Rollen kommen nun den Hegel'schen Herren und Knechten in Batailles Souveränitätsmodell zu? Die souveränen »Herren« (Kapitalträger) einer Gesellschaft haben ein Leben jenseits des Nutzens, weil sie, Bataille folgend, die Produktionen einer Gesellschaft anders konsumieren als die gewöhnlichen Bürger (Knechte), die bestrebt sind, den Konsum nützlich zu machen. Für die souveränen Herren geht es eher darum, den Konsum nutzlos zu verausgaben und damit einen Zuwachs an Prestige zu erhalten. Es ist zum Verständnis noch einmal wichtig, zu betonen, dass Prestige und Unproduktivität sich nicht völlig aus dem Bereich des Nützlichen lösen können, denn sie gehören ja noch dem symbolischen Raum der Gesellschaft an.⁶⁹

68 Bataille 1978, S. 60.

69 »Der Potlatsch ist zwar nicht auf ein Verluststreben reduzierbar, aber was er dem Schenkenden einbringt, ist nicht der unweigerliche Zuwachs von Gegengeschenken, sondern der Rang, den er demjenigen verleiht, der das letzte Wort hat. Prestige, Ruhm und Rang dürfen nicht mit Macht verwechselt werden. Oder anders: Prestige ist insoweit Macht, als diese jenseits von Erwägungen von Recht und Gewalt liegt, auf die man sie gewöhnlich zurückführt.« (Bataille 1976, S. 73) [Übersetzung].

In diesem Sinne ist der nutzlose Konsum der souveränen Wesen nicht für einen bestimmten Zweck nützlich, aber sie sind dennoch funktional, weil sie die Gesellschaft in einer bestimmten Konfiguration aufrechterhalten. Die Souveränität von Bataille ist zwar an einen unproduktiven, verzehrenden Konsum gebunden, manifestiert sich aber nur als Erfahrung, die sich von einer sozial-ökonomisch codierten Erfahrung unterscheidet. Die Erfahrung der Souveränität bricht damit aus dem zeitlichen Muster von Vergangenheit und Zukunft aus, sodass sie eine Pause bzw. eine Unterbrechung von den Sorgen um die Zukunft ermöglicht:

»Die Welt des [souveränen] Subjekts ist die Nacht: die erregende, unendlich suspekte Nacht [...]. [D]as freie, überhaupt nicht der realen Ordnung unterworfen, nur vom Augenblick erfüllte Subjekt [...] verlässt seinen eigenen Bereich und unterwirft sich den Objekten der realen Ordnung, sobald es sich um die Zukunft kümmert. Denn das [souveräne] Subjekt ist Verzehung, soweit es nicht der Arbeit unterworfen ist. Wenn ich mich nicht mehr kümmern um das, was sein wird, sondern nur noch um das, was ist, warum sollte ich dann irgend etwas zurückhalten? Ich kann auf der Stelle, ohne jede Ordnung, die Gesamtheit der Güter, über die ich verfüge, verzehren. Diese nutzlose Verzehung ist das, was mir gefällt, sobald die Sorge um den nächsten Tag nicht mehr besteht.«⁷⁰

Frei von jeder Erwartung an ein Resultat erfüllt sich die souveräne Erfahrung im Augenblick der unbekannten Zukunft. Dieses unerwartete, freie Moment erzeugt einen sozialen, tiefgründigen, zwischenmenschlichen Kontext, der sich nicht mehr sinnvoll in die Welt der Arbeit einordnen lässt: *»Und wenn ich so ohne jedes Maß verzehre, offenbare ich meinesgleichen, was ich intimerweise bin: die Verzehung ist der Weg, auf dem die [durch die Arbeit] getrennten Wesen miteinander kommunizieren. [...] *In ihrer Intimität sind alle Menschen eins.«*⁷¹ Das Ergreifen des Augenblicks ist daher die Verweigerung, den menschlichen Selbstwert über produktive Arbeitshandlungen zu beziehen. Das souveräne Selbstgefühl des Subjekts trachtet seines Erachtens immer nach der intimen, egalitären Kommunikation, die sich zwischen Menschen ereignet. Die Verzehung oder Verausgabung stellt für Bataille so einen kommunikativen Zug dar, der sowohl in mikro- als auch makrostruktureller Ebene den Individuen ermöglicht, die Intimität zwischen Subjekt und Subjekt bzw. Subjekt und Umwelt wieder

70 Bataille 1976, S. 63 [Übersetzung].

71 Bataille 1976, S. 63, mit Fußnote* [Übersetzung].

einzurichten. Auf einer weiteren Deutungsebene steht im Hegel'schen Sinne die Arbeit für die Verweigerung des Todes. Die Knechte arbeiten gegen den Tod und machen sich nützlich, verlieren dabei aber an innerem Wert: »Der Knecht ist für den Eigentümer ein Ding; er akzeptiert diese Situation, die er dem Tode vorzieht, und verliert dabei für sich selbst einen Teil seines inneren Werts [...]«. ⁷² Die Verweigerung, den Tod anzuerkennen, wird für Bataille gemeinhin durch die routinemäßige, gleichförmige und funktionale Sphäre des Lebens repräsentiert. Das souveräne Moment läuft deswegen gegen diesen Funktionalismus und ergreift den Augenblick des Todes, um ihm zu begegnen. Souveränität ist also eine befreite Kommunikation, die sich über funktionale Bestimmungen hinweggesetzt. Als Grenzphänomen situiert zwischen arbeitendem Leben und befreiendem Tod bezeichnet Souveränität die Suche nach der allesverbindenden, authentischen Intimität.

Sowohl in der Phänomenologie von Hegel als auch in der Souveränitätstheorie von Bataille dreht sich das Thema um die Frage nach dem menschlichen Bewusstsein. In Hegels System kann der Knecht, nachdem er vom Herrn besiegt und versklavt wurde, nur durch die Arbeit, die durch das Bewusstsein ermöglicht wird, Autonomie erlangen – bei Bataille durch Verzicht auf Arbeit. Es gibt im Vergleich zwischen Bataille und Hegel also zwei philosophische Definitionen über das Bewusstsein: ein Bewusstsein des absoluten Wissens (Hegel) und des Nichtwissens (Bataille). Bataille betrachtet Hegel als einen Philosophen des homogenen Bewusstseins, in dem sich menschliches Wissen zur Vollendung hin entwickelt. Auch wenn Bataille das Wissen des homogenen Bewusstseins nicht gänzlich verneint, animiert er den Leser doch dazu, einen weiteren Schritt zu tun, nämlich zu erkennen, dass der Kreis des Wissens sich nicht schließen kann, weil der Tod als Wissen nicht anzueignen ist. Aus diesem Abgrund des Nichtwissens schlussfolgert er, dass heterogene Anteile der Wirklichkeit die Rationalisierungsfunktion des Geistes stören. Dieser Umstand wiederum eröffnet Erfahrungsräume, die sich der rationalen Aneignung des Geistes entziehen. Solche sich entziehenden, heterogenen Anteile stellen für Bataille Brüche und Überschreitungen des eigenen Denkens und der Welt der Arbeit dar. Phänomene wie der Tod, das Opfer, das Lachen und die Ekstase markieren den Bereich der vielfältigen Formen der Heterogenität. Die Negativität ist für Hegel ein notwendiger Bestandteil eines dialektischen Prozesses, bei dem es darum geht, positive Ergebnisse hervorzubringen. Die Perspektive von Bataille dagegen soll illustrieren, dass das Verständnis der Dialektik nicht

72 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

so sinnhaft logisch und produktiv ist, wie man annehmen könnte. Durch die Heterogenität gibt es immer Überschüsse und Verluste, die die Bewegung der dialektischen Prozesse unterbrechen. Um die eigentliche Souveränität zu erblicken, ist es nach Bataille erforderlich, auf diese überschüssigen Aspekte zu schauen, die den nützlichen Diskurs überschreiten, weil sie auf das Nicht-Verwertbare und Nicht-Kontrollierbare verweisen: *«Ich bin nichts», oder »ich bin lächerlich«: diese Parodie der Selbstbehauptung ist das letzte Wort der souveränen Subjektivität, die frei geworden ist von der Herrschaft, die sie über die Dinge ausüben wollte oder sollte.*»⁷³ Durch souveräne Handlungen, die im Nichtigen gipfeln, werden die Grenzen des Diskurses überschritten, weil sie die Brüche des Denkens und des Wissens auf parodistische Weise anzeigen. Mit dieser Interpretation verweist er darauf, dass Hegels Negativitätsbegriff nicht unbedingt einen Akt der Autonomie darstellt, sondern vielmehr einen Machtanspruch des Wissens postuliert, welcher seine eigene Autorität gerade durch den arationalen Grund des Nichtwissens (des Sozialen) bezieht⁷⁴: Das Souveräne erkennt dies und auch, dass die etablierten Wissensstrukturen immer etwas kaschieren und parodieren. *»Es ist gewiß, daß die Welt rein parodistisch ist«*⁷⁵, notiert Bataille in einem seiner lyrischen Werke dazu und weiß gleichzeitig um die Absurdität, die dem menschlichen Bewusstsein anhaftet. Jedes Ding auf der Welt, das man sich ansieht, entpuppt sich bei näherem Schauen als Parodie: In der Komödie verbirgt sich das Drama als Witz, in der Tragödie verbirgt sich die Komödie, in der Produktion eines Produkts verbirgt sich von Beginn an die Idee seines Verbrauchs, hinter der glanzvollen Errichtung von Objekten aller Art verbirgt sich die nackte Bedürftigkeit des Menschen, hinter dem konstruierten Sein verbirgt sich ein Nicht-Sein, in jedem Hohen ist das Niedrige kaschiert. Das ist auch der Kern des bedürftigen Strebens des Menschen, der auf eine prinzipielle »Ambiguität« verwiesen bleibt:

»Jetzt strebt sie [Ambiguität] nach dem Ungreifbaren, nach der nutzlosen Verwendung ihrer selbst und ihrer Güter, dem Spiel, aber was sie selbst für ungreifbar ansah, versucht sie zu ergreifen, was sie für nutzlos hielt, versucht sie zu benutzen. Es genügt unserer linken Hand nicht, dass sie weiß, was die rechte tut; [...] Aber diese Zweideutigkeit belastet die Notwendigkeiten der profanen Handlung ebensosehr, wie sie die Heftigkeit des Begehrens ihres

73 Bataille 1978, S. 83.

74 »[Man kann] mit einiger Sicherheit sagen, daß die Religion und nicht die Armee die Quelle der sozialen Autorität ist.« (Bataille 1978, S. 31).

75 Bataille 1992, S. 23.

Sinnes entkleidet und in eine offensichtliche Komödie verwandelt. Dieser in unserer Natur angelegte Kompromiss deutet schon jenes Gewirr von Verlockungen, Fehlritten, Fallen, von Ausbeutung und Wut an, von dem durch die Zeiten hindurch die offensichtliche Unvernunft der Geschichte bestimmt wird. Der Mensch erliegt zwangsläufig einem Trugbild, sein Denken betrügt ihn selbst, solange er sich abmüht, das Ungreifbare zu ergreifen [...].«⁷⁶

Für Bataille gibt es keine wahrhaftige Synthese, die das Hohe und Niedrige veredelnd hybridisiert, sondern nur einen Synkretismus von Eigenschaften, der neue Zusammenhänge stiftet. Dies zu durchschauen, sich selbst und die Dinge nicht »für wahr« zu halten, ist die eigentliche Souveränitätsbehauptung. Das souveräne Bewusstsein unterwirft sich nur dem Notwendigen, entzieht sich den machtgenerierenden Diskursen der Produktion und Funktion. Daher definiert Bataille die Souveränität als einen Autonomiegewinn durch Verzicht auf nützliche und herrschaftliche Ansprüche. Auch wenn das souveräne Subjekt in Batailles Augen von seinen existenziellen Lebensbedingungen genauso abhängig bleibt wie das herrschaftliche Subjekt, unterscheidet es sich grundlegend dadurch, dass es seine Angst vor dem Tod nicht durch die Arbeit austauscht, sondern sich dem Unvermeidlichen unterwirft und dafür frei von einer konstruierten Knechtschaft ist. Die Autonomie der Souveränität wird also nicht wie bei Hegel durch die Arbeit und die Hilfe des Bewusstseins verwirklicht, sondern gerade durch eine Konfrontation mit dem Tod, dem Unbewussten und Unbekannten, die im menschlichen Bewusstsein als eklatante Selbstbrüche erfahrbar sind.

Batailles Konzept der Konfrontation mit dem Tod gleicht dem Anerkennungsprinzip in Hegels Philosophie. In der Hegel'schen Phänomenologie bedeutet Anerkennen Kampf, welcher gegen den Tod geführt wird. Der Totenkampf zwischen dem Herrn und dem Knecht besteht also darin, auch der Dimension des Todes eine Anerkennung zukommen zu lassen. »Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtseine bringt das Leben des anderen in Gefahr und begibt sich selbst darein, aber nur als in Gefahr [...].«⁷⁷ Das risikoreiche Spiel um Leben und Tod wird bei Hegel als Überwindung gelöst, indem das einzelne Bewusstsein sich im allgemeinen Selbstbewusstsein als aufgehoben wiedererkennt und damit nicht nur 1. über seine eingeschränkte Freiheit Klarheit gewinnt, sondern 2. durch diese transzendente

76 Bataille 1976, S. 76 [Übersetzung].

77 Hegel Enz III, § 432.

Erfahrung den Tod durch die Eingliederung in das Allgemeine (Soziale) überwindet.⁷⁸ Genau an dieser Stelle ist für Bataille aber das eigentliche Problem des Todes immer noch präsent, weil der Tod nur umgangen wird. Die Hauptproblematik der Hegel'schen Philosophie liegt dem folgend in dem Dilemma, dass der Mensch ohne die Berührung des Todes niemals Bewusstsein haben könnte. Zugleich aber findet der Tod als Ereignis im Bewusstsein nicht statt, wenn die Homogenisierung die Antwort des Geistes auf den Tod ist. Für Bataille gibt es aber eine menschliche Antwort, die den Tod symbolisch, aber nicht funktionslogisch in das Bewusstsein des Menschen eingliedert und das ist das Ritual des Opfers. Das Opferritual dient für ihn als ein historisch nachweisbares Fallbeispiel dafür, wie schon bereits der frühzeitliche Mensch die inkommensurable Todes-Problematik zu überwinden trachtet: Die bei einer Opferung angewandte »Tötung« eines Tieres oder Dinges, so Bataille, ermöglicht es, eine unmittelbare Erfahrung des Todes aufrechtzuerhalten, ohne die Vernichtung des eigenen Bewusstseins herbeizuführen. In seinen Opferanalysen legt er dar, dass es bei einem Opferritual lediglich um die Vernichtung des »Bewusstseins von Dingen« geht, wie er es im folgenden Zitat betont: *»Es ist nicht notwendig, dass das Tier oder die Pflanze, die der Mensch zu seinem Nutzen in Dinge verwandeln sollte, durch das Opfer wirklich zerstört werden. Sie müssen nur als Dinge zerstört werden, d.h. sofern sie Dinge geworden sind.«*⁷⁹ Für Bataille ist also gerade das »Funktionsbewusstsein« des Menschen, das stets arbeitet, das eigentliche Problem und nicht die Lösung, wie Hegel sie darlegt. Hier wird eine weitere wichtige Differenz deutlich: Bataille ersetzt das identifikatorische System von Hegel mit einem emphatischen Modell. Während die Identifikation zwischen Subjekt und Objekt bei Hegel das Selbstbewusstsein generiert, gründet sich das Selbstbewusstsein des Menschen nach Bataille nur durch Teilhabe am Geschehen. Der entscheidende Kniff an dieser Denkweise ist, dass die Objektidentifikation für das Subjekt früher oder später nur ein Erleben von »Verlust« bedeuten kann. Für Hegel ist die Identifikation zum Objekt konstitutiv. Der Mensch muss in der Betrachtung Batailles also während einer Opferung mit dem realen Eindruck des Todes leben, indem er eine starke Verlusterfahrung macht, die ihm aber zurückgibt, was er am Dienst zum Ding selbst verloren hat, nämlich seine intime Teilhabe am Leben als wahrhaftes Subjekt: *»Was der Ritus wiederzugewinnen vermag, ist die intime Partizipation des Opfernden an dem Ge-*

78 Hegel Enz III, § 435.

79 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

opferten, die ein dienstbarer Gebrauch unmöglich gemacht hatte.»⁸⁰ Das Opfer unterbricht also nicht nur den diskursiven Kontext des Wissens, das bei Hegel für die Entwicklung des Selbstbewusstseins von Bedeutung ist, sondern es ermöglicht auch eine emphatische Annäherung an den Existenzgrund, der dem Bewusstsein des Menschen schon vorgeordnet ist. Auch in Hegels Philosophie ist das Opfer schon als Leitgedanke eingeschrieben. Vor allem dann, wenn es um das Selbstopfer geht, das sich im Bewusstsein zugunsten einer Allgemeinheit aufgibt. Für Bataille ist das Opfer nicht funktional zu denken, weil es nicht rational steuerbar ist. Es ist ein alterierender und zentrierender Bewegungspunkt des Lebens im Sinnlichen und Geistigen selbst. Das Opfer, das die Ketten des diskursiven Denkens sprengt, ist in Batailles Theorie insofern paradox, als es sich trotz dieser Dekonstruktion wieder in einen nützlichen Kontext einordnet:

»Sind die Ressourcen [die Opfer] erst einmal in Rauch aufgegangen, so bleibt das vom Verschwender erworbene Prestige. Deshalb geschieht die Verschwendung ostentativ, weil der Verschwender sich durch sie den anderen als überlegen erweisen will. Damit benutzt er jedoch die Negation des Nutzens der vergeudeten Ressourcen zum entgegengesetzten Zweck. So lässt er nicht nur sich selbst, sondern die Existenz des Menschen schlechthin in einen Widerspruch geraten. Diese verfällt einer Ambiguität, der sie verhaftet bleibt: Wert, Prestige und Wahrheit des Lebens legt sie in die Negation des zweckdienlichen Gebrauchs der Güter, macht aber zugleich von eben dieser Negation einen zweckdienlichen Gebrauch.«⁸¹

Deutlich wird dieser kooperative Zusammenhang zwischen nutzloser Vergabung und Anbindung an eine Funktion in den soziologischen Werken von Durkheim oder Mauss: Beide Autoren versuchen nachzuweisen, dass Opfertechniken immer in irgendeiner Weise, ob als Abwendungsversuche von Unheil oder als dienliche Fruchtbarkeits- und Initiationsriten, mit den Bedürfnissen und Interessen der Gemeinschaft selbst korrelieren. Souveräne Opferhandlungen verbinden sich daher auch mit institutionellen Handlungen. Nicht nur in der Moderne, auch in den indigenen Gemeinschaftsstrukturen gibt es zwischen Souveränität und Funktionalität keine scharfen Trennlinien. Es ist sogar vielmehr so, dass die Differenzierung zwischen

80 Ebd.

81 Bataille 1976, S. 75 [Übersetzung].

Funktionalität und Souveränität noch nicht wie in der Gegenwart gegeben ist.⁸²

Die Souveränitätsform, die aus dem Diskurs hervorgeht, ist eine dem Bewusstsein zugängliche Haltung, die nicht nur den symbolischen Raum mitgestaltet, sondern sich ihm auch unterordnet. Die zweite Form der Souveränität, die nicht dem Diskursiven entspringt, sondern eine vorrationale, kommunikative Handlung darstellt, entspringt der Wahrnehmung des Heterogenen, das nicht durch das Bewusstsein vermittelt werden kann. So beschreibt Bataille die heterogene Realität als eine, die das »Unbewusste« eines kollektiven Bewusstseins verkörpert, das für ihn auch die Quelle des Mythischen ist.⁸³ Diese Art der Souveränität knüpft daher an etwas an, das sich noch nicht als Gegenstand des Bewusstseins zeigt. Die Aktivität des Geistes, der immer ein Handeln aus Sinn und Nutzen fordert, kann auch den Tod nicht als Gegenstand erfassen, sondern nur als Abgrund, der gerade keinen greifbaren Sinn darstellt. Die Suche nach dem Sinn des menschlichen Lebens und des Todes gipfelt daher in einem Dilemma, weil jeder Versuch, den Tod zu verstehen, einen totalen Selbstverlust fordert. Gleichzeitig ist es Bataille selbst, der in der Beantwortung der Frage, wie der Mensch sich finden kann, wieder auf Hegel zurückgreift, indem er versucht, sein Konzept des Selbstbewusstseins mit der eigenen Souveränitätstheorie zu überschreiben: So behauptet er, dass auf der einen Seite die wahre Souveränität nicht aus dem Bewusstsein des Menschen entspringt, auf der anderen Seite aber die Potenzialität, Souveränität voll auszus schöpfen, trotzdem von der Bewusstseinsqualität des Subjekts abhängig ist. Was der Mensch in seiner hiesigen Form gewonnen hat, ist nämlich überhaupt sein Bewusstsein:

»[Der Mensch] hat im Laufe seiner Entwicklung die unterschiedlichen Verwandlungen durchgemacht, und was sich dabei vor allem entwickelt hat, ist mit einem Wort das Bewußtsein. [...] [Ich will] einen Menschen darstellen, der von dem Moment an, wo er Bewußtsein genug hat, um nicht mehr den Erfordernissen entfliehen zu wollen, die in seiner ursprünglichen Zusammensetzung angelegt sind, die Gesamtheit der ihm eigenen Möglichkeiten wie auch die Gesamtheit der ihm gesetzten Grenzen erkennt. Doch gerade in diesem Augenblick ist er frei und auf einer viel höheren Stufe, als Sie

82 Vgl. Bataille 1978, S. 31.

83 Vgl. Bataille 1978, S. 18.

denken, denn dieses Bewußtsein beruht auf der Entdeckung gewisser Tatsachen, die die Lebensunfähigkeit des Menschen zeigen, der sich ihrer nicht bewußt ist.«⁸⁴

In diesem Sinne glaubt er, dass die Vernunft als Bewusstseinsinstanz im Individuum die volle Potenzialität der Souveränität, also des Selbstbewusstseins, nur dann ausschöpfen kann, wenn es anerkennt, dass es Grenzen hat und auch, dass das Unerkannte sein Wesen mitbestimmt. Das gelingt einem hochrationalen Bewusstsein dann, wenn es seine Perspektive auf die Dinge nicht aus der Normativität des Regelhaften heraus, sondern aus der Perspektive des aus der Ordnung der Dinge herausgetretenen »Verrückten« (oder Mystikers) bezieht: »[Es] wird nur der Verrückte zu dem Selbstbewusstsein gelangen, von dem ich spreche, weil die Vernunft, die das Bewusstsein ist, nur dann ganz Bewusstsein ist, wenn sie zum Gegenstand hat, was nicht auf sie reduziert werden kann.«⁸⁵ Das nicht reduzierbare Bewusstsein hat zum Inhalt, was der »reinen Innerlichkeit, dessen, was kein Ding ist«⁸⁶, entspricht. Es geht ihm also darum, eine Idee von einem Bewusstsein zu vermitteln, das nicht mehr auf die Außenwelt projiziert, sondern allein das Bewusstsein vom eigenen Bewusstsein zum Gegenstand hat. Das Subjekt erscheint in Batailles Bewusstseinsentwurf nicht als ein substanzial vorgezeichnetes Wesen, aber auch nicht als entsubjektivierte Person. Das Subjekt kann sich sowohl autonom als auch heteronom erfahren. Doch nicht der statische, sondern der durch Spannung geprägte Aspekt seines Daseins, was es zuvorderst zu einem »Gegebenen« macht, zeichnet es aus:

»Deshalb finden wir die *Qualität des Menschlichen* nicht in irgendeinem definierten Zustand, sondern in dem notwendig unentschiedenen Kampf, in dem derjenige begriffen ist, der *das Gegebene*, was immer es sein mag, zurückweist, weil es *das Gegebene* ist. [...] Die zusammengesetzten und widersprüchlichen Formen des menschlichen Lebens verknüpfen sich zu dieser Position *der äußersten Spannung* [...].«⁸⁷

Das entscheidende Merkmal des Menschen ist sein Verhalten zu dem Ganzen des erfahrbaren Lebensspektrums, zum Profanen und Heiligen. Zu den konstitutiven Selbsterlebnissen zählen also sowohl Konstruktions- als auch Ver-

84 Bataille 1997, S. 149.

85 Bataille 1976, S. 179, Fußnote [Übersetzung].

86 Bataille 1976, S. 178, Fußnote [Übersetzung].

87 Bataille 1978, S. 55.

lusterfahrungen, die das Subjekt prägen. Dass Bataille die »Verlustdimension« im konstitutiven Selbsterleben für bedeutender hält, hat mit der Wahrheitsfrage, die der Mensch sich selbst stellt, zu tun. Für Bataille lauten die letzten Fragen des Menschen: Was bin ich denn noch, wenn alles, was durch Handlung und Konstruktion existiert, nicht mehr ist? Was ist noch da, wenn jeder Sinn und jede Bedeutung auf ein Minimum reduziert ist? Diese Fragen sind in Batailles Perspektive niemals nur Theorie oder Philosophie, sondern sie bilden sich ganz konkret in der Lebensrealität als Erfahrungsprozesse und Aktivitäten ab. Der erlebte Widerspruch des Subjekts ist ja genau dieser Schnittpunkt zwischen dem Selbst und dem Kollektiv: einerseits das Selbsterleben des Verschwindens im Allgemeinen des Kollektivs und andererseits das Selbst, das im Konflikt mit dem kollektiven Erleben steht. Bataille befasst sich tiefergehend mit der schwierigen Frage, wie diese Unterschiede zwischen den Subjekten als souveräne Handlungsräume ohne Bemächtigung durch privilegierte Kollektivansprüche bestehen bleiben können. Die Differenzwahrnehmung der Subjektivität in der Kollektivität ist für ihn aber das subjektive Wahrheitsmoment: »*Sofern die grundlegende Differenz die subjektive Wahrheit zum Zweck hat, wird sie immer der letzte menschliche Wert sein.*«⁸⁸ Dieser letzte Wert ist ein unbestimmter Wert. Es ist der Augenblick einer Freiheit, die den Menschen befähigt, eine innere Autorität zu erfahren, die sich von der Autorität der Dinge löst. In seinen Analysen wird gezeigt, dass die Differenzwahrnehmung zwischen dem Einzelnen und Kollektiv häufig durch Objektivierungsprozesse missbraucht wird, indem beispielsweise die eigene Person in der Differenz durch Besitz, Eigentum und Kapital eine künstliche Aufwertung erfährt. Die Anbindung des eigenen Wertgefühls an Dinge ist für Bataille ein Beleg dafür, wie bestimmend und konstitutiv das Differenzgefühl des Subjektiven ist: »*[Die eigene Existenz als Eigentumswert] [...] war immer nur ein Ding unter anderen Dingen. Aber darum hört die Menschheit noch nicht auf, eine subjektive Wahrheit zu sein: die vielfachen Irrtümer ändern nichts daran.*«⁸⁹ Die nicht identifizierende Objektlosigkeit des eigenen Denkens ist für ihn daher auch der Weg in die Egalität und Freiheit, weil der Einzelne erkennt, dass er einen subjektiven Wert hat, der sich nie als Ding zeigen kann. Mit dieser vertieften Subjektivitätstheorie versucht er, der sozialen, individuellen und ökonomischen Determinierbarkeit der Hegel'schen Philosophie durch die Besitzergreifung der Arbeit zu entkommen.

88 Bataille 1978, S. 72.

89 Am Beispiel des Adelsstandes und der Feudalherren illustriert Bataille die sich selbst aufwertende Selbstdefinition über Reichtum und Besitz, Vgl. Bataille 1978, S. 72.

Indem er die Souveränität als das unberechenbare Freiheitsmoment des Menschen verteidigt, schafft er die Rationalität, die unbedingt zum Leben gehört, nicht aus der Welt, sondern kehrt die unterschiedlich gewichteten Bedeutungen der konstitutiven Elemente des Lebens, der Existenz (des Lebendigen) und der Funktion (des Rationalen), wieder um: »*Man isst, so sagt man, um zu leben; aber man lebt nicht, um zu essen. Schließlich muss ich sagen können, für welchen Zweck ich lebe, muss ich den souveränen Wert bestimmen, in Hinblick auf den ich bin.*«⁹⁰ Der souveräne Wert definiert sich also nicht nur darüber, dass das Subjekt sich entfunktionalisiert und dem Lebendigen den Vorrang gibt, sondern auch darüber, dass es sich selbst wieder einen Zweck ohne Funktion zuschreibt. Die Suche nach so einer identitätslosen Selbstbestimmung ist aber auch der Grund für den konfliktreichen Umgang des Subjekts mit der Natur und der Welt:

»Es ist nicht als etwas Definiertes, dass der Mensch mit der Natur kollidiert (und es ist auch nicht als etwas Definiertes, dass die Natur mit dem Menschen in Opposition steht). Es ist ein Versuch, Autonomie zu erlangen. Dieses Bestreben findet je nach Position in die eine oder in die andere Richtung statt. Im Prinzip erscheint die Natur als verwickelt, und die menschliche Existenz ist dann das, was versucht, sich aus der Verflechtung zu lösen und sich auf die Reinheit rationaler Prinzipien zu reduzieren.«⁹¹

Die grundlegende Konfliktivität des Subjekts entsteht also mit den Grenzen, die es in geistiger und natürlicher Hinsicht als eine Beschränkung seines Autonomiebedürfnisses empfindet. Gerade diese Grenzen aber sind für den Menschen auch seine wichtigsten Selbsterfahrungsorte, die ihn nicht der völligen Bedeutungslosigkeit preisgegeben, sondern die Räume eröffnen, in denen er seine subjektive Wahrheit in bejahender Weise vertiefen kann: »*Gott ist nicht die Grenze des Menschen, sondern die Grenze des Menschen ist göttlich. Mit anderen Worten, der Mensch ist göttlich in der Erfahrung seiner Grenzen.*«⁹²

90 Bataille 1978, S. 48.

91 Bataille 1973, S. 376 [Übersetzung].

92 Bataille 1973, S. 350 [Übersetzung].

IV. Die religiöse Bedeutung des Opfers

»Ganz allgemein suchen wir im Opfer [...] immer jenen Schatten – den wir per definitionem nicht greifen können –, den wir hilflos Poesie, Tiefe oder Intimität der Leidenschaft nennen. Wir werden zwangsläufig getäuscht, weil wir diesen Schatten greifen wollen. Wir können zum letzten Gegenstand der Erkenntnis nicht vordringen, ohne dass sich die Erkenntnis, die ihn auf untergeordnete und nutzbare Dinge reduzieren will, selbst auflöst.«¹

Zum immateriellen Kulturerbe der Menschheit gehört zweifelsfrei die religiöse Praktik des Opfern. Das »Opfer« als zeitloses Kulturgut der Religionen ist eine faszinierende Konstante, deren Bedeutung für die Menschheitsentwicklung nicht zu unterschätzen ist. Die Praxis des Opfern ist nicht nur ein konstanter Faktor in allen Stadien der Menschheitsevolution, sondern auch in nahezu allen Kulturformen weltweit. Bei näherer Betrachtung versetzt dies ins Staunen. Man fragt sich heute: Warum wurden in indischen, ägyptischen, afrikanischen, südamerikanischen und nicht zuletzt in europäischen Kulturkreisen vielfältige Opferrituale durchgeführt? Warum gab es Opferdienste auf isolierten Inseln, wie z.B. im melanesischen Raum, wo übergreifende Kulturkontakte wegen der geographischen Besonderheit so gut wie ausgeschlossen waren? Es gibt im Vergleich und im Rückblick auf die Geschichte keinen Grund, anzunehmen, dass Opferrituale in irgendeiner Weise regionsgebunden oder kulturspezifisch sind. Daher ist die Verwunderung umso größer, wenn man

1 Bataille 1976, S. 76 [Übersetzung].

versucht, aus heutiger Perspektive nachzuvollziehen, welche universelle Bedeutung das Opfer für die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaften innehatte. Noch größer ist die Distanz zu einem ernsthaften Verständnis des Opfers, wenn wir gegenwärtig, mehr oder weniger, bei der näheren Betrachtung von Opferungen von Tier und Mensch, mitunter sogar totale Abstoßung und pures Entsetzen empfinden. Was entgeht unserem Blick? Ist es das Phänomen selbst, das schon immer vorweg nimmt, was man zu erkennen anstrebt? Oder soll das Opfer gerade das vernichten, was wir eigentlich (an)erkennen wollen? Oder das Gegenteil: Ist die Vollziehung eines Opfers selbst die Anerkennung? Eine Sache jedenfalls provoziert die Tötung eines lebendigen Opferobjekts in jedem von uns: Sie überschreitet eine innerliche Grenze.

In Batailles Beschäftigung mit dem Opferbegriff geht es explizit um solche Überschreitungen und es werden zwei Dimensionen von Opferbedeutungen in den Vordergrund gerückt: Anhand der Analyse indigener Stammespraktiken stellt er heraus, dass es sich beim Opfer auf der einen Seite um eine »Gabe« handelt, auf der anderen Seite um einen »Verzicht«. Das Potlatschritual zum Beispiel, das Mauss in seinen Werken zur Religionssoziologie heranzieht, demonstriert den Aspekt der Gabe als einen Akt der Verschwendung von angehäuften Gütern. Dieser Akt überschreitet die Grenze zwischen vernünftiger Alltagswirtschaft und unproduktiver Verausgabung. Der Verzichtaspekt betrifft die innere Dimension des Opfers und verdeutlicht sich in der Selbsthingabe des Subjekts, z.B. im Aufgeben persönlicher, individueller Anteile zugunsten des Kollektivs. Hier wird die Grenze zwischen dem Selbst und dem Kollektiv überschritten. Diese zwei Aspekte, die Gabe und der Verzicht, gelten für Bataille als ursprünglich unzertrennliche und ineinandergreifende Bedeutungen des Opfers. In der Entwicklungsphase des Monotheismus spalten sich diese zwei Bedeutungen: Die äußere Opferthematik der »Gabe« wird rationalisiert im Sinne eines Austausches. Es entstehen beispielsweise Opferungen in Bezug auf Krankheit, Sündenvergebung, Heiligungen. Diese Techniken bergen einen bereits rationalen Sinn, weil sie nicht mehr nur eine Transgression darstellen, sondern darauf aus sind, etwas im Gegenzug dafür zu erhalten. Die innere Opferthematik des Verzichts verwandelt sich in eine individuell-mystische Erfahrung. Sie mündet in das klassische Märtyrererleben, das durch einen aktiven Selbstverzicht geübt wird. Die christliche Passionsmystik ist eine Form dieser Opferentwicklung, bei der extreme Selbstverlust Erfahrungen und Leidenszustände provoziert werden, um sich dem Göttlichen zu nähern.

Gegenwärtig ist der Begriff »Opfer« eine metaphorische Umschreibung auf sprachlicher Ebene. Die moderne Redewendung »Opfer erbringen« zeigt an, dass es bei einer intentionalen Handlungsart darum geht, etwas mehr für etwas von geringerem Gehalt herzugeben: Zum Beispiel die Zeit zu opfern, um eine bestimmte Tätigkeit von längerer Dauer zu verrichten, obwohl es dafür keine Gegenleistung geben wird. Die innere Opferbedeutung erhält sich daher auf sprachlicher und symbolischer Ebene immer noch. Seit den Weltkriegen aber transformiert sich die Bedeutung des Opfers dahingehend, dass unter der Verwendung des Begriffs nicht mehr eine aktive, sondern eine passive Selbstverlusterfahrung verstanden wird. Nun werden all diejenigen, die ungewollt passives Leid erdulden müssen, als Opfer bezeichnet. Hier geht es um die Opfer der Gewalt, der Kriege oder der gesellschaftlichen Missstände. Interessanterweise gewinnt diese Bedeutung in der Nachkriegszeit an Kraft, weil damit gerade der ungerechte (unverdiente) Verlust von unschuldigen Menschenleben am ehesten getroffen ist. Einerseits entstellt sich mit dieser modernen Auffassung die ursprüngliche Bedeutung des Opfers, weil die aktive Seite des Opferbegriffs, des Sich-Hergebens, abhandenkommt, und andererseits verstärkt sich die passive Bedeutung des Opfers, weil die Selbstverlusterfahrung noch drastischer illustriert wird. Wenn dem Opferbegriff die aktive Seite fehlt, dann ist er tatsächlich nur noch als Gewaltphänomen verständlich. Dennoch ermöglicht die Transformation der Semantik ein tieferes Verständnis von dem »Nicht-Sinn« des Opfers, das Bataille durchweg betonen will.

In der französischen Sprache hat die Entzweiung der doppelten Bedeutung des Opfers im Gegensatz zum Deutschen eine genaue Entsprechung: Während das Wort »*sacrifice*« das heiligende Opfer meint, meint das »*victime*« das passive Opfer. Vor diesem Hintergrund bezieht sich Bataille in seiner Definition auf das »*sacrifice*«, weil dem »*victime*« und somit der modernen Semantik des Opfers ein signifikanter Aspekt entgeht, den er für wesentlich hält: Opfer dienen zwar der nicht sinnvollen Verausgabung, aber sie haben trotzdem etwas in der Hinterhand, nämlich die Wiederherstellung der Intimität und Sakralität. Opferungen von Tieren und Dingen sollten ursprünglich nicht zur Folge haben, den echten Tod des subjektiven Bewusstseins hervorzurufen, sondern die profane Ordnung zur heiligen Ordnung umzukehren. Dies bedeutet in anderen Worten, das funktionelle Dasein abzuschalten und in die intime Daseinsweise einzukehren.

Zum Vertiefen des Verständnisses des Opferbegriffs von Bataille wird im Folgenden die sozioökonomische Bedeutung des Opfers in der Evolution der

Menschheit vorgestellt. Im 3. Kapitel wird dann eine allumfassendere Religions- und Ritualtheorie Batailles erarbeitet, in der die wichtigsten Erkenntnisse und Schlussfolgerungen zu den Begriffen »Opfer«, »Ritual«, »Mystik« und »Religion« präsentiert werden.

1. Die Evolution des Opfers

Die Opfertheorie Batailles hat die Idee der Grenzüberschreitung als selbstkonstituierendes Prinzip zum Zentrum. Das Opfer symbolisiert die souveräne Beziehung zum Konflikthaften und zum Tod. Der Tod ist wegen seiner Inkommensurabilität durch den Verstand ein entscheidender Nullpunkt im menschlichen Bewusstsein, weil sich hier offenbart, was im Schatten des Denkens verborgen ist: In diesem neuen Raum des Erfahrens des Todes erlebt man Verwandlung, man erlebt Revitalisierung und stellt fest, dass menschliches Existieren auch ohne arbeitende Funktionalität im besonderen Maße lebensstiftend ist. Ausgerechnet beim Anblick eines sterbenden Tieres, so vermutet Bataille, wird diese selbstbefreiende Entfesselung freigesetzt.² Es scheint durch das Tieropfer etwas vorrangig überwunden: Das dinggewordene Tier im Menschen³ wurde bezwungen, gleichzeitig aber auch die mühselige Zügelung dieses Tieres.⁴ Im Rahmen des Opferfestes entsteht für Bataille die eigentliche Vertiefung und Verschmelzung der Gemeinschaft.⁵ Denn erst der gewaltsa-

2 »Die Entfesselung [...] kann als eine innere Entfesselung betrachtet werden. Die Entfesselung des Festes ist eine im höchsten Grade innere Entfesselung. Sie kann [...] mit der masochistischen Situation verglichen werden.« (Bataille 1997, S. 114).

3 »Das Tier hat die Würde eines Ebenbilds des Menschen verloren, und der seiner eigenen Animalität innewerdende Mensch betrachtet dieselbe als einen Makel.« (Bataille 1997, S. 35).

4 »Durch die Zerstörung des Tieres wird zugleich mit dem Gegenstand auch das Ziel beseitigt. [...] Das Tier ist so außerhalb des Interesses, daß man es anderen zum Essen überläßt, um damit klar zustellen, daß es für einen verloren ist, daß man es nur getötet hat, um es zu verlieren, nicht um sich seiner zu bemächtigen.« (Bataille 1997, S. 112).

5 »Das Fest ist die Verschmelzung des menschlichen Lebens. Es ist für Ding und Individuum der Schmelztiegel, in dem die Unterschiede durch die intensive Glut des intimen Lebens verfließen.« (Bataille 1997, S. 48).

me Abbau von Distanzen und Funktionen ermöglicht eine verbindende, »heilige Kommunikation«⁶.

In den verschiedenen Stadien der menschheitsgeschichtlichen Evolution zeigen sich die gewaltsamen Kräfte des Opfern und Bataille stellt diese in seinem Hauptwerk »Theorie der Religion« in vier Abschnitten heraus. Die Phasen der Entwicklung sind grob unterteilt in 1. *prähistorisch-archaisch*, 2. *vernünftig-militärisch*, 3. *industriell-politisch* und 4. *mystisch-souverän*. Diese werden im Folgenden vorgestellt.

1.1 Prähistorisch-archaisch

»Als ich einmal den im Denken der Kanaken, die ich lange Jahre unterrichtet hatte, erreichten Fortschritt ermessen wollte, wagte ich eine Suggestivfrage: ›Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?‹ Und [der Häuptling] erwiderte: ›Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper.«⁷

»Im Bereich der Kontinuität ist alles geistig, es gibt keinen Gegensatz von Geist und Körper.«⁸ Im Anfang, so Bataille, unterscheiden die Menschen nicht zwischen Körper und Geist. Sie nehmen alles immanent geistig wahr. Die erlebte Wirklichkeit in der Immanenz ist durchdrungen von tiefer Subjektivität, die sich durch

6 »Das getötete Tier wird der Welt der Partizipation nicht wirklich zurückerstattet, nur eine Leere tut sich auf, und zwar eine Leere, durch die hindurch eine heilige Kommunikation sich herstellt.« (Bataille 1997, S. 120).

7 Leenhardt 1984, S. 215f. Das Zitat stammt von Maurice Leenhardt, einem fast vergessenen Ethnologen und Missionar, der 25 Jahre auf einer Insel in Neukaledonien mit den Einheimischen lebte. Sein Werk »Do Kamo« dokumentiert, wie sich in der einheimischen Stammesgemeinschaft das Wir-Bewusstsein zu einem Ich-Bewusstsein transformiert.

8 Bataille 1997, S. 34.

eine affirmative Differenz auszeichnet, nicht nur durch eine funktionale: »So weit sie Geist ist, ist die menschliche Wirklichkeit heilig, doch in dem Maße, indem sie wirklich ist, ist sie profan.«⁹ So partizipiert der archaische Mensch in einer göttlichen Wirklichkeit an den Elementen der Welt wie Wasser im Wasser. Erst der Gebrauch von Werkzeugen stiftet eine transzendente Wahrnehmung der Welt. Dieser Prozess spaltet einen Teil der geistigen Subjektivität des Menschen ab in ein Werkzeug-Ich. Auf dieser Basis begreift der Mensch sein subjektiviert-geistiges Leben immer mehr als eine organische, gegenständliche Form des Materiell-Wirklichen:

»Der Unterschied von Geist und Körper ist keineswegs identisch mit dem von Kontinuität (Immanenz) und Gegenstand. [...] Erst im Ausgang von der mythischen Vorstellung autonomer Geister findet sich der Körper auf Seiten der Dinge wieder [...]. Die von ihrer geistigen Wahrheit getrennten realen Tiere und Pflanzen verschmelzen langsam mit der leeren Gegenständlichkeit der Werkzeuge, und der sterbliche Körper des Menschen gleicht sich nach und nach den Dingen an.«¹⁰

Das Leben des Menschen problematisiert sich, weil seine nützliche Aneignung der Natur zu einem wachsenden Bewusstsein für Differenzierung und Entfremdung führt. Diese Entfremdung bedeutet, dass eine Kluft zwischen seiner naturnahen Existenz und dem Bewusstsein seiner Rationalität entsteht; eine Kluft, die das Individuum zu einer Suche nach seinem intimen Anteil antreibt, der durch die Rationalität überdeckt wird. In dieser Suche verliert sich der Mensch zuerst im Tier, das seiner eigenen Natur am nächsten steht. Das Tier verkörpert für den Menschen das Paradoxon seiner eigenen Wahrnehmung: Das Tier ist lebendig und beweglich und doch ist es dinghaft, weil der Mensch es essen kann. So wird das Tier durch seine Nützlichkeit auf die Dingebene reduziert. Das Tier repräsentiert also eine duale Ordnung: das Heilige (Immanenz) und das Profane (Arbeit). Die Schlüsselposition kommt aber eigentlich dem Tod zu, weil der Tod als Mittler zwischen profan und heilig erscheint: Das Tier wird vom Tod entweder schicksalhaft von außen eingeholt, oder der Tod wird durch den arbeitenden Menschen selbst hervorgerufen. Bataille betont hier den Umstand, dass der Mensch nur isst, wenn er seine Nahrung als nützliche »Dinge« betrachtet und nicht als ein subjektives Wesen. Aus

9 Bataille 1997, S. 35.

10 Ebd.

diesem Gedanken heraus glaubt er auch, dass Opfer keine Tötungen sind, sondern »Preisgaben«, weil die Tötung nur für Dinge gilt. Im Opfer zeigt sich dieses doppelte Denken: Im Opfer wird das Ding getötet (reiner Verlust), das Heilige des Tieres aber wird hergegeben (Kontinuität): »*Die Macht, die dem Tod generell zukommt, wirft Licht auf den Sinn des Opfers, das in seinem Vorgehen dem Tod insofern gleicht, als es einen verlorengegangenen Wert gerade durch Preisgabe dieses Wertes restituiert. Doch ist der Tod nicht notwendig mit dem Opfer verbunden [...] Opfern heißt nicht töten, sondern preisgeben und geben. Das Töten stellt nur einen tieferen Sinn klar heraus.*«¹¹ So macht der Mensch grundlegend die Erfahrung, dass (intime) Vitalität sich jederzeit wiederherstellt, wenn zugleich sich etwas abbaut und hergibt. Es wird vermutet, dass der Tod der Faktor ist, der das Leben in seiner Fülle begrenzt, aber im Grunde auch ermöglicht (Nahrungsherstellung basiert auf Vernichtung). Auch der Mensch selbst macht diese doppelte Erfahrung unabhängig vom Naturgeschehen. Er denkt, er arbeitet, er entwickelt Ideen und Vorstellungen, die sich von der Naturerfahrung deutlich unterscheiden. Für Bataille beginnen hier die mythischen Erzählungen, die Götterwelt und auch das Prinzip des »höchsten« Wesens (das Heilige), das in der archaischen Zeit aber noch nicht als getrennt von dieser Welt gedacht wird.

Das Hervorhebenswerte an seiner Schilderung ist aber, dass der archaische Mensch nach Bataille die Götterwelt entwirft, weil er den Grund seines eigenen Bewusstseins für das Ganze hält, von seinem eigenen geistigen Sein in die äußere Materie schaut: Götter entstehen nicht durch Naturbetrachtungen, sondern durch die tiefe Subjektivität des Geistigen im Menschen selbst. Erst das Hinabgleiten seiner Gedankenwelt in die niedere Praxis, in die nützliche Arbeit und die Praktizierung von Ritualen, machen die unsichtbaren Kräfte zu greifbaren Naturprozessen. Das allmähliche Erkennen von verschiedenen materiellen Zuständen ermöglicht Differenzwahrnehmung zwischen Pflanze, Tier und Mensch. Die klare Unterscheidung von Konturierungen und Formen geben den unsichtbaren Kräften ein konkretes Naturwirken. Der Tod als Verlusterscheinung macht erst evident, dass das vergängliche Materielle der Natur nicht identisch ist mit dem Kontinuitätserleben des Geistigen in der subjektivierten Perspektive. Es ist nicht (wie man es aus einer evolutionsbiologisch vorgegenommenen Haltung dem prähistorischen Menschen unterstellen könnte) die Bottom-up-Perspektive, die von unten nach oben, von der Natur in den Himmel schaut, sondern, wie Bataille es darlegt, gerade die andere Richtung

11 Bataille 1997, S. 43.

des »Top Down«, vom Geistigen in die Natur. In diesem Erklärungszusammenhang entwickelt Bataille daher die Idee, dass Ritualopferungen auch immer etwas mit transzendentalen Überschüssen zu tun haben, die dem Menschen durch seine eigenen Denkprozesse zukommen. Diese geistigen Überschüsse überprüft der Mensch (unbewusst) selbst anhand seiner Praktiken und Rituale; im Ritualen erlebt er daher, anders als in seinem denkenden Zustand, den Sinn nicht darin, ihn zu produzieren, sondern vor allem darin, den produzierten Sinn zu verzehren. Es geht bei diesem Sinnverzehrungsvorgang um die widersprüchliche Aneignung des Todesphänomens, die der Mensch durch eine distanzierende Verbotskultur einerseits und eine emotionale Intimitäts Herstellung andererseits zu erreichen trachtet. Das Tieropfer, das sowohl für den Menschen selbst als auch für die Profanität steht, ist die Inszenierung dieser Empfindungen. In den Opferinszenierungen werden Werte gestiftet, die in der Alltagswirklichkeit aus ökonomischen Gründen nicht gelebt werden können. Das Opfer und die damit verbundene Gewaltdimension, so erklärt es Bataille, erfüllt die Funktion, die Gemeinschaft durch unproduktive Wertestiftung zu solidarisieren. Die integrative Leistung erbringt das Opfer durch einen Verlust, der entbehrlich ist, und das ist für Bataille die Dingebene bzw. die funktionale Kultur. Die Zerstörung der Dinghaftigkeit generiert eine tiefere Erfahrungsebene, die den Weg zu einer vertrauten, prä rational gelagerten Kommunikation zwischen den Subjekten wieder freimacht. Mit dem Opfer stirbt nicht nur das Ding (z. B. das Opfertier), sondern auch die Identifikation mit ihm: Im Opferritual ist der Mensch nicht länger Sklave seines Funktionsbewusstseins, sondern befreit von der Schmach seiner eigenen Dingidentität. Für Bataille ist das archaische Opfer kein Triebobjekt, wie es zum Beispiel in Girards kulturtheoretischer Opfertheorie¹² der Fall ist, sondern der Weg in das authentische, unentstellte Selbst, zum heiligen Raum des Lebens. Betrachtet man die Dimension des Opfers in Batailles Augen, so erscheint sie auch als eine radikale Form der Selbstkritik. Letztlich befreit sich der Mensch im Ritual von seinen eigenen Fesseln, die er sich durch sein wachsendes Funktionsbewusstsein selbst auferlegt.

Es sind, wie Kant sagen würde, die »selbstgewirkten« Gefühle, die in sich selbst einen Zweck haben.¹³ So sind gerade jene Werte, die gerade nicht von Bedingungen des funktionalen Lebens abhängig sind, in Ritualen des Opfern

12 René Girard: Das Heilige und die Gewalt (1972). Fischer, 1992.

13 Kant GMS (AA IV), S. 402.

überhaupt erst erlebbar. Durch die Verlustperspektive des Opfertodes eröffnet sich ein weiterer Raum, in dem Erfahrungen von nicht nützlichen Werten gemacht werden. Indem die selbst gestiftete Sinnordnung in Opferritualen wieder aufgehoben wird, kommen neue Qualitäten zum Tragen: Nun sind Entgrenzungen erlebbar, die nicht mehr den praktizierten Werten des wirtschaftlich Notwendigen entsprechen müssen. Zu diesen zählen Freigiebigkeit, Freiheit, Glück, Ruhm und Achtung. Indessen sind dies auch moralische Werte, die in modernen Gesellschaften als Ideale vertreten werden. So ist durchaus eine Verbindung zu Kants »Reich der Zwecke« vorhanden. Kants A-priori-Bedingung des moralischen Handelns entzieht sich zwar dem Erfahrungsbegriff, den Bataille für wesentlich hält, aber der Gedanke, dass nicht die Zweck-Mittel-Rationalität, sondern der Selbstzweck, ohne den anderen je als Mittel zu verwenden, als Maßstab des Handelns zu setzen ist, ist der geteilte Hauptsinn, den beide Denker für sich postulieren. Bei Bataille ist es der Zusammenhang zwischen Vernichtung von Nutzwert und Generierung von unproduktivem Wert. Er erläutert die unproduktive Wertestiftung an wenigen Beispielen wie am Prinzip des *Potlatschs*. An vielen anderen Stellen seiner Werke nennt er solche Werte auch die unproduktiven Gemütsbewegungen, die der »Verstand« nicht greifen kann. Die Schenkkultur des *Potlatschs* ist für ihn der Urtypus des ursprünglich menschlichen Austauschs:

»Der Potlatsch ist zwar nicht auf ein Verluststreben reduzierbar, aber was er dem Schenkenden einbringt, ist nicht der unweigerliche Zuwachs von Gegengeschenken, sondern der Rang, den er demjenigen verleiht, der das letzte Wort hat. Prestige, Ruhm und Rang dürfen nicht mit Macht verwechselt werden. Oder anders: Prestige ist insoweit Macht, als diese jenseits von Erwägungen von Recht und Gewalt liegt, auf die man sie gewöhnlich zurückführt. Es ist sogar festzuhalten, dass die Identität von Macht und Verlustkraft von grundlegender Bedeutung ist. Zahlreiche Faktoren wirken dem entgegen, überlagern es und gewinnen schließlich die Oberhand. Aber weder Recht noch Gewalt bilden im menschlichen Sinn letztlich die Basis für den unterschiedlichen Wert der Individuen, per Rang variiert, das ist eindeutig und gilt auch heute noch, je nach der Fähigkeit eines einzelnen zum Schenken.«¹⁴

Der Grundgedanke hinter der Schenkkultur ist also, dass Luxus nicht Anhäufen, sondern Verschenken und Verausgaben bedeutet, weswegen das

14 Bataille 1976, S. 73–74 [Übersetzung].

verschwendete Opfer des *Potlatschs* der eigentliche Sinn von Luxus ist: »Das Opfer entzieht der profanen Zirkulation nützliche Produkte; die Geschenke des *Potlatsch* mobilisieren im Prinzip Gegenstände, die von vornherein nutzlos sind. Die archaische Luxusindustrie ist die Grundlage des *Potlatsch* [...]. Authentischer Luxus verlangt vollständige Verachtung der Reichtümer [...].«¹⁵ Gegen die strenge Reglementierung durch Regeln und Funktion macht sich im Opfer immer etwas breit, das diesen profan-substituierten Raum überschreitet. Nicht selten, erklärt Bataille, werden nicht nützliche Eigenschaften wie Liebe und Poesie auch gerade durch die Entfesselung von Gewalt freigesetzt. Der tiefere Sinn der Religion beinhaltet seines Erachtens immer die perspektivisch werdende Verschwendungserfahrung, die aber in der Analyse von religiösen Phänomenen selten als primäre Leistung der Religion in den Blick genommen wird: »Religiöse Tätigkeiten – Opfer, Feste, luxuriöse Ausstattungen – absorbieren die überschüssige Energie einer Gesellschaft, aber dem, dessen primärer Sinn es ist, die Verkettung der wirksamen Handlungen zu durchbrechen, misst man gewöhnlich eine sekundäre Wirksamkeit bei.«¹⁶ Das Unterbrechen jedweder nützlicher Handlung bildet seines Erachtens den Kernpunkt jedes religiösen Lebens. Das Anhalten von Funktionsketten durch religiöse Handlungen wird in klassischen Religionsanalysen nicht als primäre Leistung religiöser Wirkungsweisen thematisiert. Dabei impliziert selbst das urchristliche Denken in seinen Anfängen gerade die Idee der Heilsvorstellung durch Gnade, die erst in der Entwicklung der Kapitalisierung von europäischen Gesellschaften befeuert durch die calvinistische Reformation in sozioökonomischer Hinsicht rationalisiert wird¹⁷: »Das christliche Heil löst im Grunde den Sinn des religiösen Lebens vom Bereich der produktiven Tätigkeit. [...] Das Geschenk der Gottheit, das der gläubigen Seele von selbst zuteil wird, kann mit nichts bezahlt werden.«¹⁸ Das Konzept der Gnade ist daher ein Ideengut, das sich nicht auf der Basis der rationalen Nachvollziehbarkeit entwickelt. Dem funktionsgesteuerten Bewusstsein, das eine Selbstaufwertung lediglich durch Leistung und Produktivität erfährt, wird es nicht einleuchten, warum einem Menschen überhaupt unverdient Gnade und Liebe zuteilwerden soll. Diese zentrale Lehre in ihrer Reinheit soll ja aber gerade die Sphäre des uneigennützigen Heiligen im menschlichen Leben vermitteln: Der Verlust, die

15 Bataille 1976, S. 78 [Übersetzung].

16 Bataille 1976, S. 116 [Übersetzung].

17 Bataille bezieht sich hier auf die Weber'sche Analyse. Vgl. Bataille 1976, S. 112.

18 Bataille 1976, S. 116 [Übersetzung].

Verschwendung, die Entfunktionalisierung sind doch die spezifischen Erfahrungsbereiche, in denen der Mensch die Qualität des Göttlichen im Gegensatz zum ökonomischen Denken überhaupt etabliert. Auch in der jüdischen Religion manifestiert sich von Beginn an die uneigennützige Daseinsebene des Menschen im siebten Schöpfungstag, wo es heißt, dieser Tag sei für die Ruhe Gottes bestimmt. Der Sabbat verkörpert durch die Verordnung, untätig und unproduktiv zu sein, den heiligen Wochentag der jüdischen Religionsgemeinschaft bis heute. Doch mit der monotheistischen Religion beginnt sich die Ursprungsidee des religiösen Faktors als unproduktive Kraft in rationale Strukturen der Produktivität einzuschreiben.

1.2 Vernünftig-militärisch

Den Beginn der »Religion der Vernunft« verzeichnet Bataille mit dem Beginn der Verkörperung von Macht und Gewalt, mit Militarisierung von menschlichen Gemeinschaften. Das Opfer bzw. die damit zusammenhängende verzehrende, nutzlose Gewalt wird durch ein militärisches System unterbunden: »Sie [die militärische Ordnung] befahl den rationalen Einsatz der Kräfte im Dienst eines beständigen Anwachsens von Macht.«¹⁹ Mit der Balancierung von sakralen und rationalen Kräften lenkt die militärische Einflussnahme die innere Gewalt des Religiösen nach außen. Die ursprünglichen spirituellen und materiellen Überschüsse, die energiemäßig dem Opferritual vorbehalten waren, werden in rationalisiert-militarisierten Ordnungen so verausgabt, dass eine zweckdienliche Ordnung entsteht, die zugleich auch eine autoritative Transzendenz der Dinge durch die Rationalität der Ordnung für sich beansprucht. In dieser Phase verändert sich daher der strikt subjektivistische Zugang des Menschen zu seiner Umwelt. Die innere Gewalt ist für Bataille immer eine Entfesselung des Subjekts aus den Strukturen, in die das Subjekt sich hineingedrängt fühlt. Im Besonderen, so Bataille, kommt gerade das archaische Subjekt durch innere Entfesselungen immer wieder in Kontakt mit seiner unbewussten Intimität, weil die Rituale und Praktiken die Gemeinschaft wieder als inneren Geist und nicht als Gegenstand erlebbar machen. Der an Vernunft zunehmende Mensch gewinnt ein größeres Bewusstsein von den »Objekten« seiner Umwelt und es ändert sich damit auch das Selbstverhältnis. Die Subjekte werden nun nicht mehr ausnahmslos gleichwertig wahrgenommen, sondern unterschiedlich. Die Unterschiedlichkeit der Subjekte lässt sich ermessen am

19 Bataille 1997, S. 57.

eigenen »objektiven« Denken. Das objekthafte Denken wird durch Identifikationen mit Gegenständen aller Art hervorgerufen. Für Bataille entsteht damit eine »universelle Dinglichkeit«²⁰. Die Anerkennung der Gegenstände bedeutet daher auch die Anerkennung von projektiven Götterbildern. Die Militarisierung fördert folglich die Umkehrung der Subjekt-Objekt-Verhältnisse. Das neue, anerkennende Dingverhältnis zeigt sich für Bataille vor allem in der Haltung von Sklaven, wo der Herr durch Dingverhältnisse höheren Wert erlangt als ein besitzloser Sklave. Die mit der Rationalität entstehende Militärordnung kreiert nun die reale Ordnung, in der sich die Individuen beginnen einzurichten und vor allem aber auch anfangen, diese Ordnung als »Administration der Vernunft«²¹ und Autorität anzuerkennen. Die Ordnung der universellen Dinglichkeit, die sich durch die militärische Kontrolle entwickelt, stabilisiert sich im weiteren Verlauf durch die Erweiterung der Universalität der Dinge auf Bereiche von Recht und Moral. Dabei definiert das Recht »die obligatorischen Verhältnisse aller Dinge (oder dinghaften Individuen) zueinander und garantiert durch Sanktionen der staatlichen Organe. Aber das Recht ist nur hier nur eine Dublette der Moral, die dieselben Verhältnisse durch die Sanktionen einer inneren Gewalt des Individuums garantiert.«²² Aus diesen sich gegenseitig verpflichtenden Abhängigkeitsbeziehungen generiert sich laut Bataille dann so etwas wie eine universelle Notwendigkeit, das Recht und die Moral anzuerkennen. Mit dem Entstehen von rechtlichen Ordnungen geht parallel auch die Evolution eines Gottesbildes einher, das den guten und vernünftigen Gott verkörpert. Denn die gelenkte Gewalt, die nur noch äußerlich Anwendung findet, indem das Militär auf der einen Seite die Kräfte strategisch lenkt und auf der anderen Seite außermilitärische Gewalt sanktioniert, verdichtet sich in der (so angenommenen) Gewalt Gottes. Die Macht, gemeinschaftliche Kräfte durch eine herrschende Gesetzesgewalt einzudämmen, wird ja der klassischen Figur des Rachegottes zugeschrieben: »[...] göttlich ist er, indem er die Gewalt durch die Gewalt ausschließt.«²³ Das herrschende Gewaltprinzip des Militärs wird durch einen Gerechtigkeitsgott vermittelt, welcher als oberster Gesetzgeber über die irdischen Kräfteverhältnisse waltet. Die über einen Gerechtigkeitsgott vermittelte Gewalt wird durch das Aufkommen des Christentums erneuert. Im christlichen Drama der Kreuzigung stößt nun dem göttlichen Vermittler

20 Bataille 1997, S. 58.

21 Ebd.

22 Bataille 1997, S. 59.

23 Bataille 1997, S. 69.

der Gesetzesgewalt selbst eine Gewalt zu. Mit dem Selbstopfer des eigentlich gewaltautorisierenden Gerechtigkeitsgottes tritt die ursprüngliche Funktion des Opfers wieder zutage. Mit der Tötung des funktionalen, gesetzgebenden Gottes wird nun das zerstört, was der Herstellung einer intimen Ordnung durch das Militär bis dato im Wege stand: nämlich die autoritative Dingebene des Gesetzes und die dadurch in Kraft getretene Selbstentfremdung des Menschen von seiner natürlich-subjektivierten Natur. Die aus der Tötung des Gesetzesgottes hervorgehende christliche Dogmatik öffnet die Legitimation zur Gewalt auf rein politisch-weltlicher Ebene, da sie nunmehr die Fortsetzung einer noch strengeren Moral fordert, die nicht mehr in der Logik der transzendenten Gottesgesetzlichkeit begründet wird, sondern in der immanenten Funktionsgesetzlichkeit des Weltlichen. So wird das Souverän-Verschwenderische der religiös-inneren Gewalt wiederum in eine funktionale Ordnungstiftung umgemünzt: »In Wahrheit ist das Opfer der moralischen Gottheit nie das unergründliche Mysterium, als das es für gewöhnlich hingestellt wird. Geopfert wird das, was zu etwas dient [Hervorhebung im Original] [...]. [D]ie Souveränität [ist] selber darauf reduziert, der Ordnung der Dinge zu dienen [...].«²⁴ Im Mysterium der Kreuzigung findet Batailles Interpretation nach also eine Reduktion von religiösen Kräften statt, indem nun Religion selbst eine Funktion erfüllt, nämlich der weltlichen Ordnung zu dienen. Während noch im alttestamentlichen Glauben Gott den erhabenen Vermittler der gesetzlichen Gewalt einnimmt, ändert sich dieses Verhältnis zu einer »niederen Transzendenz« Gottes im Neutestamentlichen. In Christus realisiert sich die niedere Verkörperung Gottes als Mittler zwischen dem Gottvater und dem Menschen. Die Mythologisierung des »Gottmenschen« ermöglicht also eine temporäre Partizipation am immanent gewordenen Gott, der die Brücke zwischen profan und heilig aufbaut. Der Gottmensch in Christus hinterlässt nach seinem Verschwinden aber eine unüberwindliche Trennung, die vorher durch die schwache Transzendenz des zuvor herrschenden Gottesbildes nicht gegeben war. Die heilige Welt wurde zwar schon immer von der profanen Welt getrennt, diese existierten aber nie ohneinander. Durch das Erzeugen ritueller Wirklichkeiten war das »Heilige« für Menschen im Immanenten erreichbar. In der christlichen Entwicklung ruft der Tod des Christus als Gottmensch nun eine vollständige Trennung zwischen profan und heilig hervor, weil sein Tod endgültig aufhebt, was den Menschen an das Göttliche im Immanenten durch Rituale gebunden hatte. Die im Selbstopfer Jesu wiederhergestellte heilige

24 Bataille 1997, S. 70.

Intimität bezieht sich nach seiner Auferstehung nämlich nur noch auf ein Jenseits. Das Heilige im Irdischen kann somit nicht wiedererlangt werden: »An einem dem Jenseits überlassenen Heil festzuhalten und die Werke zu negieren, heißt vergessen, daß die Intimität nur für mich wiedergefunden werden kann – wenn beide Glieder *da* [Hervorhebung im Original] sind –, nicht die Intimität ohne mich. Was bedeutet die in sich wiederhergestellte Intimität, wenn sie mir entflieht?«²⁵ Bataille schlussfolgert also, dass die vollständige Trennung der Beziehung zwischen heilig und profan die vollständige Säkularisierung und Rationalisierung der Welt zur Folge hat. Die Jenseitsausrichtung ist demnach nur noch von einer moralisch-theoretischen Perspektive aus zu verstehen, weswegen die Leitidee der Selbstverschwendung des Religiösen nicht mehr gültig ist. Der von Bataille verfolgte Grundgedanke der Religion als einer transformierenden Verlusterfahrung soll aber gerade den Funktionssinn des Denkens selbst aushebeln. Letztlich ist dieser Nicht-Sinn der Religion auch im Neuen Testament zu finden. Bibelverse wie in Philipper 1,21 »Denn Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn« oder in Matthäus 16,25 »Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren [...]« weisen auf den genuin religiösen Charakter hin, den Bataille gegen ein rationales Verständnis starkmachen will: Warum ist der Verlust im Tod ein Gewinn? Warum erhält man, wenn man verliert? Es ist diese paradoxe Beziehung zwischen Gewinn und Verlust, die die religiösen Sinnsprüche auszeichnen. Doch die sich durchsetzende, politisch relevant werdende christliche Morallehre reduziert die neutestamentlich angelegte religiöse Souveränität der Selbstverschwendung auf Ordnungen und menschliche Belange. Mit der Zunahme religiös-philosophischer Denkmodelle wird Gott irgendwann auch der völligen Transzendenz preisgegeben:

»Es versteht sich von selbst, daß die Transzendenz ihrem vollen Gehalt nach nur dem Gott der Philosophen eigen ist. Der Gott Abrahams und Jakobs, das höchste Wesen der Primitiven oder der Gott des Polytheismus haben wohl eine Transzendenz im schwachen Sinne des Wortes, insofern als sie über die Menschen herrschen, aber diese Transzendenz schließt weder die Partizipation noch den Anthropomorphismus aus. Jedermann weiß, daß die Götter Griechenlands und sogar der Gott Israels menschlichen Stimmungen unterworfen waren und daß man sie mit ihren Leidenschaften darstellte [...].«²⁶

25 Bataille 1997, S. 74.

26 Bataille 1997, S. 134.

Den Hauptunterschied zwischen den indigenen und den monotheistischen Religionen definiert Bataille daher nicht durch die Kehrtwende vom Polytheismus zum Monotheismus, sondern vielmehr durch die Militarisierung von sakralen Kräften der Gewalt und der damit einhergehenden Transzendenzfähigkeit des sich rationalisierenden Subjekts. Daraus schlussfolgert er, dass gerade die Philosophie den Vorschub zu einem Gottesbild leistet, das schließlich Gott selbst zum Verschwinden bringt.

Es ist einschneidend, wie Bataille in diesem Denkmodell die Vorstellungen von Religion und Werten in ihren klassischen Zusammenhängen in Frage stellt: Seiner Denkart folgend kann man nämlich anzweifeln, ob die Idee der Gerechtigkeit wirklich einer religiös inspirierten Quelle entspringt und ob die Gerechtigkeit nicht vielmehr dem rationalen Habitus zuzuschreiben ist? Denn ist die Erfahrung von Ungerechtigkeit nicht ein Folgeproblem einer, sich mit Dingen identifizierenden, Gesellschaft, die sich Privilegien und Positionen über funktionale Verhältnisse erarbeitet? Wenn Bataille das religiöse Grundbedürfnis (unnütze Verausgabung) als das Gegenteil des funktionalen Denkens beschreibt, dann erhält die Gerechtigkeit im religiösen Sinn erst mal eine andere Konnotation: Sind Gesetze, die die moralischen Verhältnisse regeln, nur über die funktional-äußere Gewalt menschlicher Institutionen aufrechtzuerhalten? Ist es nicht so, dass erst uneigennützigte Werte wie Güte und Großzügigkeit eine Moral manifestieren, und nicht das kalkulierend-kontrollierende Geben und Nehmen? So in etwa hinterfragt auch die Hiobsgeschichte den Sinn von nützlich-gesetzlicher Gerechtigkeit als moralische Angelegenheit: Denn die Moral von der Geschichte Hiobs zeigt, dass Hiobs Erlösung sich gerade nicht in der Einhaltung der Gesetze wahrmacht. Hiobs Erkennen der Gesetzmäßigkeit als einer Nützlichkeitsordnung offenbart den vermeintlichen Trugschluss einer erhofften Erlösung durch nützliche Handlungen. In dieser Pointe wird die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens gezeigt, das unabhängig von nützlich-moralischen Werken gilt. Das Opferritual repräsentiert dementsprechend im Sinnbild der Hiobsgeschichte auch eine »Denaturierung«²⁷ von menschlichen Werten. Die durch die Praxis des Opfernens entstehenden unproduktiven Werte sind ihrer Gattung nach nicht natürliche, auch nicht menschliche, sondern gewissermaßen *göttliche* Werte, weil sie sich nicht nur gegen die Natur (das Tier), sondern auch gegen das Ding (das Rationale und Menschliche) stellen. Die innere Entfesselung, das Gewaltmoment im Opfer, stiftet also nicht nur Werte, sondern sie ist ein

27 Hollier 2012, S. 131–132.

integratives und gemeinschaftsstiftendes Moment, da die Entfesselung die subjektive Perspektive erweitert hin zu einer unpersönlichen Kollektivität. Dieser plötzliche Wandel wird möglich, weil das Kontinuitätserleben des Subjekts wieder frei ist und die durch starke Individualisierung eingegrenzte Dingperspektive überwunden wird. Doch wie kommt es zu einer Erweiterung der Gemeinschaft, wenn dieses Gewaltmoment des Opfers nicht genutzt wird? Offensichtlich sind menschliche Gemeinschaften auch in der Lage, ohne konkrete Opferrituale zu bestehen. Die Antwort Batailles lautet, dass das Entscheidende am Opfer, nämlich die Gewalt, in der Konstitution nicht ritualisierter Gemeinschaften nicht aufgehoben, sondern verschoben ist. Durch die Militarisierung von Gemeinschaften werden die Kräfte der inneren Gewalt nicht mehr dafür genutzt, eine Gemeinschaftserfahrung zu vertiefen und uneigennützige Werte zu stiften, sondern dafür, die Gemeinschaft äußerlich zu erweitern und zu kontrollieren. Es sind nicht mehr die Opferaltäre und die ausgewählten Opfertiere, die als Dinge zerstört werden, um Intimität wiederherzustellen. Mit dem Beginn der Militarisierung, die eine Zunahme an Rationalität bedeutet, wird die innere Gewalt auf eine noch größere Außenwelt projiziert, der Wunsch nach intimer Verzehrung von Dingen ausgeweitet auf Nachbarstämme und fremde Gemeinschaften. Die innere Gewalt ist in anderen Worten zu einer verkörperten äußeren Gewalt geworden, die nun erobert und kolonisiert. In diesem Abschnitt der Menschheitsgeschichte findet also auch die Anerkennung der Dinge statt, die um der nützlichen Eroberung willen nicht zerstört werden. Das Opfer der militärischen Ordnungen ist vielmehr das Subjekt selbst, das sich der äußeren Gewaltordnung des Militärs als Ding unter Dingen unterordnet.

Die Verzahnung zwischen Militarisierung, Verausgabung, Wertestiftung und nützlicher Produktion führt Bataille ausführlicher am Religionssystem des Islam aus. Der Islam als Gesellschaftsmodell stellt für ihn grundsätzlich die typisch militarisierte Religion dar, die nützliche Aneignung von Überschüssen mit balanciertem Abbau durch religiöse Praktiken verknüpft. Diese Kombination im Bild einer Waage, bei der Gewinn und Verlust abgewogen werden, ermöglichte seines Erachtens den militärischen und erobernden Erfolg des Islam. Bataille führt weiter aus, dass der Islam historisch in seinen Anfängen gerade durch Militarisierung eine »sofortige Ausrichtung auf ein scheinbar unbegrenztes Wachstum seiner Macht«²⁸ realisiert. Erfolgversprechend sind

28 Bataille 1976, S. 89 [Übersetzung].

die erobernden Feldzüge des Islam seiner Ansicht nach deshalb, weil eine kalkulierte Nutzung von Überschüssen der noch unstrukturierten Männlichkeit im beduinischen Raum stattfindet: »Er [der Moslem] unterwirft sich Gott und der Disziplin, die Gott durch seine Statthalter verlangt: der Islam ist die Disziplinierung der kapriziösen Männlichkeit, des arabischen Individualismus der polytheistischen Stämme.«²⁹ So richtet der Islam als Religionssystem den energetischen Überschuss des Vitalen (Heiligen) auf Wachstum aus, während die geografischen Beschränkungen dafür genutzt werden, die Anhäufung von Überschüssen durch militärische Eroberung zu beheben: »An die Stelle der Anarchie rivalisierender Völkerschaften trat eine militärische Ordnung, und die individuellen Kräfte, die nicht mehr sinnlos vergeudet wurden, traten in den Dienst der bewaffneten Gemeinschaft.«³⁰ Wenn auch in ritueller Hinsicht die islamische Religion sehr früh Praktiken wie das Fasten während des Ramadans, die Pilgerfahrt und das jährliche religiöse Opfer als religiöses Zentrum entwickelt, so spiegelt das islamische Leben vielmehr die Anforderungen einer transzendent gewordenen religiösen Gemeinschaft wider, die den zentral »dramatischen« Kern von Religionen nicht mehr enthält:

»Die nach innen gerichtete Gewalt, die ein religiöses Leben begründet und im Opfer gipfelt, spielte im frühen Islam nur eine sekundäre Rolle. [...] Jede Darstellung, jede angstvolle Kontemplation des religiösen Dramas ist ihm wesensfremd. Der Kreuzestod Christi oder der Selbstvernichtungsrausch Buddhas ruft bei ihm keinerlei Widerhall hervor.«³¹

Man kann diese militärische Phase der Religion, die Bataille in der islamischen Konstitutionsgeschichte beobachtet, auch noch sehr viel früher ansetzen und den Beginn der Militarisierung dort datieren, wo der monotheistische Glaube stark wird. Das Alte Testament enthält zahlreiche Zeugnisse darüber, wie der Ein-Gott-Glaube die religiösen Kräfte effektiv in Kriegsführungen umlenkt und das auserwählte Volk aufruft, die feindlichen Stämme in überwältigenden Gewaltakten zu überführen. Auch die späteren Kolonisierungszüge der christlichen Völker sind von dieser militärischen Ausrichtung geprägt. Die militärische Ordnung ist also zusammengefasst der rational kalkulierte Einsatz der Kräfte im Dienst eines beständigen Anwachsens der Macht. Wenn in

29 Bataille 1976, S. 84–85 [Übersetzung].

30 Bataille 1976, S. 90 [Übersetzung].

31 Ebd.

gegenwärtigen, öffentlichen und akademischen Diskussionen von der Universalisierung der Werte die Rede ist, bei der den Religionen eine sakralisierende und legitimierende Kraft zugesprochen wird, ist es aus Batailles Sicht gerade nicht die Religion, die zu einer Universalisierung von Werten führt, sondern die objektivierte Perspektive durch die Rationalität. Wie Bataille immer wieder betont, ist die religiöse Perspektive bestrebt, eine Rückkehr zu einer als wahr empfundenen, intimen Ordnung zu mobilisieren. Während der religiöse Antrieb also darauf ausgerichtet ist, eine Internalisierung von Werten durch Vertiefung zu autorisieren, ist ein Universalisierungsversuch der Anspruch, Werte zu externalisieren und auszuweiten.

Das Gewaltprinzip, das für Bataille ein Zeichen des religiösen Antriebs ist, erzeugt in seiner rationalen Erweiterung unvereinbare Widersprüche: »[...] Religionen verurteilen den Krieg, und die Völker, die sich zu ihnen bekennen, und bringen sich trotzdem gegenseitig um.«³² Die transzendente Gewalt von politischen und institutionell übergeordneten Apparaten erscheint auf den ersten Blick gänzlich anderer Art zu sein als die der immanent-religiösen Gewalt. Diese häufig als Ambivalenz empfundene Kluft, die zwischen innerlich-religiöser und äußerlich-objektiver Gewalt besteht, ist gerade der entscheidende Unterschied zwischen dem subjektiven Religionsbegriff von Bataille und den objektiven Formen der Religion.

1.3 Industriell-politisch

Während die Menschen mit dem Beginn der Industrialisierung atheistischer werden, ihren Glauben verlieren, die Hegemonien der christlichen Konfessionen abnehmen, entwickelt sich in diesem großen Sinnverlust ein Konträrprogramm auf politischer Ebene. Auf der Basis von gravierenden Verlust- und Krisenerfahrungen erstarkt die faschistische Herrschaftsgewalt. Wie ist das möglich, dass eine vermeintlich industrielle, arbeitsqualifizierte Gesellschaft, die im Alltag durch wirtschaftliche Beziehungen verknüpft und beschäftigt ist, sich trotz bestehender Arbeitsverhältnisse entfremdet? Wie hängen laut Bataille diese verschiedenen Dimensionen einer modernen Gesellschaft, die des Kapitalismus, der Politik, Industrialisierung und Religion zusammen? Bataille zeigt mit seinen Analysen zu Faschismus und Kapitalismus, warum Menschen im routinierten Alltag einer Arbeitsgesellschaft nur in der Illusion einer

32 Bataille 1976, S. 94 [Übersetzung].

Gemeinschaft leben und warum Arbeitsbeziehungen keinen sozialen Zusammenhalt stiften.

Bataille bezieht sich in seinen Religions- und Politikanalysen primär auf Max Webers Schriften. Weber erläutert in seinen Werken zu »Wirtschaft und Gesellschaft«, wie die Entstehung der calvinistischen Bewegung mit der Entwicklung von Kapitalismus zusammenhängt und wie diese mit dem Aufstieg von charismatischer Herrschaft in Verbindung gebracht werden kann. Wie Weber sieht Bataille einen eklatanten Zusammenhang zwischen der Bildung einer calvinistischen Religionsauffassung und der Kapitalisierung der Sozioökonomie. Das puritanische Gottesbild verbietet einen direkten Zugang zum Göttlichen, da Gott als Kategorie der absoluten Transzendenz vom irdischen Standpunkt aus nicht zu erreichen ist. Die praktischen, religiösen Handlungen des Menschen beziehen sich demnach nur noch auf die Lehren der christlichen Moral. Die körperlichen und materiellen Anstrengungen des puritanischen Subjekts werden nicht mehr zur religiösen Verschwendung, wie dies im katholischen Leben im Mittelalter noch gebräuchlich ist, hergegeben, sondern akkumuliert:

»Er [Puritanismus] bedeutet, daß die Handlungsressourcen des Subjekts, statt der unmittelbaren Befriedigung zugeführt zu werden, auf den unmittelbaren Verzicht zusteuern, um die Reichtümer zu akkumulieren, statt sie zu verausgaben. Der Puritaner muß von seinem Geld einen bestimmten Gebrauch machen, und dieser Gebrauch besteht nicht mehr darin, es einfach zu verbrauchen, wie es geschieht, wenn man es ausgibt, sondern darin, es zu akkumulieren, indem man es für die Anschaffung industrieller Ausrüstung verwendet.«³³

Bataille expliziert, welche Auswirkungen die Stilisierung Gottes als unerreichbare Transzendenz auf die konkreten Realitätsverhältnisse der Dinge und damit der Wirtschaft hat. Im protestantisch-christlichen Denken wird der »Transzendenz« Gottes also zunehmend ein höherer und »heiligerer« Wert zugeschrieben, sodass der intimen Immanenz in der subjektiven Lebenswirklichkeit alles, was als heilig gelten könnte, aberkannt wird. In diesem Progress entwickelt sich dann auch die Logik des Kapitalismus, bei der wie im Spirituell-Religiösen des christlich-puritanischen Denkens der Gegenstand (also die Transzendenz) auch eine Erhöhung erfährt. Die Transzendenz der Dinge (so

33 Bataille 1997, S. 141.

wie auch des Gottes) erlangt eine rapide Steigerung und Wertschätzung. Diese Situation ist für Bataille eben die Umkehrung der Ordnungen des Heiligen und Profanen:

»In der kapitalistischen Welt wird der Gegenstand selbst zum Wert. Sein Wert ist autonom, und seine Position eine unabhängige. Die Welt des Kapitalismus ist, und darin gleicht sie dem Christentum, eine Welt der Transzendenz des Gegenstands, während die Transzendenz in der ursprünglichen Position im umgekehrten Sinne statthatte: der Gegenstand war gerade deshalb transzendent, weil der Mensch sich ihm unterordnete.«³⁴

Der Puritaner negiert die Verschwendung im ökonomischen Sinne. Moralisch gesehen ist die Verschwendung von Ressourcen ein nicht hinnehmbarer Akt von Vergeudung heiliger Prinzipien des Transzendenten.³⁵ Gerade an diesem Punkt trifft sich die Einstellung des Islam mit der des Puritaners. Allerdings gibt es auch einen wesentlichen Unterschied: »Die *innere Gewalt des Puritaners*« verwandelt sich in eine »*äußere Gewalt [...] in dem Maße, wie alle Bestimmungen der puritanischen Moral darauf hinauslaufen, alle Ressourcen in die expansive, auf Erwerb ausgerichtete Aktion zu stecken, [...] in Gestalt wachsender Fabriken [...]*«. ³⁶ In der islamischen Geschichte spielt dagegen die Expansion durch die Armeen eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zum Puritanismus erweitert das islamische Reich also durch Imperialismus seine eigenen Grenzen, der Puritanismus durch Kapitalismus. Dennoch ist in beiden Religionsanschauungen der Hauptgedanke enthalten, dass die eigentlich religiöse Dimension der Verschwendung tabuisiert ist. So wird im Koran dem Gläubigen nahegelegt, nicht zu verschwenden wie zum Beispiel in der Sure 17, Vers 26 »[...] *vergeude nicht in Verschwendung*« oder in 7,31 »*Esst und trinkt, doch verschwendet nicht*«. Dass

34 Bataille 1997, S. 142.

35 »Nicht die Theorien der Doktoren definieren das ökonomische System der Gesellschaft, sondern der Bedarf, den sie, aus Gefallen, an Kathedralen und Abteien, an Priestern und müßigen Mönchen hat. Anders gesagt, die Möglichkeit gottgefälliger Werke (das Gefallen kann in der mittelalterlichen Gesellschaft nominell nicht das des Menschen sein) bestimmt allgemein die Art der Verzehrung der verfügbaren Ressourcen. Diese religiöse Bestimmung der Ökonomie ist nicht überraschend, sie macht sogar die Religion erst aus. Die Religion ist das Gefallen, das eine Gesellschaft am Gebrauch der überschüssigen Reichtümer findet: am Gebrauch, oder besser, an der Zerstörung, zumindest ihres Nutzwerts. [...] Entscheidend ist das Fehlen jeder Nützlichkeit, die Absichtslosigkeit dieser kollektiven Bestrebungen.« Bataille 1976, S. 115 [Übersetzung].

36 Bataille 1997, S. 143.

dieser Appell an die Gläubigen eben keinen religiösen Sinn enthält, sondern einen rationalisierten, deckt die Religionsthese Batailles auf. Das Religiöse unterbindet dem Wesen nach eigentlich ein schnelles Wachstum und die Beendigung der Verschwendung evoziert demnach auch eine »*ungemein rasche Entwicklung*«³⁷. Darin sieht Bataille die militärische Erfolgsgeschichte des Islam und die Etablierung einer produktiven Wirtschaft durch die protestantisch-puritanische Lebensweise begründet. Die Schattenseite dieser schnellen Evolution ist die verdrängte Rolle der religiösen Dimension, welche als interner Faktor von ihrer Funktion des Verschwendens immer mehr abtritt. Während die Funktion des Opfers es ist, die Anhäufung von Dingen durch großzügige Verschwendung für das Sozialwohl zu verhindern, kommt es in der Kapitalisierung zur Vermehrung von Dingen, Geld und Werten. Diese Generierung schafft programmatisch Distanzen zwischen den Subjekten und innerhalb der Gesellschaft. Die nicht vorhandene Reduzierung von Gegenständen fördert eine zersetzende Individualisation, weil sich mit diesem Prozess auch die Identifikation zu den Dingen verstärkt. Die individualisierte Perspektive ist für Bataille nicht gleichzusetzen mit der subjektivierten. In der subjektivierten Sicht begreift sich das Subjekt auf unfragliche Weise als Teil eines Ganzen, dem es sich zwar ausgesetzt, mit dem es sich aber auch verbunden fühlt. Das individualisierte Subjekt dagegen ist isoliert vom Ganzen, es ist vermeintlich autonom und interpretiert die Ausgesetztheit zum Ganzen und zur Gemeinschaft als große Gefahr und nicht als sinnstiftenden Lebenszusammenhang. Die funktional-nützliche Existenzweise bevorzugt es vor einem souveränen Leben, es lebt lieber bewusst-gegenständlich statt selbst-bewusst:

»Die Menge hat sich der Abstumpfung durch die Produktion ergeben und lebt die teils komische, teils aufbringende, mechanische Existenz der Dinge. Aber das bewusste Denken erreicht in derselben Bewegung den letzten Grad der Wachheit. Auf der einen Seite verfolgt es in der Verlängerung der technischen Aktivität eine Forschung, die zu einer immer klareren und genaueren Erkenntnis der Dinge führt. An sich beschränkt das Wissen das Bewusstsein auf Gegenstände, es führt nicht zum Selbstbewusstsein [...].«³⁸

37 Ebd.

38 Bataille 1976, S. 128 [Übersetzung].

Gerade in der Bildung eines kollektiven Dingbewusstseins, das Batailles Ansicht nach die Folge der zersetzenden Individualisation ist, etabliert sich das Zentrum einer politischen Souveränität, die die Macht des Dinges kollektiv auf einen Führer projiziert. Die Kräfte der Individuen zerstreuen sich und geraten deswegen energetisch gesehen in eine Verdichtung von Macht. Sie singularisieren sich in einen symbolischen Machtkörper. Bataille exemplifiziert diese sich individualisierende Kräfteverdichtung an Mussolinis Diktatur:

»Mussolini selbst erkennt, in einer Art Hegelscher Vergöttlichung des Staates und in absichtlich dunklen Ausdrücken, ein besonderes Prinzip der Souveränität an, das er zugleich als Volk, Nation und Überperson bezeichnet, das aber mit der faschistischen Formation selbst und mit seinem Führer identifiziert werden muß; das Volk, »zumindest die Idee des Volkes, [...] die sich im Volk als Wille einer kleinen Anzahl oder sogar eines Einzigen inkarniert[...]«, ist [...] eine Menschengruppe, [...] die durch eine Idee zusammengehalten wird, die gleichermaßen Wille zur Existenz und zur Macht ist: d.h. Selbstbewusstsein, Persönlichkeit.«³⁹

Mussolinis Erfolg ist also die Folge eines kollektivierten Dingbewusstseins, das die anonymen und zerstreuten Kräfte der Einzelnen in personifizierter Form in sich vereint. Diese Tendenzen werden im Zuge der Bewusstseinssteigerung stärker, weil Verdinglichungsprozesse die Trennungen zwischen Individuen durch Funktionsvorstellungen vergrößern. Am Beispiel von Mussolini versucht Bataille die Konstitutionsprinzipien des Dingbewusstseins vs. Selbstbewusstseins zu veranschaulichen. Das Dingbewusstsein begründet sich auf den differenzierenden Prozessen eines produktiven, ökonomischen Wertsystems. Die Bestimmungen des Subjekts werden dabei über Gegenstände etabliert. Das Selbstbewusstsein dagegen konstituiert sich auf den Prinzipien der Souveränität, die die menschliche Existenz selbst zum Zweck hat. Das Dingbewusstsein kann nur überwunden werden, wenn das souveräne Selbstbewusstsein gesteigert wird. Es geht also darum, dass das in sich selbst gebündelte Selbstbewusstsein sich nicht mehr stellvertretend singularisieren und repräsentieren lässt, weil es seine Kräfte nicht mehr auf Dinge projiziert. Das Dingbewusstsein aber zwingt zu einer Abgabe der Kräfte und führt zwangsläufig zu einer äußeren Manifestation von Macht.

39 Bataille 1978, S. 36.

1.4 Mystisch-souverän

Bataille untersucht in der Kulturgeschichte nicht nur die objektivierten Formen von Religionen, sondern auch die innerlich bleibenden religiös-mystischen Ausprägungen von Religionen. Besonderes Gewicht legt er dabei auf die Bedeutung der christlichen und buddhistischen Mystik. Diese mystischen Innerlichkeitsströmungen bezeichnet er als »*unmittelbare Verwirklichung [und] Vollendung der Möglichkeiten der Religion [...]*«⁴⁰. Die Mystik im Gegensatz zur etablierten Religion zeichnet sich seines Erachtens hauptsächlich dadurch aus, dass es intuitiv die Transzendenzvorstellung der klassischen Religion ablehnt. Der Mystiker des Christentums beispielsweise, erläutert er, sucht zwar die Vereinigung mit einem transzendenten Gott, vernichtet in seiner Suche diese Transzendenz aber in der mystischen Erfahrung der Immanenz. So ist für ihn auch der Buddhismus eine Religion der »*Rückkehr zur Immanenz*«⁴¹. Diese Bewegung wird seines Erachtens deswegen möglich, weil der Buddhist von einem moralisch-transzendenten Standpunkt ausgehend die Schwelle zur Immanenz überschreitet, indem er alles Weltliche und Dinghafte negiert, einschließlich sich selbst als Individualität:

»Ich lege Wert auf die Feststellung, daß das Subjekt im Buddhismus insofern negiert wird, als es eine partikulare oder individuelle Gewalt ist. Nicht negiert wird es dagegen insofern, als es ein unterschiedsloses Subjekt ist, da das eigentliche Ziel der buddhistischen Kontemplation ja die Beseitigung dieses unterschiedslosen Subjekts ist, die Reduktion des Subjekts, dessen Personalität der Fülle der inneren Gewalt entgegengesetzt ist.«⁴²

In dieser Selbstbewegung hin zur Selbstnegierung als Person wird jede mystische Bewegung »*im Sinne einer Art besonderer Erfahrung*« als »*Übergang vom Subjekt zum Nicht-Subjekt*« verstanden.⁴³ Der Tod als Erfahrungsdimension des Subjekts erfüllt sich Batailles Ansicht nach gerade in der mystischen Ausrichtung von Religionen, weil diese nicht versuchen, die kontingent-heterogenen Elemente des Lebens wie Tod und Verlust durch eine rationale Aneignung, sondern durch intuitive Selbsterfahrung in der Form von Selbstverlust zu erfassen. Die Methoden der Meditation und Selbstversenkung zum Beispiel

40 Bataille 1997, S. 140.

41 Bataille 1997, S. 138.

42 Bataille 1997, S. 137.

43 Ebd.

bringen die innere Gewalt der Religionen in den Erfahrungen von Selbstverlust zum Ausdruck. Ebenso sehr wie die buddhistische Lehre sich strikt gegen die aktive Veräußerlichung der inneren Gewalt wendet, indem sie die religiösen Kräfte als Negation gegen jede Form von gegenständlicher Individualisierung einsetzt, will auch die christliche Passionsmystik mit dem immanenten Weg gegen die Dogmatisierung und Objektivierung von religiösen Kräften vorgehen. Die Religionsgeschichte des Christentums zeigt, wie Bataille es betont, diese Spannung zwischen Dogmatik und Mystik:

»Zwischen der mystischen Erfahrung und dem Christentum besteht ein grundlegender Gegensatz: Wesentlich für das Christentum der Kirche ist es nämlich, daß die Transzendenz als ein Grundgesetz aufrechterhalten wird, das über die Menschen gesetzt ist und sie begrenzt, ein Grundgesetz, das durch die heilige Gewalt aufrechterhalten wird und die ganze Menschenwelt unter dem Druck dieser heiligen Gewalt in die Grenzen der Moral bannt. Für die Mystiker aber kann diese Konstruktion, die auf die Gemeinschaft der Kirche, folglich auf ein Sein hinausläuft, keine letzte Grenze sein. Der Mystiker negiert für sich selbst die Position der Kirche insofern, als die Position des Seins und der Kirche eine solche des Subjekts ist, die für andere den Wert eines Objekts haben soll.«⁴⁴

Die Kehrseite der mystischen Religionsbewegungen ist nach seiner Interpretation die Tatsache, dass der Mystiker sich von der profanen Welt ganz abwendet und sich mit den Dingen und Angelegenheiten außerhalb seiner eigenen heiligen Immanenz nicht mehr beschäftigt.⁴⁵ Die Bewusstwerdung der inneren Kräfte der Religion in den Formen der mystischen Strömungen hat in ungewollter Weise zur Folge, dass die symbolisch-religiöse Ablehnung von Dingen in eine aktive Ablehnung von materiellen Gegenständen führt. Daher stellt für Bataille die asketische Haltung des christlichen Mystikers bereits die Vorstufe zum Kapitalismus, weil sich aus den mystisch-christlichen Voraussetzungen das puritanische Weltbild entwickelt. Der Kapitalismus kann auf dem Boden einer puritanischen Einstellung besonders erfolgreich keimen, weil die Konsumtion von Dingen eingeschränkt wird. Die inneren Restriktionen des Mystischen, die eigentlich als selbstverleugnende Kräfte das Subjekt transformieren sollen, werden im christlichen Europa aber zu wirtschaftlichen Grund-

44 Bataille 1997, S. 139.

45 »Das Versäumnis der buddhistischen wie der christlichen Welt lag in der Tatsache, daß beide die profane Welt unbehelligt ließen.« (Bataille 1997, S. 144).

sätzen verarbeitet. So verliert interessanterweise mit dieser Entwicklung die mystische Selbstverleugnung den religiösen Aspekt der Verschwendung. Doch bei der mystischen Vollendung der Religion geht es nach Bataille eigentlich um die Bewahrung des »zwiefältigen«⁴⁶ Moments: Auf der einen Seite erstrebt der Mystiker eine »Partizipation [...] von Subjekt und Universum«⁴⁷, auf der anderen Seite aber ist das Streben nach dieser Vereinigung selbst ein transzendentes Ziel, das letztlich die Verwirklichung nur durch Zerstörung des Ziels erlangt. Der Puritaner verhält sich nun den Dingen gegenüber ebenfalls zwiefältig: Auf der einen Seite erkennt er, dass Dinge nicht seinen Wert bestimmen, auf der anderen Seite aber konsumiert er auch nicht mehr, weil er seinen eigenen Wert ja nicht über die Konsumtion von Dingen beziehen will. (Im Puritanismus entwickelt sich entsprechend auch ein rationalisiertes, religiöses »Verschwendungstabu«.) Der Puritanismus übernimmt also den Asketismus des Mystikers in wirtschaftlichen Belangen und sammelt, mehr oder weniger unbewusst, Güter an. Dahingehend fehlt der Religion des Puritanismus die religiöse Souveränität, weil eine souveräne Existenz nicht nur den rationalen Sinnüberschuss abbauen will, sondern auch den materiellen. So mündet die mystische Einflussnahme des Christlichen in der Ankurbelung eines produktiven Wirtschaftssystems durch unaufhaltsames Wachstum von Gütern, das bis heute anhält. Bataille glaubt also, dass das veränderte Bewusstsein des heutigen Menschen nicht nur einfach bei einer mystisch-geistigen Selbstkontemplation stehen bleiben darf. Das gegenwärtig-religiöse Bewusstsein soll letztlich einsehen, dass »die von jeder Nützlichkeit befreite Konsumtion des produzierten Gegenstands als Endzweck zu setzen, [ist], weil der Endzweck des Menschen der ist, zu zerstören, was er hergestellt hat«⁴⁸. Ebenso wie der Mystiker in seiner geistigen Kontemplation erkennt, dass die menschliche Existenz nicht auf die Dinge zu reduzieren ist, die er selbst konstruiert, so sind in der praktischen Lebensrealität die hergestellten Dinge zu reduzieren, die die menschliche Existenz vereinnahmen und bestimmen. Die einzige Vorherbestimmung, die die menschliche Existenz eingrenzt, ist der Tod und die Zerstörung, weswegen der Lebensvollzug in der Produktivität eine gewisse Freiheit aufrechterhalten sollte. Die Freiheit der Produktivität kann im Sinne Batailles aber nur dann verwirklicht werden, wenn das produktive Handeln das bleibt, was es seinem Wesen nach ist:

46 Bataille 1997, S. 140.

47 Bataille 1997, S. 138.

48 Bataille 1997, S. 145.

eine der menschlichen Existenz untergeordnete Daseinsebene, die das Subjekt nicht wesensmäßig bestimmt. Die produktive Welt ist am Ende genauso der Zerstörung preisgegeben wie die menschliche Existenz selbst, weswegen der souverän-mystische Mensch seine Existenz erst dann wirklich meistert, wenn er demgemäß handelt: »Die profane Welt muß als solche zerstört werden, das heißt, alles, was in der kapitalistischen Welt als ein Ding gegeben ist, das den Menschen transzendiert und ihn beherrscht, muß auf den Zustand eines immanenten Dinges reduziert werden, indem es der Konsumtion durch den Menschen untergeordnet wird.«⁴⁹ Die Bedeutung eines Dinges unterteilt Bataille in transzendent und immanent. Diese Bataille'sche Differenz kann am Beispiel des »Geldes« wie folgt aussehen: Geld als Tauschmittel ist ein neutral-immanentes Ding und gewinnt einen über den Bedarf hinausreichenden, daher nicht nützlichen Wert, wenn es angehäuft wird. Den Luxuscharakter erhält das Mehr-Geld (Reichtum) in der heutigen Gesellschaft über eine Reinvestition, die nützlich eingesetzt mehr Reichtum und Profit generieren soll. Im Modell des *Potlatschs* dagegen ist Luxus nur als unnütze Verausgabung verständlich. Die Schenkultur erhält den eigentlichen Sinn von Luxus, weil in der Tat nur in der schenkenden »Vernichtung« von Gütern einfach frei und souverän gegeben werden kann. Das heißt, wo es keine Verschwendung von materiellem Mehrwert gibt, da gibt es auch kein Erleben von göttlichen Werten wie Prosperität, Großzügigkeit, Freiheit.

Bataille versucht mitunter auch darzustellen, warum gerade die Kapitalisierung von Gütern und Geld, und damit auch die Eindämmung des religiös Verschwenderischen, weitaus größere Schäden anrichtet als die Zerstörung von Gütern in anarchisch-strukturierten Gemeinschaften. Nicht die Moral, sondern das Spiel um die materiellen Beziehungen verraten die soziale Verfassung einer Gesellschaft: »Ein soziales Verhalten lässt sich niemals aus einer moralischen Vorschrift herleiten: in ihm manifestiert sich vielmehr die Struktur einer Gesellschaft, das materielle Kräftespiel, das sie beherrscht.«⁵⁰ Dass das moralische Bewusstsein einer modernen Gesellschaft sich nicht an den Idealen, die sie vertritt, messen lässt, sondern daran, welchen Wert sie materiellen Gütern zuschreibt, ist zumindest eine der signifikanten Erkenntnisse, die Bataille in seinen Werken zur Religion vorträgt. Darüber hinaus ist es auch die Beschreibung eines entwickelten »religiösen Bewusstseins«, das er in einer modernisierten und ökonomischen Mystikauffassung darstellt. Die klassische Mystik beinhaltet die Erfahrung des Individuums, sich den Dingen der

49 Ebd.

50 Bataille 1976, S. 103f. [Übersetzung].

Welt zu entziehen und sich in passiven Innerlichkeitsprozessen aufzulösen. In Batailles Mystikbegriff wird dieser Blick erweitert auf die Ökonomie des Kollektivs. Das modern-mystische Subjekt soll nicht mehr nur passiv die Welt mit all ihren Dingen negieren⁵¹, sondern sie aktiv in der Art der Konsumtion negieren. Das mystische Konsumieren im ökonomischen Sinne steht jetzt im Vordergrund, nicht mehr das passive Negieren der Welt. Wenn das mystische Bewusstsein sich selbstverleugnend der Welt enthält, soll es dies in der Art tun, der unbegrenzt anwachsenden Produktion auch eine wachsende Konsumtion darzubieten:

»Es besteht also gewiß ein Interesse daran, daß das Bewußtsein sich mehr und mehr über diese Notwendigkeiten, die ich dargestellt habe, klarwird, damit aus der Welt der unbegrenzt anwachsenden Produktion eine Welt der unbegrenzt anwachsenden Konsumtion wird. Diese wenigen Grundgedanken müssen auf der Ebene der politischen Ökonomie Bestimmtheit annehmen. Dies bedeutet nicht im geringsten, daß man auf das Wachstum der Ökonomie verzichtet, es bedeutet, daß man dem Wachstum der Konsumtion den Vorrang läßt. Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist die Welt nicht lebensfähig, wenn es ihr nicht gelingt, das wiederzufinden, was die Primitiven besaßen, die Möglichkeit der Gabe.«⁵²

2. Die Ritual- und Religionstheorie Batailles

Die Frage nach der spezifischen Bedeutung des Rituals ist nicht weniger kompliziert als die Frage nach der Religion. Diese Schwierigkeit äußert sich bereits im alltäglichen Gebrauch des Begriffs: Üblicherweise wird von Ritualen dann geredet, wenn es um feste Abläufe geht, die sich wiederholen. So gesehen zählen der Kaffee am Morgen oder der wöchentliche Ausflug mit Freunden und Familie oder gar die Organisation eines Tages als rituelle Abläufe. In dieser modernen Verwendung aber zeigt sich, dass die Routine den Begriff des

51 Das Mystische ist für Bataille immer eine Negation. Die große Gemeinsamkeit zwischen der buddhistischen und christlichen Auffassung sieht er gerade in der rigorosen Weltablehnung. »Jedoch gibt es einen bestimmten Punkt, wo sich der Buddhismus auf derselben Bahn wie das Christentum bewegt, insofern nämlich, als er die Welt mindestens ebenso sehr wie das Christentum verdammt, wenn nicht sogar mehr.« (Bataille 1997, S. 137).

52 Bataille 1997, S. 150.

Rituals abgelöst hat. In einer weiteren, vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Bedeutung erzeugt der Ritualbegriff mehr oder weniger polarisierende Ansichten: Für die einen ist das Ritual wichtig, weil es ein essenzielles Element einer bestimmten Tradition oder Konvention zum Ausdruck bringt. Für die anderen wiederum sind Rituale Relikte aus der Vergangenheit, die sich anachronistisch und hartnäckig bis in die Gegenwart halten. Ritualkonzeptionen werden in soziologischen und ethnologischen Disziplinen deswegen nicht so sehr in der Gegenwart, sondern vielmehr in ihren jeweiligen Entstehungskontexten untersucht und es wird konkret erforscht, ob das Ritual in seiner Bedeutung heute noch Gültigkeit hat. Als Vater aller Ritualtheorien gilt, ohne an Aktualität eingebüßt zu haben, Émile Durkheim mit seiner Religionstheorie. Rituale und die Aufteilung der menschlichen Erfahrungsbereiche in heilig und profan sind seines Erachtens das Zentrum religiösen Lebens. Während Durkheim Rituale in religiösen Zusammenhängen erörtert, ist die Soziologie heute daran interessiert, nach »säkularen« Ritualen zu suchen. Gibt es überhaupt noch Rituale im religiösen Sinne, die für die Moderne noch ein Gewicht haben? Auch Bataille fragt, inwiefern sich die Wirkungsweise des Rituals in der Moderne transformiert hat. Dabei kommt er zum Schluss, dass der stark gemeinschaftsorientierte Rahmen des Rituals langsam verschwindet, dies aber nicht bedeutet, dass sich das Individuum in der Moderne nicht ritualisiert. Wie zu Beginn schon erwähnt, hat sich die Ritualisierung erst mal durch eine Routinierung ersetzen lassen. Im Versuch, das Heilige im modernen Kontext zu verstehen, entwirft der amerikanische Soziologe Erving Goffman in seinem Werk »Interaktionsrituale«⁵³ (1967) ein modernes Ritualkonzept, das sich dem individuellen Verhalten des Subjekts zuwendet:

»Viele Götter sind abgeschafft worden, aber der Mensch selbst bleibt hartnäckig als eine wichtige Gottheit bestehen. Er schreitet mit Würde einher und ist Empfänger vieler kleiner Opfer. Er achtet eifersüchtig auf die Anbetung, die ihm gebührt; wird er aber im richtigen Glauben angesprochen, dann ist er bereit, denen zu vergeben, die ihn beleidigt haben.«⁵⁴

Der Umgang miteinander, erläutert Goffman, wird durch rituell vermittelte Verhaltenserwartungen geregelt, die der Funktion eines Rituals gleich-

53 Erving Goffman: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Suhrkamp, 1994.

54 Zitiert nach Horst Reiger (Reiger 2000, S. 105ff. und S. 104f.).

kommen. Rituelle Handlungen haben in direkter Interaktion »*expressiven und reflexiven*« Charakter und sind bestimmt durch die Komponenten der »*Ehrerbietung*« und des »*Benehmens*«. »*Benehmen*« meint, dass beim Vollzug »*ritueller Handlungen*« dem »*Gegenüber*« Respekt, Achtung und Würde ausgedrückt wird.⁵⁵ Moderne Ritualisierungen sind also stark individualisiert und sie regulieren vielmehr das Verhalten der Einzelnen zueinander statt zu einer Gemeinschaft. Es nimmt die stark organisch gemeinschaftsorientierte Verhaltensregelung ab. Im Gegenzug aber werden soziale Werte als Verinnerlichungsprozesse in das Bewusstsein tiefer verankert. Die moderne Beeinflussungsform durch soziale Instanzen entwickelt eine unsichtbare Ebene, weil nicht mehr so sehr die kulturellen Symbole für die Vermittlung von Verhaltensregeln eine Rolle spielen, sondern vielmehr die bildungsorientierten Ansätze auf einer psychologisch-individuellen Ebene. Zusammenfassend lässt sich die Funktion des Rituals auf einige wichtige Effekte hin definieren, die für das soziale Leben als Konstitutionsprinzipien von Belang sind:

1. Die Praktizierung von Ritualen befähigt, bestimmte Muster und Typen des sozialen Verhaltens im Einzelnen als auch im Allgemeinen stark zu manifestieren, sodass rituelles Handeln eine Musterstabilisierung im sozialen Verhalten schafft. Die Generierung von musterorientiertem Verhalten ist der entscheidende Unterschied zu Effekten von nicht rituellen Handlungen.
2. Rituelle Handlungsmuster schreiben sich durch ihre Wiederholungen in die psychischen und physischen Körper der einzelnen Subjekte ein, sodass daraus eine kulturelle Grundlage entsteht, auf der diese als Verhaltenscodex festgelegt sind.
3. Daraus ergeben sich normative Ansprüche bzw. Erwartungen an das soziale Verhalten der Subjekte in deren jeweiligem Kulturhorizont.
4. Durch die Mustervertiefung und -festigung begrenzt rituelles Verhalten alternative Handlungsmöglichkeiten.
5. Durch die Begrenzung an Verhaltensalternativen fordern ritualisierte Handlungen ein Selbstopfer im Spektrum der eigenen Handlungsimpulse ein. Im Kontext der Moderne scheinen die Grenzen des ritualisierten Verhaltens aufgelockert. Durch die Pluralisierung von modernen Gesellschaften werden in diesem Prozess auch andere Handlungsmöglichkeiten toleriert. Die augenscheinlich ungezwungenere Handlungsperspektive verschiebt den sakralen Konstitutionscharakter von der äußeren, sichtbaren Ebene in die innere, nicht sichtbare Ebene des Subjekts (in das Bewusstsein). Die Darstellung der funktionellen Aufgaben des Rituals soll aber mit Bataille nicht darlegen, dass Rituale hauptsächlich die

55 Vgl. Reiger 2000, S. 105f.

Etablierung von Regeln gewährleisten, die den sozialen Umgang des Alltags strukturieren. Im Ritual findet eine Überbietung des Normativen statt und es steht die außeralltägliche, ungewöhnliche Erfahrung im Vordergrund, welche in das soziale Verhalten integriert wird. Obwohl das Subjekt ständig durch soziale Instanzen geprägt wird, indem es von klein auf die Erfahrung macht, Teil einer größeren Ordnung zu sein, spricht Bataille dem Sozialisierungsaspekt des Rituals keine Funktionalisierung des Subjekts zu. Daher ist das Ritual auch nicht als eine etwaige Erziehungsanstalt zu verstehen, die das Individuum maßregelt. Vielmehr erfährt das Subjekt im Ritual seine eigene, heterogene Seite, die das Kollektiv selbst ist. In der Praktizierung von Ritualen wird das Eintauchen in die Kollektivität zur Grundlage des eigenen Existenzerlebens. Es eröffnet dem Subjekt einen Horizont an Erfahrung, der dem Afunktionalen und Arationalen zugeordnet ist. (Aus diesem Grund ist in Batailles Überlegungen zur religiös-rituellen Erfahrung das Gewissen als selbststeuernde Erfahrung präsent, die er nicht moralisch versteht.) Mit der Erfahrung der Kollektivität hängt daher auch die Erfahrung des Todes zusammen. Das funktionale und personale Selbst des Subjekts hebt sich in Ritualen und kollektiven Erregungserfahrungen auf, sodass Bataille diesen Prozess als einen Tod des Subjekts interpretiert. Diese kollektiven Erlebnisse etablieren sich aber bereits mit dem Beginn des Säuglingsalters im Individuum als präkognitive, unbewusste Erfahrungsgründe. In Ritualen werden diese Grundlagen hervorgeholt und reflektiert, indem der Tod immer wieder inszeniert wird, um die Gemeinschaft bzw. das Gewissen im Subjekt zu vertiefen. Diese Vertiefung des sozialen Sinns verleiht dem Subjekt dann auch seine Autorität, die nicht auf eine politische oder gesellschaftliche Position gründet, sondern allein auf der Erfahrung dieser unpersönlichen Kollektivität im Subjekt selbst. Die Autorisierung von kollektiver Erfahrung ist daher nicht beliebig, relativ oder zweckmäßig, sondern universal, da jedes Subjekt die Erfahrung der Sozialität als Grund seiner eigenen Existenz bereits vorfindet. Batailles Ritualbegriff beinhaltet die Grundidee, dass Rituale von Verlust-erlebnissen geprägt sind. Im Ritualgeschehen des Kollektivs vereinen sich existenziell bedeutsame Erfahrungen von Selbstverlust und Selbstvertiefung. Die heterogenen Elemente des Lebens werden in rituellen Feierlichkeiten gemeinsam gestaltet. So kreisen zeremonielle Abläufe um die heterogenen Phänomene wie Begräbnisse, Geburten oder Heiraten. Diese Erlebnisschwellen zwischen Homogenisierung und Heterogenität werden in den klassischen ethnologischen Theorien auch als Liminalität beschrieben. Rituale Praktiken sind daher anscheinend in der Lage, über kollektiv erlebte Schwellenzustän-

de den Verlust von einer bestimmten Lebensstruktur für die Festigung und Neuerung von bestehenden Kommunen und Gesellschaften zu kompensieren.⁵⁶ Goffmans These von der Individualisierung des Heiligen kann in diesem Ritualmodell nicht ganz aufgehen. Vielmehr geht es in seiner Darstellung um die Beschreibung eines sozialisierten, strategischen Handelns, das zwischen Individuen als Kommunikationsstil zur Vermeidung von Konflikten etabliert wurde. Im Ritual aber geht es gerade um die Konfrontation mit Konflikten und zwiespältigen Empfindungen, die von heterogenen Phänomenen hervorgerufen werden. Die religiöse Erfahrung in der rituellen Praxis soll nach Bataille das Subjekt gerade aus der konfliktiven Kraft des Heiligen heraus transformieren und die Grenzen des rein Funktionalen überschreiten. In der Moderne findet eine andere Form der Verinnerlichung des Heiligen statt, die nicht bedeutet, dass moderne Gesellschaften das Heilige im Sinne Goffmans mechanisieren und funktionalisieren. Wie sein Kollege Roger Caillois geht Bataille davon aus, dass das »Heilige« in der Moderne »verinnerlicht« wird und die »Bedeutung des Mystischen« zunimmt.⁵⁷ Davon wird auch der areligiöse Mensch nicht verschont, denn »die gleiche Selbstverleugnung, den gleichen bedingungslosen Einsatz der Person, [...] den nämlichen Opfergeist [...]«⁵⁸ fordert auch das säkulare Leben ein, wenn es zum Beispiel darum geht, sich beruflich zu verwirklichen und sich für die Arbeit aufzugeben oder patriotisch dem Land oder der eigenen Kultur zu dienen. Die säkulare Gesellschaft unterscheidet sich laut Caillois und Bataille demnach nicht durch eine Abnahme der Sakralität, sondern durch eine Kanalisierung des Sakralen auf außerreligiöse Objekte. Das heißt, dass die Macht des Sakralen nicht mehr von dem Kultus des Kollektivs abhängig ist. Vielmehr gründet die religiöse Erfahrung in der Moderne auf die Bereitschaft des Individuums zur totalen Selbsthingabe. Für Bataille ist die Auffassung von Religion und Ritual als bloße Abbildung sozialer Strukturen nicht nur reduktionistisch, sondern sogar verfehlt. Die Tiefenstruktur des Rituals gründet ja gerade nicht den sozialen Zusammenhalt und dient auch nicht als sozialer Klebstoff. Im Ritual werden soziale Verbindlichkeiten und Regeln bewusst aufgehoben. Die Entfesselung sozialer Grenzen ist das Ziel, nicht die Einhaltung. Erst die Offenbarung der inneren

56 Prominenter Vertreter der Liminalitätstheorie ist der Anthropologe Victor Turner, dessen Hauptwerk »Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur« (1969) heute als Klassiker der Ritualforschung gilt.

57 Caillois 1988, S. 174.

58 Ebd.

Gewalt in der Gestalt der Überschreitung sozial definierter Grenzen stiftet im Ritual auf dramatische Weise die Bindungskraft innerhalb der Gemeinschaft. Insofern erlaubt die Transgression von der profan-sozialen Sphäre zur sakral-intimen eine bedeutende Selbsterfahrung von Verlust sozialer Vorstellungen. Für Bataille eröffnet sich gerade in diesem Moment eine kritische Kontingenz, die noch stärker verbindet als geteilte Normen und Regeln. In der rituellen Wirklichkeit sind es nicht mehr die sozial geregelten, nützlichen Handlungen, die dem Subjekt eine gemeinschaftliche Teilhabe garantieren. Im Ritual ist das Band des profan-konstruierten sozialen Zusammenhalts zerrissen. Nun findet eine Bindung an eine erste Ursache bzw. an eine Urmacht und somit auch an das Intimste und Ursprüngliche überhaupt statt. Wie Caillois und Bataille deutlich machen, ist der Mythos auch im Ursprünglichen beheimatet. In beachtlicher Weise macht vor allem Caillois in seiner Festtheorie verständlich, wie nicht nur das Fest mit dem Mythischen, sondern auch das Mythische mit dem Ursprungsdenken verbunden ist. Insofern stehen Rituale im Zusammenhang mit mythischen Anfangserzählungen, die von Ordnungen aus einer vormenschlichen, göttlichen Urzeit berichten. Es ist diese »Intimität« des Ursprünglichen, die bei rituellen Festen eine gemeinschaftsstiftende Tragweite hat. Während Caillois behauptet, dass das Mythisch-Rituelle in der Moderne abnimmt und das Mystische zunimmt, muss man diesen Zusammenhang aus Batailles Perspektive anders interpretieren. Aus Batailles Perspektive geht es nicht um die Frage, ob das Ritual heute überhaupt noch eine Bedeutung hat, sondern es geht primär um die Frage, wohin die ritualtragende, mythische Kohäsion verlagert ist. Das Ritual verschwindet nicht, sondern es rückt ab von den äußeren Formen der Inszenierung, denn die stark veränderten Bedingungen der Moderne und der Bewusstseinswandel der Menschen erlauben keine ernstzunehmende Rückkehr zu solch archaischen Praktiken. Es erhält sich aber das Mystische des Mythischen und Rituellen. Es verdichtet sich im Bewusstsein des Individuums und löst sich von der kollektiven Performanz ab. Diese Verdichtung gestaltet sich aufgrund der Erhöhung von Rationalisierungen und der damit verbundenen Zunahme an Bewusstsein. Das Mystische ist der historische Bewusstwerdungsprozess des Mythischen selbst und für Bataille damit sogar die Verwirklichung des Religiösen. Im populären Verständnis ist die Mystik ein Phänomen, *»das offensichtlich in allen Religionen und Kulturen vorkommt, in seinen Äußerungsformen zwar verschieden, aber im Kern überall gleich: aus Erfahrung wissen, daß alles irgendwie zusammenhängt,*

*daß alles im Ursprung eins ist*⁵⁹. Daneben ist die Mystik ein Sammelbegriff für »Erfahrungen, in welchen Grenzen aufgelöst« und »Dualitäten aufgehoben werden«, um das »Unendliche im Endlichen« zu erleben.⁶⁰ Batailles markanter Satz, dass Religion die Suche nach der verlorenen Intimität ist, knüpft an die Idee dieses mystischen Urgefühls an. Das Opferritual ist in diesem Sinne mystisch getragen, da es der Versuch der Wiederherstellung einer intimen Ordnung ist, in der ein ursprüngliches Erleben wieder möglich wird, weil rationalisierende und funktionalisierende Selbstbegrenzungen aufgehoben sind. Während also im performativen Ritualakt eine Umkehrung der profanen zur heilig-intimen Ordnung bewirkt wird, wird in der mystischen Erfahrung die Umkehrung der Ordnung im Bewusstsein des Individuums bewirkt. Es geht in der neueren, religiösen Erfahrung also um die verinnerlichte Umkehrung der Ordnung. Betrachtet man die mystische Erfahrung in ihrer eigentlichen Ausgangssituation, so sagt sie erst einmal nur wenig über jenseitig-transzendente Räume aus, dafür aber umso mehr über die veränderte Qualität der Wahrnehmung selbst.⁶¹ Das Spezifische der mystischen Erfahrung ist ja der veränderte Blick auf die Welt und das Profane. Die profane Welt erscheint plötzlich in einem anderen Licht. Die Umkehrung der Wahrnehmung von einer profanen zur bedeutsamen und heiligen Welt enthält im Kern die mystische Wende. Batailles Mystik lässt sich daher nicht in eine konfessionsgebundene oder traditionelle Richtung einordnen. Mystik ist für ihn die »universelle Summe [...] des religiösen Empfindens aller Zeiten«⁶² und die souveräne Mystik ist die »Klarheit des Selbstbewusstseins«⁶³. Die Bedeutung des Mystischen für die Gegenwart liegt darin, dass sich das religiöse Bewusstsein über seine eigene Bewusstseinsart Klarheit verschafft und so weiß, dass es anders ist als das profan-funktionale Bewusstsein. Außerdem weiß das mystisch-religiöse Selbstbewusstsein, dass

59 Bruno Borchert zitiert nach Annette Wilke (Wilke 1999, S. 510).

60 Wilke 1999, S. 509.

61 Möchte man allgemein die Spezifik mystischer Erfahrung auf einen Nenner bringen, so ist zu berücksichtigen, dass eine mystische Erfahrung eine menschliche Erfahrung ist und somit der erfahrbaren Lebenswirklichkeit angehört.

62 Bataille 1997, S. 90.

63 »In diesem Zusammenhang muß ich noch erwähnen: der Verfasser dieses Buchs [...] bewegt sich sonst in der Nachfolge der Mystiker aller Zeiten (aber ihm sind nichtsdestoweniger alle Voraussetzungen der verschiedenen Formen von Mystik fremd, denen er nichts als die Klarheit des Selbstbewusstseins entgegenhält).« (Bataille 1976, S. 179, Fußnote) [Übersetzung].

es bestimmten Begehrensstrukturen unterworfen ist, die sich einer wissenschaftlich zu erfassenden Logik entziehen. Obwohl das religiöse Bewusstsein weiß, dass es einem größeren Ganzen ausgesetzt ist, weiß es zugleich auch, dass es nicht von ihm selbst gesetzt ist. Paradoxerweise aber empfindet es sich trotzdem als Fokus des ganzen Geschehens. Dieses intuitive Selbstverständnis von Existenz wird Batailles Erachtens nur durch das religiös-mystische Element im menschlichen Leben ermöglicht. Mystik ist für Bataille sowohl der Unterbau des Rituals als auch sein Ergebnis. Die Mystik enthält das rituelle Element des Sich-Hergebens und Aufopfern und die damit verbundene Negation des Funktionellen. Als Gegenspieler der Produktivität definiert Bataille den Verlust als signifikanten Faktor des religiös-mystischen Prinzips. Daher ist das Opfer das Sinnbild des Urreligiösen überhaupt. Das Opfer als Dreh- und Angelpunkt jeder religiösen Bewegung zeigt sich auch in der Moderne nicht in aller Klarheit. Das Opfer dient zwar der Umstellung der Ordnungen bzw. dazu, die funktionsgebundene Ordnung zu negieren und es verkörpert die innige Verbindung von Leben und Tod sowie das tragische Schicksal des Menschen, dennoch ist das Intime des Opfers dunkel und unergründlich. Die scheinbar alternativlose Option einer dramatischen Inszenierung des Todes in der Form einer Tiertötung demonstriert eindrücklich, wie tragend die Bedeutung des Opfers war. Schließlich ist das Opferritual in seinem Umfang in der menschheitsgeschichtlichen Dimension als universale Konstante nur schwer zu ignorieren. Mit dem Opfer ist zwangsläufig ein sehr viel tieferer Aspekt im Menschen betroffen. Denn mit der rituellen Umkehrung der Ordnung ist das Gewissen des Menschen stets angesprochen. Aus einer mit Gewissen behafteten Verfehlung heraus werden Opferrituale praktiziert, um dem Göttlichen gerecht und einer vermeintlich verlorengegangenen Souveränität wieder habhaft zu werden. In ähnlicher Weise und übertragen auf die Gegenwart spricht auch Pierre Klossowski über das Gewissen als religiöse Angelegenheit. So bezeichnet er die moderne Psychoanalyse als Schuldbewältigung und Säkularisierung der christlichen Gewissensprüfung.⁶⁴ Dabei sind für Klossowski die Psychoanalytiker die neuen, religiösen Ersatzexperten, die nun anstelle der Beichtväter die existenziellen Schuldfragen des Subjekts klären. Für Bataille aber ist gerade das Gewissen der Ort der Selbstautorisierung. Mit seinem Mystikbegriff, die an die Idee der Souveränität des Individuums angelehnt ist, will Bataille das Prinzip des religiösen Expertentums als Hegemonien entlarven und die religiöse Dimension gegen solche Machtverhältnisse verteidigen.

64 Vgl. Hollier 2012, S. 651–653.

Für Bataille ist klar, dass das souverän-religiöse Subjekt die Eingezogenheit in kollektive Strukturen erkennt und die Verantwortung für das eigene Dasein nicht länger an übergeordnete, transzendierte Instanzen oder Ersatzexperten abgibt. Souveräne Subjekte gestehen es sich ein, dass sie mitschuldig werden, wenn sie ihr Dasein und das der anderen auf gegenständliche Nutzbeziehungen reduzieren. Die Opferrituale der frühzeitlichen Epoche sind in diesem Sinne ja auch selbstverantwortende Entschuldigungspraktiken, die das rechte Ordnungsverhältnis zwischen Existenz und Funktion wiederherstellen. Trotz der Dekonstruktion theologischer Kontexte lassen sich in Batailles Werken also auch christliche Denkbilder erkennen. Er operiert sehr stark mit dem religiösen Motiv des Paradieses und des Sündenfalls, wenn er die innigste Sehnsucht des Menschen als eine Wiederherstellung der Intimität vorstellt. So spielt seine Umschreibung der inneren Dimension der Religion als nackte, entblößte und doppelte Erfahrung offenkundig mit dem Motiv des schambehafteten Erkennens der eigenen Nacktheit im gleichzeitigen Ankommen in der Freiheit. Das Bataille'sche Hauptmotiv von der Suche nach einer Restitution der paradiesischen Urszene gestaltet sich daher in mehreren Ebenen seines Religionsverständnisses, so auch in seinem Ritual- als auch Opferbegriff. Seine Interpretationen stützt er zwar auf anthropologische Erkenntnisse, die universale Menschheitserfahrungen im Zentrum haben, dennoch verneint Bataille den religiösen Charakter nicht. Ganz im Gegenteil: Die Suche nach der verlorenen Intimität ist per se eine religiöse Suche. Die Suche verpuppt sich im Zuge ihrer Ausgestaltung als Moral, Kultur und Ästhetik, doch Bataille nimmt an, dass darin stets eine religiöse Dimension in der Art eines Nichtwissens verborgen ist. Auch die »Sünde« in ihrer Grundbedeutung dient als Motiv für seine Transgressionstheorie. Verbote und Überschreitungen sind für Bataille religiöse Leistungen und sie zeigen die Transformation und Balancierung individueller und sozialer Kräfte an. Gleichwohl sind sie ebenso bedeutend für die liminalen Selbsterfahrungen des Menschen: Denn durch Setzungen und Überschreitungen von Verboten findet eine zyklische Bewegung zwischen der tierischen und menschlichen Natur statt. Aus diesem Spannungsverhältnis ergibt sich für den Menschen auch die Möglichkeit, ein souveränes Wesen zu werden. Für Bataille ist daher auch das Gewissen als spezifisch menschliche Fähigkeit der Selbsttranszendenz und Selbstentwicklung im Kollektiv religiös konnotiert.

V. Resümee

Als Mitglied der Forschungsakademie »Collège de Sociologie« etabliert der französische Denker Georges Bataille (1897–1962) ein Wissenschaftsverständnis von Religion, das den Themenkomplex des Sakralen und Profanen neu aushandelt und bewertet. Die Forscher der Religionsakademie wollen eine Gründung von interdisziplinären Methoden vornehmen, die sich aus den Elementen der Philosophie, Ethnologie, Psychologie und Soziologie zusammensetzen, um die Religion in all ihren Dimensionen zu beleuchten. Anlehnend an Émile Durkheims Religionsdefinition umfasst die neuartige Untersuchung folgende These: Die äußere Form einer Religion als Gemeinschaftskonstrukt kann ohne die innere Erfahrung des Subjekts nicht hinreichend beschrieben werden. Es gilt also, die Qualität der Erfahrung der Religion zu spezifizieren und diese Art von Erfahrung auch in den sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaften zu ergründen. Für dieses Projekt war es das Ziel, Batailles Religionsbegriff zu rekonstruieren und zu zeigen, dass seine verschiedenen Texte zusammenhängende und systematische Ideen zu Religion enthalten. Bei der Rekonstruktion des Religionsbegriffs von Bataille wurde gezeigt, dass seine Auffassung vom Phänomen »Religion« auf eine ökonomisch-soziologische Dimension ausgerichtet und von einem mystisch-philosophischen Konzept untermauert ist. Bataille vereint die phänomenologische Betrachtung des Heiligen als Kraft mit dem funktionalistischen Religionsbegriff der Soziologie und entwirft Ansätze einer evolutionären Anthropologie und darauf basierend auch eine allgemeine Ökonomie. Als wesentliche Kategorien seines Religionsbegriffs zeigten sich die Motive des »Opfers« und der »Verausgabung« als auch die Konzepte der »Souveränität« und der »Mystik«.

Zunächst standen die Religionstheorien des Collège de Sociologie im Fokus der Untersuchungen. Allen voran wurde Durkheims Theorie der Religion als gemeinschaftsstiftende, kohäsive Kraft herausgearbeitet, in der auch die Idee des Heiligen und Profanen als soziologisches Phänomen behandelt

wurde. Durkheim vertritt die Auffassung, dass Gemeinschaften sich durch rituell gestiftete Kollektiverfahrungen in der Art von Ekstasen eine gemeinsame Grundlage schaffen, auf der moralische Realitäten anerkannt werden. Auf Durkheims Religionsbegriff aufbauend wurde Batailles Sakralsoziologie präsentiert. Bataille erweitert die Perspektive Durkheims, indem er den sakralen Komplex unterteilt in anziehend und abstoßend. Anders als Durkheim argumentiert Bataille, dass soziale Gemeinschaften sich nicht primär über geteilte Überzeugungen, sondern über geteilte Abstoßung heraus sozial verbinden. Als abstoßende Phänomene des Sakralen gelten alle Arten von unnützen, machtvollen oder irritierenden Elementen, von denen Ekel, Gewalt oder Obszönitäten ausgehen. Analog zu profan/sakral entwirft Bataille die Unterscheidung homogen/heterogen und zeigt, wie eine Gesellschaft in dieser Opposition aufgeteilt ist und sich selbst konzentrisch zusammenhält. Durkheims These hat zum Zentrum, dass sich die sozialen Erfahrungen im Zuge der Entwicklung in einer Arbeitsgesellschaft ausdifferenzieren. Bataille glaubt nicht, dass eine Arbeitsgesellschaft aus sich heraus einen sozialen Zusammenhang stiften kann. Eine homogene Arbeitsgesellschaft, die den wirtschaftlichen Selbsterhalt sichert, ist auf heteronome Prinzipien außerhalb der Nützlichkeitsordnung ausgerichtet. Die sakral-heteronomen Elemente sind Gewaltprinzipien, die sich in den Instanzen der Politik, des Militärs, der Polizei und auch in den Krankenhäusern und Gefängnissen repräsentieren. Eine Nützlichkeitsordnung, so Bataille, ist in ihrer kohäsiven Sozialstiftung stets auf diese machtvollen Elemente außerhalb ihrer selbst angewiesen.

Neben Durkheims Religionstheorie wurde auch der soziologische Religionsbegriff von Marcel Mauss vorgestellt. Im Zentrum stand dabei die Praxis des *Potlatschs*, eine ritualisierte Gabe, bei der in den nordamerikanischen Stammesgruppen großzügig Ressourcen verbraucht wurden, um den Rivalen zu beschenken und zu beeindrucken. Mauss' Thesen zeigen, dass das Gabenritual als ökonomisches Tauschsystem nicht nur den Sinn erfüllt, Ressourcen zu verteilen, sondern auch Werte von Großzügigkeit, Gegenseitigkeit und Achtung zu stiften. Fern davon, die utilitaristische Dimension dieser Ökonomisierung zu betonen, ist er darauf bedacht, die soziale und verbindende Dimension herauszustellen. Es wurden dann Mauss' Analysen zum Opferritual in seiner soziologischen Bedeutung untersucht. Für Mauss ist das Opferritual eine Sakralisierungs- und Desakralisierungspraxis, bei der das »Opfern« als religiöser Akt die moralische Verfasstheit einer Gruppe verändert und transformiert. Er resümiert, dass das Opfer die soziale Funk-

tion erfüllt, das Gleichgewicht zwischen individuellen und sozialen Kräften wiederherzustellen.

Im nächsten Abschnitt wurde die ethnologische Dimension des Religionsbegriffs am Beispiel von Robert Hertz' ethnographischen Analysen herangezogen. Hertz' Ziel als feldforschender Ethnologe ist es, bestimmte Muster menschlichen Verhaltens zu entdecken, die sich nicht nur auf eine kulturelle Eigenheit reduzieren lassen. So versucht er beispielsweise, die Vorstellungen von Sünde und Sühne auch in tribalen Gemeinschaften zu erforschen und glaubt, dass es konstante Menschheitserfahrungen gibt, die universell zu verstehen sind. Er arbeitet auch heraus, dass das Sakrale in vielen verschiedenen Kulturen in zwei Arten von Mächten gedacht wird. Das Sakrale hat eine positive und destruktive Seite. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Seiten gestaltet sich laut Hertz dialektisch.

In den letzten Abschnitten wurde die surrealistisch inspirierte Religions-theorie von Roger Caillois vorgestellt. Roger Caillois hat die Theorie des Festes zum Inhalt, und wie Mauss und Durkheim sieht er in der rituellen Wirklichkeit des Festes die Instanz der Gemeinschaftsstiftung begründet. Er schildert, wie im Rahmen eines Festes große Mengen an Gütern verbraucht werden, und glaubt, dass dieser vollzogene Exzess als Höhepunkt die sakrale Kraft selbst zum Ausdruck bringt. Im Hinblick auf die Moderne beobachtet Caillois außerdem, dass die Bedeutung des Kultes und Rituals abnimmt und dafür die mystische Komponente zunimmt. Damit verlagert sich seines Erachtens die sakrale Kraft auf individuelle Angelegenheiten und verliert die soziale Funktion.

Für Batailles Konzept der Religion sind Durkheims Theorie des sakralen Komplexes, Mauss' Gabentheorie des *Potlatschs* und des Opfers als auch Robert Hertz' Theorie der Ambiguität des Sakralen von besonderer Bedeutung. Auch Caillois' Theorie des Festes, in welcher die ekstatische Verausgabung von Gütern als elementar lebensökonomischer Aspekt erscheint, wird von Bataille für die Gewinnung einer ökonomischen Religionstheorie weiterbehandelt.

In einem weiteren Kapitel dieser Arbeit wurde Batailles Konzeption der inneren Erfahrung erforscht. In diesem Teil ging es darum, Batailles Wege zur Ergründung von Religion aus der inneren Dimension des Subjekts nachzuvollziehen. Die innere Erfahrung stellt sich als eine Erfahrung der Ambivalenz dar, bei der gegensätzliche Gemütszustände spannungsvolle Momente des Selbsterlebens hervorrufen. Dazu dient ihm die Mystik als die geeignete Form der Umschreibung solcher Erfahrungen. Batailles Mystik hat die Zerrissenheit und den Zweifel im Vordergrund, Gefühle des Hin-und-hergerissen-

Seins und ständiger Dramatik. Er hat nicht den Anspruch, eine Definition von Mystik herauszuarbeiten, sondern alle Arten von Gefühlen der Schweben in deren Vagheit schon als eine Form der Mystik zu erfassen. Die Bewegungen der inneren Erfahrung manifestieren sich laut Bataille im menschlichen Verhalten wie in der Erotik, in der Gewalt, in der Ekstase und selbst im Konstituieren von Verboten und deren Überschreitungen. All diesen Phänomenen unterliegt die Logik einer Ambivalenz, die sich zum Beispiel im Christentum zu den Kategorien von Sünde und Schuld weiterentwickeln. Batailles Ausführungen zur inneren Erfahrung wurden systematisch in seiner sozialtheoretischen Ausweitung des Themas mit dem Aspekt der Verausgabung und am Begriff der Souveränität weiterverfolgt. Die Theorie der Verausgabung enthält einen sakralsoziologischen Blick auf die ökonomisch-sozialen Verhältnisse zu Beginn des 20. Jh. In der Theorie der Verausgabung stellt Bataille eine allgemeine Ökonomie vor und verbindet das Potlatschritual mit der Analyse moderner Wirtschaftlichkeit. Er geht davon aus, dass Lebensprozesse nicht nur durch nützliche Produktion, sondern auch durch nicht rückgewinnende Verausgabung gekennzeichnet sind. Am Beispiel der Industriestaaten zeigt er auf, wie die Arbeiterklasse durch Arbeit eine Gesellschaft homogenisiert. Die Gewinne und Überschüsse der Lohnarbeit werden von der besitzenden Klasse abgefangen. Die Prinzipien von Produktion und Verausgabung sind dadurch nicht wertestiftend gestaltet, sondern ungleich verteilt. Während noch im Potlatschritual angesammelte Güter gemeinschaftlich verausgabt werden, ist in der Moderne dieser gemeinschaftliche Rahmen nicht mehr gegeben. Es entstehen mehr Produkte und Überschüsse, die dem Gemeinwohl nicht mehr sinnhaft zukommen und zwingend verbraucht werden müssen. Bataille folgert aus dieser allgemeinen Ökonomie, wie dann angesammelte Ressourcen und Überschüsse in Weltkriegen zu einer vernichtenden Verausgabung drängen. Mit seiner allgemein ökonomischen Analyse problematisiert er nicht nur die kapitalistisch orientierten Staaten in ihrer ungleichen Wirtschaftlichkeit, sondern auch die damit verbundene Perspektive auf den Menschen als nützliches, gewinnbringendes Wesen, den Menschen als nützliches Objekt der Produktion innerhalb einer Gesellschaftsordnung. Diese Kritik baut Bataille in seinem Souveränitätskonzept aus. Im Sinne der Herr-Knecht-Dialektik von Hegel veranschaulicht er, wie der arbeitende Mensch gegen den Herrn nicht durch Arbeit, sondern durch Souveränität Befreiung erlangt. Während in Hegels Konzeption der Knecht über seine Arbeit Freiheit erlangt, mittels einer Mittel-zum-Zweck-Relation, erscheint für Bataille genau das als Reduktion des Knechtes auf sein nützliches Dasein: »Der Knecht ist für den Eigentümer ein

*Ding; er akzeptiert diese Situation, die er dem Tode vorzieht, und verliert dabei für sich selbst einen Teil seines inneren Werts [...].*¹ Der Verlust des inneren Wertes ist für Bataille gleichzusetzen mit dem Verlust von eigener Souveränität. Gegen Kojévés Interpretation, der Mensch komme zur Selbstständigkeit, wenn er durch die Arbeit am Dienste des anderen hindurchgehe und die Furcht des Todes überwinde, argumentiert Bataille, dass der Tod nicht arbeitend überwunden werden kann. Man kann aber laut Bataille eine symbolische Erfahrung des Todes machen, indem Objektbeziehungen vernichtet werden. Das Opfermotiv des Rituals ist auch hier für sein Denken wesentlich. Im Opfer stirbt das Tier als »Ding«, nicht als lebendiges Wesen: *»Es ist nicht notwendig, daß das Tier [...], durch das Opfer wirklich zerstört wird. Es muss nur als Ding zerstört werden [...].«*² In der Konfrontation im Opfertod hebt sich das Nützlichkeitsdenken im Objektbezug auf und der Mensch gewinnt wieder zurück, was er am Dienst zum Ding verloren hat: seinen inneren Selbstwert und damit seine Souveränität. Insofern interpretiert Bataille die Herr-Knecht-Dialektik als eine Kritik am modernen Wirtschaftssystem und dem damit aufkommenden Menschenbild.

Dem Motiv des Opfers als Leitidee der Religion in Batailles Werken wurde gesondert in einem weiteren Kapitel nachgegangen. Bataille sieht in der ursprünglichen Bedeutung des Opfers den Selbstverzicht als eine Gabe, die aber religiös motiviert ist. In rituellen Opferakten kommt es zu Zerstörungen, die als Mittel zur Umkehrung von der Nützlichkeitsordnung zur intim göttlichen Ordnung dienen. Er verfolgt nach, wie rituelle Opferpraktiken Gemeinschaften von innen heraus affektiv stärken und darüber hinaus auch andere Grundlagen schaffen. Wie schon bei Durkheim und Mauss thematisiert, werden im profanen Arbeitsleben den unruhigen und umtriebigen Kräften des Sakralen Grenzen gesetzt. Durch die Setzung von Verboten und Regeln sollen heilige Phänomene von profan-weltlichem Alltag abgeschottet werden. Die Unterordnung der Subjekte unter die Macht der profanen Ordnung und Regeln ist allerdings nur ein temporärer Zustand. Denn zyklisch werden diese Subordinationen in der Überschreitung zur sakralen Sphäre entfesselt und freigegeben. Durch rituelle Handlungen eröffnet sich die Gegenwirklichkeit des Sakralen, die eine Verkehrung der profanen Regelungen bewirkt. Im Opferritual selbst erfolgt jetzt eine Rückspiegelung dieser Verbote in der Art, dass diese überschritten werden. Das hat zur Folge, dass die Macht der zwangsweise unfreien

1 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

2 Ebd. [Übersetzung].

Ordnung wieder in die Verfügungsgewalt der Gemeinschaft zurückkehrt, so dass man hier auch von einer sich selbst gewahr werdenden und sich rückversichernden Selbstermächtigung sprechen kann. In ethnologischen und soziologischen Theorien werden rituelle Opferhandlungen primär als Kontingenz-Bewältigungsversuche beschrieben, zum Beispiel um Unheilvolles abzuwenden oder kosmische Hilfe zu erbeten. Bei Bataille aber gewinnen Opferrituale eine andere Bedeutung: Sie sind nicht nur Ausdruck von Bewältigungsversuchen, sondern vielmehr souveräne Selbstbehauptungen. Die Souveränität zeigt sich in der opfernden Selbsthingabe als Akt der Selbstgründung gegen die nützlich organisierte Profanwelt. In der Umkehrung der Ordnungen erfährt das Subjekt nicht mehr nur, wie die Gemeinschaft das Individuum verpflichtet, sondern dass das Individuum selbst als Gestalter und Richter dieser Ordnung in ihr auftritt. In diesem Sinne erscheinen bei Bataille Opferrituale als selbstverantwortende Handlungen, die nicht zum Ziel haben, sich der profanen Nützlichkeitsordnung willenlos unterzuordnen. Er stellt im Gegenteil die religiöse Dimension des Opfers als selbstautorisierende und wertestiftende Ressource des Subjekts heraus.

In der geschichtlichen Entwicklung von vorstrukturellen bis hin zu institutionalisierten Religionen beobachtet Bataille, dass die Bedeutung des rituellen Opfers abnimmt. Stattdessen übersetzen sich Fundamentalerfahrungen des Opfers durch Rationalisierungen in moralische Grundsätze. Die Kräfte des Sakralen verlieren sich zunehmend in den sich konkret gestaltenden religiösen Systemen der monotheistischen Formationen. Mit Bataille kann man sagen, dass die Transzendierung sakraler Kräfte zu religiösen Gemeinschaften die sakralen Kräfte gegen rationale Strukturen ausbalanciert. Die nach innen gerichteten Kräfte des Sakralen als kohäsive Bewegungen weiten sich nach außen und zeigen sich in der Eroberung anderer Kulturgruppen in der Form militärischer Gewalt. Die militärische Ausweitung erfolgt auf der Grundlage eines größer werdenden Transzendenzbewusstseins. Mit der größtmöglichen Transzendenz wird letztlich auch Gott als absolute Person als äußerste, unerreichbare Grenze gesehen. Gerade hierin, so argumentiert Bataille, erlebt das Religiöse nicht seine Hochform, sondern sein Verschwinden im Rationalen.

Im Mittelpunkt seiner Analyse der Religion in der Gegenwart steht die Religion als souveräner Teil des Menschen dem nützlichen Handeln und Produzieren gegenüber. Das Kennzeichen des modernen Menschen ist nach Bataille die der Todesfurcht entstammende Bereitschaft zur Unterwerfung unter eine Ordnung der Dinge und die Minderung des menschlichen Selbstwerts. An die Stelle des souveränen Lebens ist das Prinzip der Nützlichkeit und der Arbeit

als Ersatzsouveränität getreten. Die Nützlichkeit ist für Bataille ein Prinzip des Kapitals, das in Akkumulationen und Investitionen ausufert. Aber wie er es immer wieder deutlich macht, ist die Akkumulation in Wirklichkeit ein Zeugnis für Machtlosigkeit und die Unfähigkeit, etwas ohne Rückgewinn auszugeben. In Anbetracht der Tatsache, so Bataille, dass alle früheren Gesellschaften zu konsumieren wussten, ist der gewinnorientierte Produktionsgedanke ein Mangelzustand: Er schneidet den Menschen von jeder möglichen Souveränität ab. Gegen diese Nützlichkeitsökonomie will Bataille die nutzlose Verausgabung im Zeichen des Todes und des Opfers als soziale Realitäten anführen. Wie er am Beispiel der kapitalistischen Klasse zeigt, weiß die bürgerliche Gesellschaft nicht, wie sie generierte Überschüsse verausgaben soll. Sie überlässt die Überschüsse stattdessen weiterhin in die unbegrenzte Reproduktion. Die daraus entstehenden Revolutionen und Kriege kaschieren lediglich die ökonomische Krise. Bataille glaubt, dass der Kapitalismus sich der Welt der Dinge, also dem Nützlichen unterwirft. Der Marxismus dagegen zeigt nur die Kehrseite und unterwirft die Dinge den Menschen. Folglich ist für Bataille die marxistische Kritik ein Teil des systemischen, ökonomischen Prozesses selbst, in dem das soziale Leben auf einen nützlichen Gebrauch der Dinge reduziert und banalisiert wird. Batailles Kritik überschreitet auch den marxistischen Horizont. In seiner Verausgabungstheorie versucht er nicht nur, die Beziehung des Menschen zu den Gegenständen, sondern das Gegenstandsbewusstsein des Menschen selbst zu transformieren. Was den Prinzipien des rituellen Opfers und der Verausgabung zugrunde liegt, ist für Bataille ein authentisch religiöser Antrieb:

»Diese religiöse Bestimmung der Ökonomie ist nicht überraschend, sie macht sogar die Religion erst aus. Die Religion ist das Gefallen, das eine Gesellschaft am Gebrauch der überschüssigen Reichtümer findet: am Gebrauch, oder besser, an der Zerstörung, zumindest ihres Nutzwerts. [...] Entscheidend ist das Fehlen jeder Nützlichkeit, die Absichtslosigkeit dieser kollektiven Bestrebungen.«³

Die unproduktive Konsumtion von angehäuften Dingen hat im Sinne einer religiösen Aktion stets Vorrang vor der Produktion: »Die profane Welt als solche muß als solche zerstört werden, d.h. alles, was in der kapitalistischen Welt als ein

3 Bataille 1976, S. 115 [Übersetzung].

Ding gegeben ist, das den Menschen transzendiert und ihn beherrscht, muß auf den Zustand eines immanenten Dinges reduziert werden.«⁴ Es geht Bataille also nicht nur darum, die Dinge dem Menschen wieder unterzuordnen, sondern auch den Dingen die Nützlichkeit abzuspochen. Bataille kritisiert das Gegenständlichkeitsbewusstsein der modernen, freien Menschen dahingehend, als sich darin die wahre Schwäche und Knechtschaft zeigt. Die von Menschen konstruierten Dinge sind darüber hinaus nicht einfach nur Gegenstände, sondern sie sind ideologisch aufgeladen und verkörpern selbst geistige Vorgänge. Da das Geistige in einem produzierten Gegenstand zu einer Nützlichkeit erstarrt, ist es der religiöse Antrieb, diesem Ding den Geist wieder zu entlocken. Dies gelingt nur, wenn es konsumiert wird. Diese Beobachtungen Batailles können unter anderem banal erscheinen. Aber seine warnende Betonung, dass die absichtsvolle Produktion von Dingen früher oder später zu einer ebenso absichtsvollen Verausgabung zwingen wird, ist in ihrer Einfachheit einleuchtend. Bataille weist hier auf einen verhängnisvollen Zusammenhang zwischen der Herstellung von Produkten und ihrer Verwertung hin: Wenn Menschen sich an ihre Absichten klammern und entsprechend nützlich konsumieren wollen, dann verschärft sich das Grundproblem, dass angesammelte Güter zweckdienlich eingesetzt werden müssen. Und da besonders in der heutigen Zeit Produktionen den Verbrauch übersteigen, ist es sogar vernünftig und einsichtig, so Bataille, dass die Menschheit souverän handelt, indem sie sich selbst überlistet, unproduktiv konsumiert und Mut zur Verschwendung zeigt.

Abschließend lässt sich resümieren, dass Bataille seine sozioökonomische Perspektive durch eine phänomenologische Perspektive stützt. Im dreibändigen Werk der »Atheologischen Summe« unternimmt er den Versuch, in lyrisch-experimenteller Weise religiöse Selbstgefühle als eine grundlegende Form der Mystik zu erfassen. Für Bataille drückt sich das Mystische umfassend nur im Leben selbst aus. Demzufolge sind mystische Empfindungen darauf ausgerichtet, eine ursprüngliche Intimität des Bewusstseins wiederherzustellen. Zwangsweise hat das die Aufhebung von Dingen und damit auch die Aufhebung von Identifikationen mit Objekten zur Folge. Im mystischen Erleben kommen Stimmungen der Zweiheit zum Ausdruck, sie haben einen doppelbödigen Charakter und prägen das Innenleben durch paradoxe Selbstwahrnehmungen. Im Kontrast zu William James' Mystikauffassung fokussiert Bataille seine Mystikkonzeption nicht auf gelingende Wendeerfahrungen in der Einheit. Für den Pragmatisten James gestaltet sich auf der Grundlage

4 Bataille 1997, S. 145.

einer Krisenerfahrung, die von Dualität und Unvereinbarkeit von Gegensätzen geprägt ist, ein zielführendes Einheitsempfinden des Ganzen. Bataille dagegen glaubt, dass die Krisenerfahrung selbst eine gekreuzte Einheit wieder fühlbar macht. Die Intimität des Lebens ereignet sich für den Menschen also nur auf der Grundlage des zerrissenen Bewusstseins. Als Leitbild zu seiner Mystikvorstellung dient ihm seine These von der Religion als Suche nach der verlorenen Intimität. Hierin bringt er zum Ausdruck, dass es das eigene Bewusstsein des Menschen ist, das einen Keil zwischen sich und die ursprüngliche Einheit des Lebens treibt. Der Abfall des Menschen aus der Welt der Immanenz leitet Bewegungen ein, die eine Rückkehr zu seinem ganzen Selbstbewusstsein verlangen. Für Bataille heißt das »die Rückkehr des Menschen zur vollständigen und unreduzierbaren Souveränität [...], ***die Freiheit im Augenblick ist, unabhängig von einer Aufgabe«⁵. In seiner Theorie der Religion beschreibt er, wie sich im Zuge der Entwicklung der Menschheit ein zweifacher Prozess gestaltet: Es findet eine Erhöhung von Rationalisierungen statt und damit eine Zunahme an Bewusstsein. Gleichwohl aber steigert sich auch die Suche nach der Intimität als eine Suche nach Erkenntnis dieser Intimität. Aber genau diese Suche gleicht einem aussichtslosen Tappen im Dunkeln: »Die Religion, deren Wesen die Suche nach der verlorenen Intimität ist, läuft auf den angestrengten Versuch des klaren Bewusstseins hinaus, ganz zum Selbstbewusstsein zu werden.«⁶ Doch »diese Anstrengung [...] ist vergeblich«, so Bataille weiter, denn das »Verlorengegangene befindet sich selbstverständlich nicht außerhalb von ihm, es ist vielmehr die dunkle Intimität des Bewusstseins selber, von der er sich [...] abwendet«⁷. Die interessante Wendung in seinem Religionsbegriff äußert sich darin, dass das Intim-Göttliche sich gerade dann als Selbstbewusstsein entfaltet, wenn das Transzendenzbewusstsein des Menschen zur Reife gelangt. Was im Selbstbewusstsein dann letztlich strahlt, ist ja nicht nur das von Bataille kritisierte Gegenständlichkeitsbewusstsein, sondern überhaupt der Gewinn an Bewusstsein bzw. seine Erhöhung im Vergleich zu den Bewusstseinsstufen der vorangegangenen Menschheitsgenerationen. Der Weg zu einem klaren, souveränen Selbstbewusstsein soll dann über die »Reduktion der Reduktion«⁸ erfolgen. Damit meint er, dass die Souveränität der Vernunft der gleichen vehementen Kritik unterliegen muss, die sie selbst erst geschaffen hat. Die

5 Bataille 1976, S. 177, mit Fußnote*** [Übersetzung].

6 Bataille 1997, S. 50.

7 Ebd.

8 Bataille 1997, S. 83.

Wissenschaft soll auf den Grund ihrer eigenen Beleuchtung blicken, nämlich auf die Entstehung des Selbstbewusstseins in der Subjekt-Objekt-Differenz. Bataille visiert hier eine »*Restitution der intimen Ordnung auf der Ebene des klaren Bewußtseins*«⁹ an. Das Subjekt, das steigend an Bewusstsein gewinnt, ist demzufolge auch nicht mehr an die reale Ordnung im Außen gebunden, sofern es anerkennt, dass die Außenwelt nur sein Gegenstandsbewusstsein widerspiegelt und sich darin nichts Wesentliches begründen lässt. Bataille entwirft die Idee eines Selbstbewusstseins, das »*nichts mehr zum Gegenstand hat*«¹⁰. Hier versucht er die Problematik, die Intimität nicht als Gegenstand erfassen zu können, in der Art einer Introspektion zu lösen, die die Mittel des Rationalen dafür einsetzt, den dunklen Anteil des Bewusstseins (die Intimität) durch das Licht der Vernunft nicht zu überblenden, sondern durch umgekehrte Rationalität die geistige Umnachtung sogar noch klarer zu schärfen. Umgekehrte Rationalität ist eine Sinnvernichtung und das wissende Aufgeben objektiver Bezüge. Bataille nennt es das »Nichtwissen«, und darüber hinaus ist er sogar dezidiert der Auffassung, dass Religion ihrem Wesen nach auch »Nichtwissen« ist. Das Nichtwissen fungiert hier nicht als der Vorzustand zum Wissen. Es ist selbst ein aktives Prinzip und das Nichtwissen kann nicht einfach mit Wissen gefüllt oder geformt werden. In einem Vortrag zur vorgeschichtlichen Religion bringt er das Verhältnis von Religion und Nichtwissen wie folgt zur Sprache:

»Zuallererst muß ich folgende Tatsache festhalten: Die Menschen wissen nicht, was die Religion ist [...]. Wir wissen, was der Baum ist, das Recht, die Arbeit [...]. [E]rkennen können wir auch die Religion: wir unterscheiden sie von Wissenschaft, Politik und Kunst ..., aber sobald wir sagen sollen, was sie ist, läßt es jeder von uns bei einer fraglichen Definition bewenden. [...] Wenn wir [...] [z.B.] die Bestattung oder das Opfer definieren können, folgt daraus noch lange nicht, daß wir sagen könnten, was an der Bestattung religiös ist [...]. Im Gegenteil, indem Augenblick, wo sich uns die Bestattung als ihrem Wesen nach religiöse zeigt, verzichten wir darauf zu wissen, was [sie] ihrem Wesen nach ist. Wir erklären nicht mehr, was sie ist, sobald wir sagen, sie sei religiös.«¹¹

9 Bataille 1997, S. 81.

10 Bataille 1976, S. 178 [Übersetzung].

11 Bataille 1997, S. 180.

In dieser Erläuterung verweist Bataille auf die Unmöglichkeit, den Begriff »religiös« noch weiter zu hinterfragen. Genauso wie wir den Sinn erkannter Gegenstände akzeptieren, den erkannten Baum als Baum, die Arbeit als Arbeit erkennen, so erkennen wir laut Bataille auch das Religiöse als das an, was es ist, nur mit dem entscheidenden Unterschied, dass wir es nicht wissen, sondern lediglich verstehen, dass hinter dem Religiösen gerade das Verborgene den Sinn seines Vorhandenseins auszeichnet. Die innere Erfahrung der Religion ist daher, wie Bataille selbst sagt, eine Negation der Erkenntnis. Die religiöse Operation der Negation entdeckt er im Besonderen in den christlich-mystischen Strömungen des Mittelalters, da sie »jene unmittelbare Verwirklichung [...] der Möglichkeiten der Religion [sind], [...] [worin] sich der Zyklus der möglichen Negationen vollendet«¹². In der Gegenwart aber soll sich das mystische Bewusstsein nicht mehr negierend der Welt enthalten, sondern sie negierend »konsumieren«. Das gegenwärtig-religiöse Bewusstsein soll einsehen, dass »die von jeder Nützlichkeit befreite Konsumtion des produzierten Gegenstands als Endzweck zu setzen, [ist], weil der Endzweck des Menschen der ist, zu zerstören, was er hergestellt hat«¹³. Er plädiert also dafür, einzusehen, dass »der unbegrenzt anwachsenden Produktion eine Welt der unbegrenzt anwachsenden Konsumtion«¹⁴ dargeboten werden muss. So wie der Mystiker in seiner geistigen Kontemplation erkennt, dass Dinge das menschliche Dasein von der Intimität abschneiden und deshalb zu negieren sind, so soll er im Gegenzug auch erkennen, dass eben jene Dinge auch aktiv zu negieren sind. Bataille kreiert hier eine erweiterte Dimension des mystischen Negierens, nämlich die mystische Konsumtion als aktives Negieren. Die mystische Art zu konsumieren bedeutet, zu konsumieren ohne Hintergedanken und ohne Zweckrationalität, ohne die Konsumtion wieder einer Nützlichkeit oder Produktion zu überführen. Hier verbindet Bataille das zentrale Motiv des Mystischen, die Suche nach sich selbst in der innigen Selbstauflösung im Ganzen mit dem Gedanken der Zerstörung menschlicher Produktionen und Dinge. Batailles Beschreibung des sich vollendenden Selbstbewusstseins birgt damit ein eindrückliches Bild, denn es sagt: Erst im mystischen Selbstverschlingen der Welt findet das Bewusstsein zu sich selbst zurück.

12 Bataille 1997, S. 140.

13 Bataille 1997, S. 145.

14 Bataille 1997, S. 150.

Dank

Für die Verwirklichung dieses Projekts möchte ich im Besonderen meinen Gutachtern danken, vor allem Prof. Dr. Thomas M. Schmidt für seine wertvolle Begleitung und Expertise als Erstbetreuer wie auch Prof. Dr. Christoph Menke für seine fördernde Unterstützung und die Übernahme des Zweitgutachtens. Mein besonderer Dank gilt darüber hinaus auch allen geschätzten Kollegiatinnen und Kollegiaten des Graduiertenkollegs »Theologie als Wissenschaft«, die in Gesprächen das Projektthema mit Anregungen und Kommentaren bereicherten. Nicht zuletzt gebührt ein besonderer Dank Kerstin Loran für die freundliche Unterstützung bei der Durchsicht des Manuskripts.

Literatur

- Bataille, Georges. 1973. *Oeuvres Completes*: v. 5. Paris, Frankreich: Gallimard-Jeunesse.
- . 1976. *Oeuvres Completes*: v. 7. Paris, Frankreich: Gallimard-Jeunesse.
- . 1978. *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. Übersetzt von Rita Bischof, Elisabeth Lenk, und Xenia Rajewsky. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 1992. *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 2020. *Die Erotik*. Übersetzt von Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 1997. *Theorie der Religion: Nebst Vorträgen und Aufsätzen zur Theorie der Religion*. Übersetzt von Andreas Knop. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 2005. *Nietzsche und der Wille zur Chance: Atheologische Summe III*. Übersetzt von Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 2007. *Das Unmögliche*. Übersetzt von Brigitte Weidmann. München: Hanser.
- . 2011. *Die Literatur und das Böse*. Übersetzt von Cornelia Langendorf. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 2015. *Sade und die Moral*. Übersetzt von Rita Bischof. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 2017. *Die innere Erfahrung*. Übersetzt von Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- . 1988a. *Oeuvres Completes*: v. 11. Paris, Frankreich: Gallimard-Jeunesse.
- . 1988b. *Oeuvres Completes*: v. 12. Paris, Frankreich: Gallimard-Jeunesse.
- Boelderl, Artur R. 2005. *Georges Bataille: Über Gottes Verschwendung und andere Kopflosigkeiten*. Weimar: Parerga.
- Borchert, Bruno. 1997. *Mystik: Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege*. Übersetzt von Hugo Zulauf. Freiburg i.Br.: Verlag Herder.

- Bürger, Peter. 1992. *Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Caillouis, Roger. 1988. *Der Mensch und das Heilige*. Übersetzt von Brigitte Weidmann. München: Hanser.
- Chapsal, Madeleine. 1989. *Französische Schriftsteller intim*. Übersetzt von Sabine Gruber. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- Durkheim, Émile. 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Goffman, Erving. 1994. *Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Übersetzt von Renate Bergsträsser und Sabine Bosse. Berlin: Suhrkamp.
- Hailer, Martin. 2014. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: UTB.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Herausgegeben v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968ff.
- Hertz, Robert. 1970. *Sociologie religieuse et folklore*. In. *Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine*. Paris: Les Presses universitaires de France. Online: http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/socio_religieuse_folklore/hertz_socio_rel_folklore.pdf
- . 1988. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. In. *Collection: Les Cahiers du Grad Hiva, no 6*. Paris: Éditions Jean-Michel Place. Online: http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/peche_expiation/hertz_peche_expiation.pdf
- Hollier, Denis, Hg. 2012. *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*. Übersetzt von Horst Brühmann. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Leenhardt, Maurice. 1983. *Do Kamo: Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*. Übersetzt von Eva Brückner-Pfaffenberger. Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag.
- Mauss, Marcel. 1989. *Soziologie und Anthropologie: Theorie der Magie, Soziale Morphologie*. Übersetzt von Eva Moldenhauer, Henning Ritter, und Axel Schmalfluss. Frankfurt: FISCHER Taschenbuch.
- . 1990. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Berlin: Suhrkamp.

- . 2012. *Schriften zur Religionssoziologie*. Herausgegeben von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser, und Christian Papilloud. Übersetzt von Eva Moldenhauer und Henning Ritter. Berlin: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan. 2006. *Das Sakrale, die Gabe und die Wirkungen der Durkheim-Schule: die Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen fremder und eigener Kultur am Collège de Sociologie*. In: *Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 20*. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt: Campus.
- . 2018. *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*. Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Reiger, Horst. 2000. *Face-To-Face Interaktion: Zur Soziologie Erving Goffmans*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften.
- Rohls, Jan. 1997. *Protestantische Theologie Der Neuzeit: Band 1: Die Voraussetzungen Und Das 19. Jahrhundert*. JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Schmidt, Thomas M., und Siegfried Wiedenhofer, Hg. 2010. *Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff*. In: *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg i.Br.: Alber, K.
- Wilke, Annette. 1999. *Mystik*. In: *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien/Haar – Osho-Bewegung*. Herausgegeben von Christoph Auffahrt, Jutta Bernard, und Hubert Mohr. Stuttgart: J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-03703-9>.

