

Das Spiel der Hingabe Zur Produktion des Idolatrischen¹

Veronika Zink

Der Begriff des Charismas ist jenes allgegenwärtige Passepartout, mit dem wir versuchen, die faszinierend glanzvollen und mysteriösen Qualitäten, die bannende und auratische Wirkung einer sozialen Figur zu beschreiben, die uns als eine heroische Ausnahme des herkömmlichen gesellschaftlichen Lebens erscheint. Das heroisch Charismatische versetzt uns in ehrfürchtiges Staunen, es verwundert, begeistert und fordert bisweilen unseres Tribut. Seien es nun vermeintlich religiös motivierte Heilsbringer oder auch politische Vertreter und revolutionäre Anführer – diejenigen, die als charismatisch erachtet werden, scheinen mit einer eigentümlichen Anziehungs- und Ausstrahlungskraft begabt, die ihnen die Zustimmung und das Vertrauen der Anhänger sichert und die konstitutiv für ihre soziale Ausnahme- und Machtstellung ist. Nicht zuletzt offerieren uns die massenmedialen Unterhaltungswelten eine Kulturindustrie des Charismatischen, die – einem Modus der symbolischen Überhöhung folgend – die Stars, die Ikonen und Kultfiguren an den obersten Rand des Sozialen positioniert: Die Verehrung des ‚iProphets‘ des digitalen Zeitalters, die frenetische Begeisterung für einen vermeintlichen ‚Fußballgott‘ und die Inthronisierung einer Entertainment-Ikone zum ‚King of Pop‘, all das ist Ausdruck der mediatisierten Allgegenwart unzähliger charismatischer Heroen und der massenkulturellen Produktion des Idolatrischen. Das Charisma wird hierbei gar zu einer Grundbedingung des Erfolgs stilisiert. Diese vermeintlich außergewöhnliche Attraktivität und Anziehungskraft garantiert die Anbetung der Fans, deren emotionale Zuwendung und nicht zuletzt deren Konsumbereitschaft, die ihrerseits die Basis für die symbolische Größe wie für die ökonomische Macht der verehrten Stars bilden.

Derartige Ausnahmehrscheinungen verkörpern ein ‚Mehr-als-herkömmlicherweise-üblich‘. Sie scheinen sich am Rand oder abseits gesellschaftlicher Normalitätsstandards zu bewegen, diese zu transzendieren und sich in ihrer ihnen zugeschriebenen sozialen Außerordentlichkeit vom Gewöhnlichen und Alltäglichen abzuheben.² Sie repräsentieren zu ehrende *venerabilis*, also diejenigen Werte und Tugenden, die innerhalb einer Sozialität anerkannt sind und als erhaben erachtet

¹ Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Beitrag möchte ich Ronald G. Asch gerne danken.

² Vgl. etwa G. Bataille, Die Souveränität, in: G. Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität, übers. von R. Bischof [et al.] (Batterien; 8), München 1997, S. 54–86; B. Giesen, Triumph and Trauma (The Yale Cultural Sociology Series), Boulder, CO/London 2004; W. Lipp, Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama, in: W. Gebhardt [et al.] (Hrsg.), Charisma. Theorie, Religion, Politik (Materiale Soziologie / TB; 3), Berlin/New York 1993, S. 15–32.

werden. Nicht zuletzt daher wird der Figur des heroischen Charismatikers ein superlativer Sozialstatus zuerkannt, welcher die Aufmerksamkeit, die Hochachtung und die Verehrung der Anhänger konzentriert und als Konsequenz diese wiederum garantiert. Apotheotische Heilsfiguren verkörpern aber nicht nur dasjenige, was von einer sozialen Entität als verehrungswürdige Größe gesetzt wird, sondern bilden aufgrund der ihnen zugedachten charismatischen Begabung ein vitales Element jedweder Sozialität. Ihrer nimbischen Aura wird eine bannende Wirkung zugesprochen, welche es vermag, die Aufmerksamkeit einer Vielzahl von Subjekten auf sich zu ziehen und ein Kollektiv im Namen des Verehrten zu mobilisieren.

Es ist eben jene soziale Wirkmacht des Charismas, auf welche sich das öffentliche wie das wissenschaftliche Interesse immer wieder richtet.³ Auf der einen Seite wird der motivationalen, transformatorischen und rekreativen Kraft des Charismas affirmativ begegnet. So legen beispielsweise Management-Theorien aus dem Bereich der *transformational leadership* nahe, dass in der Kultivierung der vermeintlich konstruktiven Dynamiken des Charismatischen die Möglichkeit liegt, das Potenzial der Anhänger zu entfachen, was gleichwohl deren Leistungsbereitschaft fördere.⁴ Darüber hinaus sehen wir uns auch im Bereich der Politik mit einem wiederkehrenden Ruf nach charismatischen Würdenträgern konfrontiert, wird dem Charismatischen doch die Fähigkeit zugesprochen, es aktiviere eine neue Begeisterung für staatsbüürgerliche Beteiligung und wirke der viel zitierten politischen Verdrossenheit entgegen.⁵ Auf der anderen Seite wird ein entgegengesetztes und weit mehr kritisches Bild gezeichnet, indem auf die destruktiven Dimensionen der revolutionären und verführerischen Macht des Charismas wie auf die sozialen und psychologischen Gefahren einer blinden Hingabe und einer irrationalen Überidentifikation mit dem verehrten Idol aufmerksam gemacht wird.⁶ Bei der

³ Vgl. beispielhaft für das anhaltende öffentliche Interesse an dem vermeintlichen Mysterium Charisma die Ausgabe 04/2012 der Zeitschrift „Der Spiegel“ mit dem Titelthema „Charisma. Das Geheimnis der besonderen Ausstrahlung“, die mit sieben unterschiedlichen Titelbildern auf dem Markt war. Die Reportage nimmt das Geheimnisvolle zum Anlass für die Enträtselung und sucht nach psychologischen und soziologischen Mechanismen für die Erklärung eines Phänomens.

⁴ Vgl. hierzu etwa die Studien von J. E. Bono / R. Illies, Charisma, Positive Emotions and Mood Contagion, in: *The Leadership Quarterly* 17, Heft 4, 2006, S. 317–334 und von J. A. Conger [et al.], Charismatic Leadership and Follower Effects, in: *Journal of Organizational Behavior* 21, Heft 7, 2000, S. 747–767.

⁵ Für eine Betonung der kreativen Potenziale, die charismatische Figuren freisetzen, siehe beispielhaft W. Patzelt, Charisma und die Evolution von Institutionen, in: F. J. Felten [et al.] (Hrsg.), *Institution und Charisma*, Köln [u.a.] 2009, S. 607–616; C. M. Fiol [et al.], Charismatic Leadership: Strategies for Effecting Social Change, in: *The Leadership Quarterly* 10, Heft 3, 1999, S. 449–482. Vgl. des Weiteren für eine Auseinandersetzung mit den konstruktiven und den destruktiven Dynamiken des Charismas innerhalb institutioneller und organisatorischer Strukturen E. Shils, Charisma, Order, and Status, in: *American Sociological Review* 30, Heft 2, 1965, S. 199–213.

⁶ Vor allem Le Bons Ausführungen zur „Psychologie des foules“ folgen der Deutung, die der Masse der Verehrer eine charakteristische Willensschwäche zuschreibt. Es ist in der Folge ebendiese Willensschwachheit, aufgrund derer die Masse als zugänglich für die suggestive

charismatischen Verzauberung handele es sich letztlich nur um eine kulturindustriell inszenierte und produzierte Manipulation, welche die Illegitimität eines asymmetrischen Machtgefüges nur kaschiere. Vom begeisterten Fan über den treuen Gefolgsmann bis hin zum demütigen Gläubigen, von den kreischenden Massen, die im Angesicht ihres Pophelden drohen, in Ohnmacht zu fallen, bis hin zum Märtyrer, der sich diesem ‚Mehr-als‘ hingibt, sich aufopfert und wenn nötig andere mit in den Tod reißt – aus der Perspektive der nicht involvierten Außenstehenden erscheinen diejenigen, die von dieser Form der rasenden und jubilatorischen Affirmation einer fremden Macht affiziert sind, lediglich als willensschwache Subjekte, die, überwältigt von ihren starken Gefühlen und Leidenschaften, willens sind, für den Verehrten alles zu geben. Die verführerische Macht des Charismatikers scheint die Urteilskraft der Verehrer zu beeinträchtigen.⁷ Aus einer solchen Sicht stellt die Verehrung für den Charismatiker den Ausdruck der Irrationalität dar, geben sich die Verehrenden doch willentlich und als ohnmächtiger Part einem ungleichen Mächteverhältnis hin. Hierin fundiert sich das Verständnis eines größtmöglichen Machtantagonismus; eine asymmetrische Abhängigkeitsbeziehung, der das Subjekt in seinem emotional motivierten Aberglauben anheimfällt: die „Krankheit der Unterwürfigkeit“, wie Richard Sennett formuliert.⁸

Mit der Verehrung scheint ein unbebaglicher Verdacht die kulturelle Bühne zu betreten. Im Angesicht der Hingabe an einen übermächtigen Anderen stellt sich

Macht von willensstarken und manipulierenden Autoritäten betrachtet wird. Für eine Auseinandersetzung mit gegenwartskulturellen Wertungsweisen der Verehrung siehe vor allem die psychologische Studie zum sogenannten *Celebrity Worship Syndrom*. Warnend formulieren die Autoren hinsichtlich einer intensiven und leidenschaftlichen Hingabe an ein Idol: „the expression of celebrity worship is firmly rooted in pathology and thus may become a serious clinical issue. The case of the female adolescent who was willing to self-mutilate over her parasocial relationship with a popular musician subsequently might serve as an illustrative example“, J. Maltby [et al.], A Clinical Interpretation of Attitudes and Behaviors Associated With Celebrity Worship, in: *The Journal of Nervous and Mental Disease* 191, Heft 1, 2003, S. 25–29, hier S. 29. Die pathetische Hochstimmung wird hierbei unter dem Vorzeichen einer pathologischen Störung besehen, denn diese verweise in ihrer aufmerksamkeitsabsorbierenden Abhängigkeit zugleich auf den Zustand einer, wie Maltby und Kollegen beschreiben, „poorer mental health“, ebd., S. 28.

⁷ Insbesondere die Gemüthshaltung der Begeisterung steht unter Verdacht, im Widerstreit mit der nüchternen Rationalität zu stehen. Siehe hierzu vor allem die genealogische Betrachtung von Bösel für den philosophischen Diskurs, demgemäß die Diffamierung des Enthusiasmus vor allem auch in Relation und als Resultat der aufklärerischen Haltung zu lesen ist: B. Bösel, Philosophie und Enthusiasmus. Studien zu einem umstrittenen Verhältnis, Wien 2008. Für eine Betrachtung der interpretatorischen Kopplung von Gotterfülltheit (Enthusiasmus) und Wahnsinn für den Bereich der Religion siehe zudem Foucaults diskursanalytische Skizze des Wahnsinns: M. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übers. von U. Köppen, Frankfurt am Main 1969. Neben der Verdächtigkeit der Gemüthshaltung gegenüber dem Charismatiker siehe für eine Auseinandersetzung mit der Angst vor illegitimen Autoritäten R. Sennett, Autorität, übers. von R. Kaiser (BvT; 593), Berlin 2008. Für eine gegenwärtskulturelle Betrachtung der Prekarität der Verehrung siehe zudem V. Zink, Von der Verehrung. Eine kulturosoziologische Untersuchung, Frankfurt am Main 2014.

⁸ Sennett, Autorität (Anm. 7), S. 113.

für diejenigen, die nicht vom Charismatischen verzaubert sind, für die aufgeklärten Außenseiter und somit auch für uns als Wissenschaftler unweigerlich die Frage nach der Legitimität des Verehrens und nach der Legitimität dieser Machtbeziehungen, die auf der Demut der Verehrenden basiert. Ob man das Charisma nun als eine soziale Möglichkeit oder vielmehr als eine Gefahr des Sozialen erachtet, gemeinsam ist diesen Wertungen, dass sie dem Charismatischen eine sozial vitale Bedeutung beimessen, indem auf die emotional mobilisierende Potenz dieser gesellschaftlichen Ausnahmeherscheinungen verwiesen wird. So widersprüchlich also beide Perspektiven auf das Charisma sein mögen, sie teilen den Glauben an die Macht des Charismas, an eine die Massen entzündende Wirkung. Zumeist bleibt aber fraglich, was damit gemeint ist, wenn wir vom Charisma einer Person sprechen, worin also der Glaube an eine charismatische Erscheinung und deren verführerische Wirkmächtigkeit gründet. Ziel dieses Beitrags wird es sein, sich diesem verführerischen Prinzip zuzuwenden, wobei zu zeigen sein wird, dass die Frage nach der Legitimität dieses asymmetrischen Machtgefüges vor dem Hintergrund des Glaubens und der Hingabe an die Außeralltäglichkeit des Charismatischen zu klären ist. Dieser Glaube ist, so wird aufbauend dargelegt, als Resultat eines Produktionsprozesses zu verstehen, der auf die Herstellung und Sichtbarmachung von Zeichen der Außeralltäglichkeit des Charismatischen spezialisiert ist.

1. Zur Frage der Legitimität enthusiastischer Machtbeziehungen

Nunmehr klassische Schriften massen- und sozialpsychologischer wie religions- und herrschaftssoziologischer Provenienz und in Tradition von Autoren wie Gustave Le Bon, Sigmund Freud, Émile Durkheim oder Max Weber setzen sich auf je divergierende Weise und grundiert von einem jeweils unterschiedlichen methodologischen Interesse mit der Funktion und der Logik dieser mobilisierenden Potenz auseinander und suchen, die soziale Wirkung und die kulturelle Signifikanz dieser exzeptionellen Figuren des gesellschaftlichen Lebens zu erklären.⁹ Ob nun mit dem Verweis auf die Ansteckung einer irrational agierenden Masse durch die nimbische Suggestivkraft eines Verführers, auf die libidinöse Bindung an einen idealisierten Führer oder auf einen aus Begeisterung erwachsenen Gehorsam gegenüber dem Charismatiker – das Moment des ‚Affiziert-werdens‘ durch diese Erscheinung und damit einhergehend die jubilatorische Hingabe an ebendiese bilden wiederkehrende Motive bei der Erklärung dieses Phänomens. Aber woher nimmt der charismatisch Begabte die Macht der Affektion? Der Hinweis auf die Fähigkeit zur effektiven Affektivinfektion lässt diese Qualität ebenso mysteriös

⁹ Vgl. etwa E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von L. Schmidts (Verlag der Weltreligionen, Taschenbuch; 2), Frankfurt am Main/Leipzig 2007; S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt am Main 2007; G. Le Bon, Psychologie der Massen, übers. von R. Eisler, Neuenkirchen 2007; M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980.

erscheinen, bietet dieser doch nur ein Versatzstück des Phänomens, aber keine Erklärung dafür, welche Logik dieser bannenden und bindenden Wirkung zugrunde gelegt wird.

Die wohl radikalste soziologische Erklärung liefert Durkheim, indem er jene Begeisterung und Hingabe als ein sakralsches Gefühl beschreibt, welches, seiner Sakkralsoziologie zufolge, als eine soziale Tatsache (und somit nicht als ein psychologisches Phänomen) zu betrachten ist, die aus dem Sozialen heraus zu verstehen ist:

„Im Übrigen sehen wir, daß die Gesellschaft jetzt genauso wie früher ständig heilige Dinge erschafft. Wenn sie sich für einen Menschen begeistert, in dem sie die wesentlichen Sehnsüchte zu entdecken glaubt, die sie selbst bewegen, und die Mittel, um sie zu befriedigen; dann sondert sie ihn aus und vergöttert ihn beinahe. Die öffentliche Meinung bekleidet ihn mit einer Majestät, die der ähnlich ist, die die Götter beschützt. [...] Die Ehrerbietung, die Menschen, die eine hohe soziale Funktion ausüben, einflößen, ist auch nichts anderes als der religiöse Respekt.“¹⁰

Aus dieser Perspektive handelt es sich nicht um eine unerklärliche und mysteriöse Gabe einer außerwählten Figur. Der Glaube an die Göttlichkeit dieser Figuren gründet vielmehr in ihrem Dasein als symbolische Repräsentationen, in denen kollektive Vorstellungen auf verdichtete Weise ihren Ausdruck finden und die gerade deshalb ein sozial regeneratives und kreatives Potenzial bereithalten wie auch eine symbolische Integrationsfunktion erfüllen können. Der idolatrische Charakter kann demzufolge als etwas gesellschaftlich Auferlegtes und Beigefügtes betrachtet werden, das es gilt, im Sozialen zu inszenieren und beständig mittels Praktiken der kultischen Verehrung zu reaktivieren.

Was Durkheim als „religiöse[n] Respekt“ begreift, wird bei Weber als ein „Interesse [...] am Gehorchen“¹¹ begriffen, welches im Fall des Charismas „kraft persönlichen Vertrauens“¹² und durch die „freie, aus Hingabe an Offenbarung, Heldenverehrung, Vertrauen zum Führer geborene, Anerkennung“¹³ durch die Gemeinschaft legitimiert wird. Wenngleich wir hier jeweils auf ein ähnliches Motiv stoßen, so unterscheidet sich die Betrachtung Durkheims freilich deutlich von derjenigen Webers, liegt der Fokus der letzteren doch zuvorderst auf der Frage, unter welchen Bedingungen ein asymmetrisches Machtgefüge als legitim anerkannt wird, und wie der Glaube an die Macht des Charismatikers hergestellt und verstetigt wird. Will man die charismatische Anhängerschaft und deren Verehrung aus dieser Perspektive verstehen, so gründet sie gerade in dem Glauben an die Andersartigkeit, an die Regelfremdheit oder, kurz, an die Außeralltäglichkeit der gnadenbegabten Persona. Betrachtet man mit Weber das Charisma als eine Form der Herrschaft, die einer außeralltäglichen Logik folgt, so kann das hier zugrunde

¹⁰ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Anm. 9), S. 316.

¹¹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Anm. 9), S. 122.

¹² Ebd., S. 124.

¹³ Ebd., S. 140.

liegende Machtverhältnis zwischen ehrenwertem Helden und verehrender Gefolgschaft als eine Beziehung definiert werden, welche nicht durch Zwang oder Gewalt reglementiert wird, sondern die durch den Glauben an die Rechtmäßigkeit der Mächtigkeit des charismatisch Begnadeten legitimiert ist. Zumindest in ihrer idealtypischen Form ist die charismatische Herrschaftsbeziehung den anderen Herrschaftstypen, die „Alltags-Formen der Herrschaft“¹⁴ sind, radikal entgegengesetzt, da sie nicht auf der Produktion von Zeichen der Rationalität oder der Traditionalität der Herrschaftsordnung basiert. Ihre Legitimität stützt sich insofern weder auf ein rational gesetztes noch historisch etabliertes Regelwerk, das seinerseits diskursiv analysierbar wäre. Sie erscheint in ihrer Regelfremdheit im Vergleich zur rationalen Herrschaft im Wesentlichen irrational und im Vergleich zur traditionalen im Wesentlichen revolutionär.

Die Legitimität der charismatischen Herrschaft wird in Zeichen der Außeralltäglichkeit dieser Herrschaft begründet, ihre Autorität im Glauben an die Gnadengabe der ethischen, heroischen oder religiösen Virtuosität eines mächtigen Anderen und ihr Herrschaftsanspruch auf dem begeisterten ‚Ja‘ der Anhänger. Genau jenes affirmative Machterfahren ist gemeint, wenn im Folgenden von der Verehrung für und die Hingabe an einen charismatischen Helden die Rede ist, also eine enthusiastische Gemütshaltung gegenüber einer sakralen Erscheinung, deren Außerordentlichkeit im Glauben daran gründet, dass sie im Namen einer höheren Ordnung und Macht handelt, von der sie berufen und begabt wurde. Das heißt konkret, dass der Glaube an die Legitimität des Charismas zuvorderst von der Produktion der Zeichen des Außergewöhnlichen, Mysteriösen, Irrationalen und revolutionär Anderen abhängig ist; Produktion sowohl verstanden im Sinne der Herstellung wie auch in Anlehnung an Baudrillards Verwendung des Begriffs als Modus der Sichtbarmachung und Verwirklichung (*produire*).¹⁵ Es ist jener Glaube an die Außeralltäglichkeit, der zwar grundlegend für die Logik des Verehrens des Charismatischen ist, da sich diese jedweder rationalen Ordnungsmacht entsagt, sich aber eben gerade wegen der vermeintlichen Irrationalität dieser Form der Verehrung dem „fremden Beschauer als Würdelosigkeit wirkende[] Hingabe“¹⁶ präsentiert. Wie lässt sich also dieses Konstrukt des Außeralltäglichen begreifen, also dasjenige, was sich vermeintlich über jede rational und traditional begründete Ordnung hinwegsetzt und welches nach Weber sowohl am Grund der charismatischen Begabung wie auch am Grund der emotional motivierten Begeisterung für diese liegt. Auch Webers geltungsbegrifflicher Bestimmung zufolge muss das Charisma, um wirksam zu sein, produziert und inszeniert werden, seine Gültigkeit hängt jedoch von der Hingabe der Anhänger und ihrem Glauben an die Außerordentlichkeit dieser heroischen Mächtigkeit ab.

¹⁴ Ebd., S. 141.

¹⁵ Vgl. zum Konzept der Produktion J. Baudrillard, Von der Verführung, übers. von M. Meßner, München 1992.

¹⁶ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Anm. 9), S. 652.

Es ist jene Dimension der Hingabe und der Verehrung, der ich im Folgenden Beachtung schenken möchte – dies mit dem Ziel, den Fokus auf die Frage nach der Produktion des Außeralltäglichen zu legen. Die Inszenierung der Macht und Außerordentlichkeit eines charismatisch Begnadeten basiert, so die These, auf seinem enthusiastischen Gegenpart, der die der Geltung des Charismas zugrunde liegende außeralltägliche Logik mitproduziert, indem er sie im Sozialen emotional affirmsiert und verstetigt. Die Momente der Affektion, der Hingabe und der Verehrung werden daher nicht als erklärende Faktoren für den Glauben an die Außeralltäglichkeit dieser Figuren verstanden, sondern als Momente der Produktion dieses Glaubens. Die Untersuchung beschränkt sich dabei auf jenen Helden-typus, der das charismatische Zentrum einer Sozialität der Anhänger verkörpert,¹⁷ das heißt, dem die Verehrung seiner Gefolgschaft zuteilwird.¹⁸ Dieser Be-trachtung folgend wird die charismatische Verehrungsdyade, also die wechselseiti-g konstruierte Logik der Beziehung zwischen Held und Anhänger, im Fokus stehen. Auf diese Weise wird sich der Beitrag schrittweise der Herstellung und Verwirklichung der Außeralltäglichkeit wie deren Zeichen annähern, wobei zwei Momente als wesentlich für die Verehrungsdyade und ihre verführerische Logik betrachtet werden: die Konstruktion eines Mysteriums und der symbolische Tausch. Während die Produktion des Geheimnisvollen als grundlegend für die Außeralltäglichkeit des Verehrten ausgestellt wird, wird aufbauend zu zeigen sein, dass die Verehrung auf dem Glauben an ein agonistisches Spiel der wechselseiti-gen Verausgabung der Verehrer wie des Verehrten basiert. Beide Momente sind, so die These, konstitutiv für den Glauben an den außerökonomischen Wert des Verehrens und stellen insofern dynamische Elemente innerhalb des Prozesses der Produktion des Illusionswerts des Charismatischen dar. Die Auseinandersetzung mit der Verehrungsdyade wird abschließend unter Bezugnahme auf den Stand-punkt des außenstehenden und nicht affizierten Publikums perspektiviert. Das Publikum dergestalt zu verstehen und es nicht mit dem Kreis der verehrenden Anhänger gleichzusetzen, bedeutet, einen Perspektivwechsel vorzunehmen, da dieses in seiner Rolle als ‚vierte Wand‘ besehen wird. Da es sich somit um eine Betrachterposition handelt, die nicht aktiv in die Produktion des Idolatri-schen eingreift, sondern diese von außen bewertet, eröffnet der Blick auf das Publikum einerseits eine andere Perspektive auf das, was mit dem Glauben an die Außerall-täglichkeit gemeint ist, und andererseits wird dem Publikum in seiner Betrachter-

¹⁷ Indem der Fokus auf dem Helden als einer charismatischen Figur liegt, wird an dieser Stel-le auf Bernhard Giesens Definition des Helden Bezug genommen: „Heroes embody charis-ma, they fuse the sacred into the profane world, they establish a mediating level be-tween the humans and the Gods“, Giesen, Triumph and Trauma (Ann. 2), S. 16.

¹⁸ Für eine differenzierte Betrachtung der Emotion Verehrung und einer Abgrenzung dieser von anderen lobpreisenden Gefühlen siehe unter anderem O. F. Bollnow, Die Ehr-furcht. Wesen und Wandel der Tugenden, Würzburg 2009; I. Schindler [et al.], Admiration and Adoration: Their Different Ways of Showing and Shaping Who We Are, in: Cognition and Emotion 27, Heft 1, 2013, S. 85–118.

position zugleich eine wesentliche Funktion bezüglich der Logik des Verehrens zugewiesen. Ihm kommt so die Funktion einer sozialen Deutungsperipherie der Verehrungsdyade zu, das heißt schlichtweg, dass das Publikum die Figur des Dritten bildet.¹⁹ Demzufolge wird der nicht verzauberte und aufgeklärte Blick des Publikums, sei dies nun der Blick der Öffentlichkeit oder der des Wissenschaftlers, der nach dem Gehalt des Passepartouts ‚Charisma‘ sucht, eine wesentliche Bedeutung für die Bildung der Dyade und für die Produktion des ihr zugrunde liegenden verführerischen Prinzips zugesprochen.

2. Zeichen der Außeralltäglichkeit: Der Adorizismus der Undurchsichtigkeit

Die *mise en scène* des Charismas ist unausweichlich, bedarf der Glaube der Verehrer ja bekanntlich der Zeichen und in diesem Fall der Zeichen, die die außerordentliche Begabung des Charismatikers verbürgen. Folgt man Weber, so bildet die Produktion von Zeichen der Außerordentlichkeit ein konstitutives Instrument zur Verstetigung dieser fragilen Form der Autorität und des damit einhergehenden Machtgefüges. Charisma besteht nur, insofern die mysteriöse und magisch attraktive Virtuosität des Verehrten kontinuierlich beschworen und nicht veralltäglich wird. Die sichtbare Konstruktion eines Arkanum gehört zu den gängigen Requisiten der Macht: Das Verbogene und Intransparente grundiert durch die Ausstellung der Unergründlichkeit, der Unverfügbarkeit und der Inkommensurabilität nicht nur die mysteriöse Außergewöhnlichkeit der verehrten Persona, sondern in diesem Zuge eben auch deren Exklusivität und Publizität, da, wie Georg Simmel beschreibt, „das Geheimnisvolle“ und „vielen Versagte“, den Eindruck erweckt, etwas „ganz besonders Wertvolles“ zu sein.²⁰

Charisma ist *per definitionem* ein „intransparentes Verweisungssymbol“.²¹ Aufgrund dieser Intransparenz wird der Nimbus des Verehrten als unergründlich konstruiert. Solange dieser nicht be- und ergründet werden kann, behält er seine außeralltägliche Wirkung. Diese Konstruktion lässt den Verehrten als bedeutsam erscheinen und wahrt zugleich dessen Unantastbarkeit, was mit Blick auf die Verstetigung dieser Außeralltäglichkeit wesentlich ist. Es handelt sich hier um einen Modus der Immunisierung, ist das Charisma doch beständig von seiner Verflüchtigung bedroht. Die inszenatorische Produktion des Charismas droht immer auch sich in ihr Gegenteil zu verkehren: die Veralltäglichung des Charismas als Resultat einer Überproduktion. Mit der Publizität des Charismatischen geht zugleich die

¹⁹ Vgl. zur sozial ergänzenden Funktion der Figur des Dritten vor allem G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt am Main 1992.

²⁰ Vgl. ebd., S. 408.

²¹ C. Schneider, Charisma. Sinnproduktion durch Reflexionsanästhesie, in: P. Rychterová [et al.] (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008, S. 129–154, hier S. 130.

Gefahr der Profanierung des Geheimnisvollen einher, was zu einem Schwinden der magisch unerklärlichen, attraktiven Wirksamkeit führt. Nur indem es als ein Mysterium gewahrt und bewahrt wird, kann es seine potenziell bannende und verführerische Wirkung entfalten.²²

Der Gefahr der Veralltäglichung kann letztlich nur durch die Sicherung und Verstetigung des Mysteriösen entgegengewirkt werden. Und dies gilt freilich auch für die Verehrer, insofern diese an der Wahrung der affektiven Attraktivität des Charismatischen interessiert sind. Zur Sicherung des Mysteriösen wird auf eine sakrale Sprache²³ zurückgegriffen, die ihrerseits selbst die Unantastbarkeit und die Geheimnishaftigkeit des Verehrten wahrt; ein Aspekt, den wir sowohl aus populärkulturellen Deutungen wie auch aus kulturwissenschaftlichen Auslegungen kennen – sei es der vor Staunen und Begeisterung bebende Fan, dem im Angesicht des begehrten Stars anscheinend die Sprache versagt, die Beschreibung der grundsätzlichen Unfasslichkeit des Numinosen bei Otto oder auch der Verweis auf ein Unvermögen, darüber adäquat sprechen zu können, wie es Agamben in Auseinandersetzung mit Hegels „Eleusis“ konstatiert.²⁴ Der rhetorische Rückgriff auf das Stilmittel der Unergründlichkeit, der Unfassbarkeit, der Unbeschreiblichkeit oder der Unansehnlichkeit des charismatischen Gegenübers bildet ein wesentliches Element des Verehrens. Die sprachliche Verkleidung und die kommunikative Rahmung des Charismatischen als ineffabel präsentiert dieses somit als ein Passepartout ohne definiten Inhalt. Wobei das Nichtkommunizierbare im Sozialen angezeigt und als unkommunizierbar kommuniziert werden muss, damit es in seiner Mysteriosität Gültigkeit haben kann. Die Kommunikation des Außerordentlichen bedient sich daher notwendigerweise der „Verfremdungsfiguren“,²⁵ welche im Verweis auf das Unfassliche eine Abweichung von der alltäglichen Erfahrungswelt und zugleich einen „Überschuss“²⁶ markieren. Der rhetorische Rückzug auf eine prinzipielle Unmöglichkeit der Kommunizierbarkeit bestärkt daher den Glauben an die Inkomensurabilität des Phänomens, indem dargelegt wird, dass jeder Versuch der sprachlichen Annäherung mittels Signifikanten zwangsläufig am Charismatischen scheitere, da es sich der eindeutigen Definition versagt: „[E]s ist insignifikant.“²⁷

Diese Form der rhetorischen Verkleidung und sprachlichen Tabuisierung kann als eine Sakralisierungspraktik gelesen werden. Diese Praktiken sind wesentlich in der Interaktion mit dem Verehrten. In der Verehrungsbeziehung bildet das Motiv

²² Wobei hierbei natürlich zweitrangig ist, ob hinter der Verschleierung wirklich ein Geheimnis verborgen ist – was zählt, ist die Konstruktion eines undurchdringbaren Mysteriums.

²³ Vgl. hierzu auch J. Paulhan, Die sakrale Sprache, in: D. Hollier (Hrsg.), Das Collège de Sociologie (1937–39), übers. von H. Brühmann, Berlin 2012, S. 599–622.

²⁴ Vgl. G. Agamben, Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, übers. von A. Hiepko, Frankfurt am Main 2007; R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004; Schneider, Charisma (Anm. 21).

²⁵ B. Waldenfels, Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung, Berlin 2012, S. 90.

²⁶ Ebd., S. 91.

²⁷ Vgl. Schneider, Charisma (Anm. 21), S. 145.

des Tabus ein konstitutives Element für die Verstetigung der Verehrungslogik, welche auf einer ambivalenten Bewegung zwischen Verbot und Begehrten, auf einem Wechselspiel der Annäherung und der Befremdung, der Attraktion und der Repulsion beruht.²⁸ Wo der Andere sich entzieht, wo etwas als verborgen konstruiert wird, wird danach gestrebt, das heißt, das Arkanum wird als solches anerkannt. Wo der Andere in seiner Publizität zu nahe tritt, scheint sein Nimbus unaushaltbar, er zwingt zur Distanz und zur „frommen Scheu“,²⁹ anhand derer sogleich den konstitutiven Status- und Bedeutungsunterschieden zwischen Verehrer und Verehrtem mit einer ehrweisenden Haltung affirmativ begegnet wird.³⁰ Dieses spielerische Spannungsfeld aus Nähe und Distanz ist für die Wahrung der attraktiven Außeralltäglichkeit und für den Schutz vor der Veralltäglichung durch eine Dauernähe essenziell. Absolute Nähe wirkt homologisierend und nivelliert die konstitutive Differenz zwischen Verehrer und Verehrtem. Maximale Ferne birgt die Gefahr, dem Anderen nüchtern und affektlos gegenüber zu stehen, da er innerhalb des sozialen Wirkungskreises nicht als bedeutsam wahrgenommen werden würde. Dieser spannungsreiche Hyperbelcharakter der „Fernnähe“,³¹ wie dieser etwa von Plessner beschrieben wird, bewahrt die mysteriöse Außeralltäglichkeit der Dyade und wird insofern nicht nur vom Charismatiker inszeniert, sondern von den verehrenden Subjekten als solcher reproduziert.

Dieses Wechselspiel kann insofern als eine Form der Anbetung, der Adoration,³² begriffen werden. Während die Grenzen und somit das notwendig zu reproduzierende Machtgefälle zwischen beiden Parteien als konstitutiv anerkannt und ge-

²⁸ Vgl. etwa G. Bataille, Anziehung und Abstoßung. I. Tropismen, Sexualität, Lachen und Tränen (1938), in: D. Hollier (Hrsg.), Das Collège de Sociologie (1937–39), übers. von H. Brühmann, Berlin 2012, S. 114–129; G. Bataille, Anziehung und Abstoßung. II. Die soziale Struktur (1938), in: D. Hollier (Hrsg.), Das Collège de Sociologie (1937–39), übers. von H. Brühmann, Berlin 2012, S. 131–149; S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Frankfurt am Main 2012.

²⁹ J. Assmann, Das verschleierte Bild zu Sais – griechische Neugier und ägyptische Andacht, in: J. Assmann / A. Assmann (Hrsg.), Schleier und Schwelle, Bd. 3, Geheimnis und Neugierde, München 1999, S. 43–66, hier S. 63.

³⁰ Neben den Ausführungen von Assmann findet sich des Weiteren vor allem bei Bollnow eine ausführliche Auseinandersetzung zur Rolle der Scham bei der Ehrfurcht: vgl. Bollnow, Ehrfurcht (Anm. 18). Siehe zudem auch Goffmans Beschreibung der ehrweisenden Distanznahme: E. Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, übers. von P. Weber-Schäfer, München 2011.

³¹ H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt am Main 2002, S. 69.

³² Zum Konzept wie auch zum Begriff der Adoration im Sinne der Anbetung und der Anrufung eines Anderen vgl. B. Marti, Proskynesis and Adorare, in: Language 12, Heft 4, 1936, S. 272–282. Jean-Luc Nancy weist zudem auf die begriffliche Verwandtschaft der Adoration und der Addiktion hin, wenn er schreibt: „Das Wort hat dann Bedeutungsrichtungen von ‚sich weihen‘, ‚sich widmen‘, ‚sich einer Sache hingeben‘ entwickelt und später solche der Verpflichtung, der Verschuldung oder Unterwerfung. Zwischen *ad-dicere* (und/oder *ab-dicare*, denn es gibt da zwei ähnliche Verben) und *ad-orare* („anbeten“) zeichnen sich unweigerlich vage Bezüge ab, wenngleich *dicere*, französisch *dire*, ‚sagen‘, sich auf die Erklärung bezieht, auf ihren Inhalt, während *orare*, ‚orer‘ (wie das Altfranzösische es gekannt hat) sich

wahrt wird, wird zugleich versucht, ein sympathetisches Band des Verehrens herzustellen: Es ist dieses Wechselverhältnis aus Ehrgabe und Hingabe, welches charakteristisch für den Adorzismus ist. Denken wir etwa an das Gebet, an Kollektivrituale wie Kultfeste oder auch an Opfergaben, also an Praktiken, anhand derer versucht wird, das sakrale Andere zu vergegenwärtigen, es zu berufen, anzubeten und zu beschwören, so handelt es sich hierbei immer um amphibolische Gesten, die einerseits die Unantastbarkeit des Verehrten wahren, andererseits aber eine Beziehung, die einer außerordentlichen Logik zu folgen hat, herstellen. Der Adorzismus ist, wie Kümmel-Schnur³³ schreibt, ein dissoziatives Phänomen, denn in der Anrufung des Anderen wird dieser zwar als erfahrbare Größe begriffen, jedoch als eine Größe, die ihr überwältigendes und übermannendes Potenzial nicht verliert. Die sozialen und kulturellen Grenzen zwischen beiden Parteien werden gepflegt, aber als punktuell durchlässig beschworen. Die konkrete Performanz der Adoration bzw. Proskynese,³⁴ wie wir sie als Teil der höfischen Etikette wie der religiösen Liturgie kennen, also etwa verkörpert in Ehrpraktiken wie dem Kniefall oder dem Küssen der Füße, kann daher als ein Sinnbild für die hierin visualisierten Momente des Verehrens dienen: Einerseits wird der Verehrte mittels eines negativen Rituals im Sinne Durkheims³⁵ vom Profanen ausgegrenzt, indem die Unantastbarkeit und die Größe des Anderen nicht nur gewahrt, sondern im Sozialen in Szene gesetzt wird; andererseits manifestiert die hingebende, ehrweisende *veneratio* ein kommunikatives und sympathetisches Band zwischen Verehrtem und Verehrenden.

Entsprechend wird ebendieses ehrweisende, sympathetische Band selbst als heilig, unantastbar und zu verehrend inszeniert.³⁶ Die Verehrung selbst wird sakrosankt gesprochen, indem – vermittelt durch Prädestinations- und Schicksalsnarrative³⁷ – die Dyade unter dem Vorzeichen der Außertäglichkeit begriffen wird, als ein Fatum, Resultat des *χάρις* und der Gnadenbegabung. Dieser Aspekt scheint insofern nicht uninteressant, als der Verehrte selbst in die Position des Verehrens berufen wird und die Dyade auf diese Weise als eine unantastbare

eher auf das Sprechen als Anrede bezieht“, J.-L. Nancy, Die Anbetung, übers. von E. von der Osten (Dekonstruktion des Christentums; 2), Zürich 2012, S. 16.

³³ Vgl. hierfür die Ausführungen von Kümmel-Schnur zum Adorzismus, den er dem Exorzismus gegenüberstellt: A. Kümmel-Schnur, Utopien des Adorzismus, in: T. Kater (Hrsg.), „Der Friede ist keine leere Idee...“ Bilder und Vorstellungen vom Frieden am Beginn der politischen Moderne, Essen 2006, S. 64–80.

³⁴ Zu Gesten der Adoration bzw. der Proskynese vgl. Marti, Proskynesis and Adorare (Anm. 32).

³⁵ Vgl. etwa Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Anm. 9).

³⁶ Ob eine solche nun ‚tatsächlich‘ besteht, ist an dieser Stelle natürlich zweitrangig. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang, ob diese in den Augen der Verehrer als wirklich anerkannt wird.

³⁷ Die Motive der Prädestination und der schicksalhaften Fügung, anhand derer die Außerordentlichkeit dieser Beziehung stilisiert wird, finden sich vor allem auch in Liebesnarrationen: vgl. G. Simmel, Fragment über die Liebe, in: G. Kantorowicz (Hrsg.), Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, München 1923, S. 47–125, http://socio.ch/sim/posthum/post_liebe.htm, 10. Juni 2015.

res sacra präfiguriert wird. Die Beziehung zur verehrten Macht erhält auf diesem Weg den Status der Exklusivität.

3. Das Spiel der Hingabe: Das Spiel mit der Macht

Beide Parteien, sowohl der Verehrte als auch der Verehrer, sind für die Aufrechterhaltung der Logik der Verehrungsdyade verantwortlich und somit in gleichem Maße davon abhängig. Das Subjekt stellt diese Logik nicht infrage, sondern gibt sich dieser hin. Entsprechend lässt sich auch der Glaube, Verehrung gründe auf einer eindimensionalen Sozialrelation, aufgrund derer der verehrte Verführer im Sinne Le Bons als Manipulator einer willenlosen Masse zu begreifen ist, hinterfragen. Ebenso kann der Verehrer als ein aktiver Akteur verstanden werden, der ähnlich wie der Charismatiker an diesem Wechselspiel der Fernnähe teilnimmt bzw. die Logik dieses Spiels affirmsiert und reproduziert. Wie dargelegt, bildet das Unergründliche das verführerische Prinzip, welches die Verehrung der Anhänger garantiert. Insofern ist die Verehrung nicht abhängig von Zeichen der begründbaren Legitimität der Macht des Verehrten, vielmehr trifft das genaue Gegenteil zu. Das Motiv der Verschleierung und die dieser zugrunde liegende „Illusionstendenz“³⁸, wie sie von Plessner beschrieben wird, die sich der rationalen Ergründbarkeit verschließen, bilden hierbei das spielerische Moment. Die Verehrung folgt daher insofern einer Spiellogik, als das Moment des *illudere* die Beziehung zwischen Verehrtem und Verehrendem charakterisiert.³⁹ Dementsprechend kann man also fragen, ob sich der Verehrer einem anderen Spieler, einem Machthaber hingibt, oder ob sich vielleicht nicht beide Parteien dem verführerischen Prinzip des Idolatri-schen, den nicht zu hinterfragenden Regeln des Spiels des Idolatrischen selbst, hingeben. Dies könnte erklären, warum die Frage nach dem Wert der Spieler, warum einer der beiden höher steht, Magister ist, also die Frage nach der Legitimität der Statusunterschiede überhaupt nicht aufkommt, stehen doch beide – zumindest aus Sicht der Verehrenden – in einer intimen und geheimnisvollen Beziehung zueinander, deren Logik nur den Interaktanten zugänglich ist. Verehrung unterliegt, so die Annahme, einem interaktiven Beziehungsgeflecht, innerhalb dessen der andächtige und ehrweisende Gestus als ein konstitutives Moment der Reproduktion dieses asymmetrischen Machtverhältnisses betrachtet werden kann. Mit diesem Gestus wird nicht nur dem Modus der Verschleierung affirmativ begegnet, sondern in diesem Zuge wird die Unantastbarkeit des verehrten Anderen gewahrt und die Machtpositionen des ‚Übergeordnet-Seins‘ und des ‚Untergeordnet-Seins‘ werden bejahend reproduziert.

³⁸ Plessner, Grenzen der Gemeinschaft (Anm. 31), S. 68.

³⁹ Vgl. hierzu unter anderem Baudrillard, Von der Verführung (Anm. 15). Zur Logik des Spiels siehe des Weiteren R. Caillois, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, übers. von S. von Massenbach, Frankfurt am Main [u.a.] 1986; J. Huizinga, Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, übers. von H. Nachod, Reinbek 2004.

Mit der Verehrung der Anhänger wird der verehrte Charismatiker nicht nur in die Position der Macht berufen, sondern in dieser auch herausgefordert, muss er diese doch unentwegt durch weitere Zeichen seiner Außerordentlichkeit unter Beweis stellen. Indem der Verehrer das verehrte Idol mit der Position der Macht begibt, fordert es diesen nicht nur heraus, sich dieser Mächtigkeit als ehrbar zu erweisen, sondern in der Bewegung der Herausforderung sucht er zugleich, Macht über den Verehrten selbst zu gewinnen. Am deutlichsten tritt dies sicher in Form symbolischer Gabepraktiken des Ehrens zutage, welche sich uns als ein Spiel der Ehre präsentieren.⁴⁰ Beide Parteien, der Charismatiker wie der Verehrer, betreten das Spielfeld des Idolatrischen mit jeweils anderen Versprechen: jener mit dem Versprechen der Fürsorge, Anleitung, Virtuosität und Geborgenheit, dieser mit dem Versprechen auf Treue, Preis und Hingabe. Es handelt sich also auch hier nicht um eine einseitige Verhaltensregel der Demut, vielmehr folgt die Verehrung einer agonistischen Spiellogik des symbolischen Tausches, wie diese etwa von Marcel Mauss oder auch von Pierre Bourdieu beschrieben wurde.⁴¹ Neben dem Motiv der Verkleidung und der Verschleierung wird die Logik des Spiels somit um die Dimension des Agonismus erweitert.⁴² Während der verausgabende Euergetismus den *code d'honneur* des Verehrten figuriert, wird das Subjekt im gleichen Zuge aufgefordert, sich diesem hingebungsvoll zuzuwenden. Versteht man die Verehrung als eine Form des symbolischen Tauschs, so wird nicht nur die vermeintliche Irrationalität der verausgabenden Handlungen verständlich, sondern die einseitig hierarchische Machtbeziehung kann, unter diesem Vorzeichen besehen, als ein Spiel der Macht bzw. als ein Spiel mit der Macht betrachtet werden. Sei es in Form kleiner Präsente für den Verehrten über kultische Praktiken der Anbetung und der Inszenierung der Opferbereitschaft bis hin zur Hingabe selbst, all diese Beispiele sind Elemente im Spiel der Verehrung. Wobei die Hingabe selbst natürlich die größtmögliche Offerte darstellt, denn in der Hingabe ist, wie Bernd Bösel bemerkt, die „Dialektik der Gabe [...] in existenziellerer Weise am Werk“.⁴³ Die symbolischen Ehrgaben bestätigen zwar den Status des Anderen, erkennen als Antwort auf dessen Gnadenbegabung seinen ehrhaften Status an, appellieren aber zugleich unzweifelhaft an dessen Anerkennung, Zuwendung und

⁴⁰ Zum Spiel der Ehre vgl. P. Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis – auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, übers. von B. Schwibs und C. Pialoux, Frankfurt am Main 2009. Für eine Analyse des symbolischen Tausches der Gaben siehe M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. von H. Ritter, in: M. Mauss, Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken, Wiesbaden 2010, S. 11–147.

⁴¹ Man denke in diesem Zusammenhang etwa an den alten deutschen, nicht mehr gebräuchlichen Begriff ‚Verehr‘, der im Sinne eines Geschenks der Hochachtung bzw. der Ehrbekundung verwendet wurde. Vgl. hierzu die Online-Version des „Deutschen Wörterbuchs“ von Jacob und Wilhelm Grimm, <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>, 10. Juni 2015.

⁴² Vgl. Roger Caillois' Typologie des Spiels: Caillois, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch (Anm. 39).

⁴³ Bösel, Philosophie und Enthusiasmus (Anm. 7), S. 58.

somit an dessen Gegengaben. Ob der Verehrte tatsächlich von den ihm offerierten Gaben ergriffen wird, ist sicherlich fraglich, dennoch erscheint dies zweitrangig, suchen die Verehrer diesen durch das Überreichen persönlicher Gaben zu erreichen, appellierend zu ergreifen und auf dem Weg der Ehrbekundung, wie Mauss formuliert, „Macht über den Empfänger“,⁴⁴ also den Verehrten, zu erlangen. Man kann dies als einen Versuch lesen, sich jeweils wechselseitig an das Spiel des Tausches der Verehrung, der wechselseitigen Verausgabung, zu binden, was wiederum zu einer Stärkung der Spiellogik als solcher führt.

Versteht man die Verehrung dergestalt als ein hingebendes Spiel mit der Macht, so ist dieses keineswegs nur auf die Etablierung zweier antagonistischer Statuspositionen, Charismatiker und Anhänger, beschränkt. Es organisiert zugleich auch die sozialen Strata der Anhängergemeinde, welche entlang der „charismatischen Qualitäten“, wie Weber formuliert, strukturiert ist – vom „Verwaltungsstab“ der „Jünger“ zur treuen „Gefolgschaft“⁴⁵ über einen Kreis an Mitläufern bis hin zu jenen, die jeder charismatischen Qualifizierung entsagen, kurz, dem nicht begeisterten Publikum. Mit charismatischer Qualität ist hier zweierlei gemeint. Zum einen markiert diese die soziale, symbolische und emotionale Nähe zum Verehrten, da sie den Grad der Begnadung des jeweiligen Mitglieds der Gemeinde bemisst. Zum anderen basiert die charismatische Qualifizierung auf den rituellen Mitteln, über die jede Figur innerhalb dieses Sozialgefüges verfügt und welche innerhalb dieses Spiels mit der Macht zum Einsatz kommen und daher stets zu verwirklichen sind. Es ist insofern die Teilhabe am Produktionsprozess des Idolatrichen mittels Formen der Verschleierung und Praktiken der Ehrgabe, welche über die Zugehörigkeit zur und die Hierarchie innerhalb der Verehrergemeinde entscheidet. Dies wird insbesondere am Beispiel des symbolischen Tausches augenscheinlich. Der ehrenden Gabe muss eine symbolische Besonderheit und Einzigartigkeit innewohnen, um nicht im gesichtslosen Kreis der Verehrenden unterzugehen. Aufgrund der der Gabe inhärenten Aufforderung zur wechselseitigen Anerkennung, deren Dringlichkeit freilich mit dem Grad der Verausgabung formuliert wird, birgt die Ehrgabe somit auch immer die Möglichkeit, Nähe zum Charismatiker herzustellen, und die so produzierte Relationalität zwischen Verehrer und Verehrendem sozial zu inszenieren. Die möglichst exorbitante Gabe wirkt insofern sozial distinguerend, als sie an die Wertschätzung des Charismaträgers appelliert; eine Wertschätzung, die gemeinhin mit einem Statusaufstieg des Verehrten verbunden ist und diesem nicht nur emotionale Gratifikation verschafft, sondern ebenso eine symbolische Treueprämie verspricht, das heißt konkret, diesen charismatisch qualifiziert.⁴⁶ Der Verehrende muss sich also durch die Gabe als ein der

⁴⁴ Mauss, Die Gabe (Anm. 40), S. 25.

⁴⁵ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Anm. 9), S. 141.

⁴⁶ Vgl. Mauss, Die Gabe (Anm. 40), S. 25. Für eine interaktionstheoretische Betrachtung der sozial strukturierenden Wirkung von Ritualen vgl. auch R. Collins, Interaction Ritual Chains, Princeton, NJ 2004. Collins' Ansatz zufolge bestimmt die Akkumulation von

Verehrung würdiges Gegenüber präsentieren. Er muss anhand kostspieliger Signale⁴⁷ anzeigen, dass er über ausreichend emotionale und materielle Ressourcen verfügt, die er zugunsten der verehrten Ikone verschwenden kann. Ehrgaben visualisieren daher immer auch die soziale und symbolische Potenz, das Ansehen des Ergebenen. Entsprechend erfüllen diese verausgabenden Handlungen eine sozial stratifikatorische Funktion, indem sie nicht nur, je nach Ausmaß der Gabe, eine Nähe zwischen Verehrtem und Verehrendem suggerieren, sondern indem durch sie soziale Hierarchien im Sozialgefüge der Verehrenden etabliert werden.

4. Das Publikum und die Gefahr der Profanierung

Charisma ist *per definitionem* ein fragiles Konstrukt, ist es doch beständig von der Gefahr der Veralltäglichung durch eine Überproduktion bedroht. Die Einhaltung einer illusorischen und agonistischen Spiellogik des Verehrens bewahrt die produzierte Wirklichkeit des Charismatischen, indem sie ebendieser Gefahr entgegenwirkt und zugleich prophylaktisch im Hinblick auf jeden Versuch der rationalen Begründung der magischen Anziehungskraft wirkt. Der entzauberte und nach Erklärung suchende Blick des nicht affizierten Publikums repräsentiert diese Gefahr der Profanierung der ludischen Wirklichkeit, denn er „durchbricht den Zauberkreis und konfrontiert die Spielwelt mit der Unwirklichkeit ihrer Konstruktion“.⁴⁸

Die Konstruktion des Mysteriums fundiert dabei eine Demarkationslinie zwischen den verzauberten Verehrenden und den kritischen, aufgeklärten Außenseitern. Der Blick auf die Verehrung und ihr Umgang mit dem Geheimnisvollen basiert, wie Jan Assman beschreibt, auf einer anderen Wissensform: Während erstere das Geheimnis andächtig schützen, trachten letztere – einem Pathos der Transparenz folgend – nach einer Aufdeckung, nach der Sichtbarmachung, der Entrückselung und nicht zuletzt der Begründung des Geheimnishaften.⁴⁹ Was für den einen entweder anhand recht einfacher Erklärungen entzaubert werden kann oder ein Indiz für ein trügerisches Spiel, für ein Blendwerk der Macht ist, bei dem es darum geht, die wahren Interessen der Mächtigen zu verschleiern, ist für den Verehrer Ausdruck und Zeichen der Außeralltäglichkeit, die es seinerseits zu bewahren gilt. Die Frage nach der Legitimität dieser asymmetrischen Machtbeziehung kann daher ebenso als ein Versuch der Profanierung und daher als ein Angriff auf die

emotionaler Energie aufseiten der Ritualteilhaber die Position der Akteure im Sozialgefüge. Freilich stellt sich hier die Frage, wie diese sichtbar angezeigt wird, um im Sozialen wirksam zu sein. Praktiken der Verausgabung sind meiner Ansicht nach unerlässlich, handelt es sich bei diesen doch gerade um kostspielige Signale, welche die Verfügung über ausreichend emotionale Energie visualisieren.

⁴⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen von C. S. Alcorta / R. Sosis, Ritual, Emotion, and Sacred Symbols, in: Human Nature 16, Heft 4, 2005, S. 232–259.

⁴⁸ M. Gerster, Der Ernst des Spiels, in: K. Junge [et al.] (Hrsg.), Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung, Weilerswist 2013, S. 95–110, hier S. 106.

⁴⁹ Vgl. Assmann, Das verschleierte Bild zu Sais (Anm. 29).

Integrität dieser Relation verstanden werden. Der Verehrer hat somit die Wahl, seine Verehrung dieser Entzauberung preiszugeben oder ihr – insofern er an der Aufrechterhaltung dieser außeralltäglichen Beziehung interessiert ist – entgegenzuwirken und dies indem die Exklusivität und die Undurchdringlichkeit des Charismatischen gesteigert wird. Entsprechend wird ein Grenzraum der Intimität zwischen verehrter Überfigur und verehrendem Subjekt markiert, welcher den Nachfragen der Außenseiter notwendigerweise versagt bleibt: „Die Verehrung setzt immer“, wie Bollnow beschreibt, „eine ganz persönliche Beziehung voraus, die sich in dem notwendigen Zusatz ‚mein‘ ausdrückt“.⁵⁰ In diesem ‚mein‘ gründet die Unergründlichkeit des Phänomens; eine Unergründlichkeit, die sich den Blicken des Publikums entzieht und deren scheinbar unerklärliches Fundament nur dem begeisterten Subjekt zugänglich ist oder zumindest dergestalt ausgestellt werden muss. Der Versuch der Profanierung birgt insofern immer auch das Risiko, sich positiv auf den Produktionsprozess des Idolatrischen auszuwirken. Der Verehrer arbeitet mittels seiner eigenen Verehrung an der Integrität der mächtigen Rolle des Charismatikers mit, und dies umso enthusiastischer, je mehr es gilt, den Nimbus des Verehrten und die Wirklichkeit des Idolatrischen vor den Angriffen des spielverderbenden Publikums zu schützen.

Der entzaubernde Blick verkehrt sich insofern in sein Gegenteil, als er das Potenzial zu symbolischen Überhöhungen aufseiten der Verehrer und der Verehrten birgt. Dem Versuch der Profanierung kommt darüber hinaus hinsichtlich der Deutung des symbolischen Tauschwertes des Verehrens eine vitale Funktion bei der Produktion des Illusionswertes des Charismatischen zu. Aus Sicht der Verehrer scheint sich die oben beschriebene Form des symbolischen Tausches der Verehrung eindeutiger ökonomischer Gesetze zu entziehen, wird sie doch vonseiten der Verehrer gerade unter dem Vorzeichen einer *dépense improductive* im Sinne Batailles ausgestellt.⁵¹ Der Verehrer verausgabt sich für den Anderen, denn, so zumindest der Blick der Anhänger, die rituelle Ehrpraktik basiert auf einer reinen, weil ideellen Gabebeziehung und ist indifferent gegenüber materiellen Interessen. Wenn gleich diese Deutung den Eindruck erweckt, als könnte man mit Blick auf Verehrungshandlungen eine eindeutige Grenze zwischen Symbolik und Ökonomie ziehen, zwischen nutzloser Verschwendug und Nützlichkeitsmaximierung, darf dies freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem symbolischen Tauschverhältnis die enge Verquickung von Symbolischem und Ökonomischem zugrunde liegt. „Überall versucht man“, so formuliert Baudrillard, „funktionale Verschwendug als symbolische Destruktion auszugeben. Da der ökonomische Bereich sein Nützlichkeitsprinzip und seine funktionalen Fesseln unbarmherzig durchgesetzt hat, bekommt alles, was aus ihm ausbricht, leicht den Wohlgeruch von Spiel und Nutzlo-

⁵⁰ Bollnow, Ehrfurcht (Anm. 18), S. 22.

⁵¹ Vgl. G. Bataille, Die Aufhebung der Ökonomie, übers. von G. Bergfleth [et al.] (Batterien; 22), Berlin 2001.

sigkeit“.⁵² Von der Position all jener, die nicht an diesem symbolisch aufgeladenen Spiel teilhaben, erscheint der hierin produzierte Illusionswert als reines Blendwerk, welches vor allem auf der ökonomischen Nutzbarmachung des Ludischen basiert und letztlich zu einer Akkumulation des ökonomischen Kapitals aufseiten der Verehrten führt.⁵³ Am augenscheinlichsten mag dies sicherlich mit Blick auf den popkulturellen Bereich zutreffen, da die Möglichkeiten, den vermeintlichen Helden zu verehren, finanziell limitiert sind, sie müssen also etwa durch ein Konzertticket oder durch Devotionalien monetär erworben werden. Bei dieser engen Kopplung von Symbolik und Ökonomie handelt es sich natürlich keineswegs um ein gegenwartskulturelles Phänomen oder gar um ein Produkt kulturindustrieller Inszenierungstechniken, vielmehr ist sie ein wesentliches Kennzeichen von Sakralisierungspraktiken überhaupt und lässt sich daher ebenso in archaischen Gabebeziehungen nachzeichnen.⁵⁴ Das Spiel der Macht, welches uns an dieser Stelle in Form eines Gabentauschs des symbolischen Anerkennens von Statuspositionen entgegentritt, basiert immer auch auf einem ökonomischen Prinzip. Ein Aspekt auf den Bourdieu in aller Deutlichkeit hingewiesen hat, wobei die Frage nach der Trennung von symbolischem Kapital und ökonomischen Kapital obsolet erscheint; hingegen jedoch weder für den Entzauberten noch für den Verehrer, birgt doch gerade diese Frage den vermeintlichen Schlüssel für ein Verstehen der Verehrung. Während für das Publikum allein wirtschaftliche Interessen im Vordergrund stehen, scheint für den Verehrer allein das außerökonomische Moment von Wert zu sein.

Für letzteren basiert die Logik des Verehrens auf dem Glauben an eine Indifferenz gegenüber einem ökonomischen Gesetz und zuvorderst auf dem Glauben an die Wirkmacht der Ehrgabe, die in der symbolischen Formierung eines sozialen Bandes zwischen beiden Parteien liegt. Aus einer solchen Perspektive nimmt die scheinbar selbstlose Gabe der Ehre und der Hingabe fast immer, wie Mauss formuliert, „die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsents, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht“.⁵⁵ Bei der Verehrung geht es darum, dieses Wechselverhältnis von quantitativen Ermessen und der symbolisch aufgeladenen, qualitativen Gabepraktik zu verschleieren – wenngleich aus einer Außenperspektive das ökonomische Wertgesetz eindeutig im Vordergrund zu stehen scheint. Auch an dieser Stelle kehrt das Motiv der Verschleierung wieder, denn die Mystifikation des ökonomischen Wertgesetzes ist konstitutiv für das Verehren und bildet demgemäß eine nicht zu hinterfragende

⁵² J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, übers. von G. Bergfleth [et al.] (Batterien; 14), Berlin 1982, S. 171.

⁵³ Vgl. Bourdieu, *Theorie der Praxis* (Anm. 40).

⁵⁴ Man denke an den Übergang vom Realopfer zum Symbol etwa in Form eines objektivierten Chartageldes bis hin zur Substituierung durch die Münze, die dann nur noch das Emblem des Opfertieres trägt, vgl. J.-P. Baudet, *Opfern ohne Ende. Ein Nachtrag zu Paul Lafargues „Religion des Kapitals“*, Berlin 2013.

⁵⁵ Mauss, *Die Gabe* (Anm. 40), S. 13.

Regel innerhalb des Spiels des Ehrens. Man „bezahlt sich“, mit Bourdieu gesprochen, „gleichsam selbst mit dem Falschgeld [des] Traums. Die kollektive Verkenntnung [...] ist nur möglich, weil in dieser Art Lüge, die sich die Gruppe selbst vor gibt, es zu keiner Zeit einen Täuschenden noch einen Getäuschten gibt.“⁵⁶

5. Produktion des Idolatrischen: Der Glaube an den außerökonomischen Wert

Es scheint daher weniger so, als würden sich die verehrenden Anhänger blind der Macht eines verehrten Helden unterwerfen, vielmehr unterwerfen sich beide, Verehrter und Verehrender, einem verführerischen Prinzip der Verschleierung. Auch wenn mit der Verehrung ein Machtgefälle zwischen zwei Parteien markiert wird, so bedeutet dies nicht zugleich, dass wir es hier mit einem eindimensionalen Wirkprinzip zu tun hätten, welches von einem manipulativen und täuschenden Verführer ausgeht und das dazu führt, dass die Anhänger von ihren Gefühlen geblendet dieser mächtigen Figur anheimfallen. Grundlegend für den Glauben an die außeralltägliche Logik und die libidinöse Energie des Charismatischen ist die gemeinsame Arbeit an der Verhüllung vor dem Publikum. Der Verehrer wird somit nicht einfach getäuscht, sondern er arbeitet aktiv an der Reproduktion des Idolatrischen mit. Wie dargelegt, kann die Frage nach der Macht in diesem Spiel jedoch nie unabhängig vom ökonomischen Prinzip, das der Produktion und Reproduktion des Idolatrischen notwendigerweise zugrunde liegt, betrachtet werden. Dagegen basiert aber der Glaube an das Außeralltägliche auf dem Glauben an den außerökonomischen Wert des Verehrens, welcher unablässig (re)produziert werden muss. Vergleichbar hierzu formuliert Weber hinsichtlich des Glaubens an den Wert der Religion:

„Denn der ‚Sinn‘ des spezifisch religiösen Sichverhaltens wird [...] weniger in rein äußerren Vorteilen des ökonomischen Alltags gesucht und insofern also das Ziel des religiösen Sichverhaltens ‚irrationalisiert‘, bis schließlich diese ‚außerweltlichen‘, d.h. zunächst: außerökonomischen Ziele als das dem religiösen Sichverhalten Spezifische gelten.“⁵⁷

Aus der Position der Außenseiter und des Publikums dieses Spiels rückt der ökonomische Wert bei der Deutung in den Vordergrund, lässt sich doch das vermeintlich verführerische Prinzip als eine Mystifikation des ökonomischen Prinzips enthüllen. Wobei die Möglichkeit der Enthüllung und damit einhergehend die Profanierung des Charismatischen von der Güte der Verschleierungsarbeit von Verehrer und Verehrendem abhängt. Der enthüllende Blick des Publikums kann somit auch immer als eine Aufforderung zur Steigerung der enthusiasti-

⁵⁶ Bourdieu, Theorie der Praxis (Anm. 40), S. 376, Hervorhebung V. Z.

⁵⁷ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Anm. 9), S. 259.

schen Arbeit am Idolatrischen gelesen werden.⁵⁸ Der Produktionsprozess des Idolatrischen basiert so gesehen auf der Generierung von Illusionswerten durch die Verehrungsdyade. Innerhalb dieses Prozesses kommt der profanierenden Außenseiterperspektive eine potenziell dynamisierende Rolle zu, da der Versuch, die hier etablierte Spielwelt mit ihrer Relativität, ihrer Unwirklichkeit und mit einem rationalen Ernst zu konfrontieren, zugleich in sein Gegenteil umschlagen und zu einer Überhöhung der symbolischen Werte führen kann. Innerhalb der ludischen Produktion kann der Versuch der Entzauberung auf diesem Umweg als ein Element dieses Produktionsprozesses integriert werden.

Die andächtige Anerkennung des Mysteriums, die Tabuisierung der Ergründbarkeit, die Wahrung der Unantastbarkeit wie das sich potenziell bis ins Exzessive steigernde Spiel der Hingabe und des Verehrens sind konstitutive Elemente innerhalb der Logik des Verehrens wie für den ihr zugrunde liegenden Glauben an deren außerökonomischen Wert. Zugleich ziehen aber diese Momente der symbolischen Überformung und des verhüllenden Spiels mit dem Charisma den Verdacht und die Kritik der Außenseiter auf sich. Was sich für den verzauberten Blick als sinnhafter Ausdruck einer erfüllenden Größe präsentiert, erscheint dem außenstehenden Beobachter als Ausdruck eines irrsinnigen Anhimmelns einer illegitimen Übermacht.

Freilich kommt dieser Differenz in der Wertung des Verehrens gegenwärtskulturell eine gesonderte Stellung zu, also innerhalb einer Gesellschaft, für die der Liedtext der Stranglers „No More Heroes“ wohl ebenso zutreffend ist wie die wiederkehrende Sozialdiagnose, wir würden als Resultat unserer postreligiösen Haltung in einem Zeitalter des Idolatrischen leben, in dem potenziell alles und jeder zu einem außerordentlichen Objekt des Heldenfetischismus werden kann.⁵⁹ Wir sehen uns unentwegt mit einer kulturindustriellen und massentauglichen Produktion des Idolatrischen bzw. der Zeichen des Idolatrischen konfrontiert, wobei sich ebendiese Produktion auf alle Arenen und Fußballstadien der Kultur erstreckt, ob in der Religion, der Popkultur oder Politik. Die Verehrung einer religiösen Ikone kann ebenso popkulturelle Züge annehmen wie in der kultischen Auseinandersetzung mit dem ‚Star‘ genuin religiöse Elemente genutzt werden. Von der Pilgerfahrt nach Graceland, den privaten Schreinen für die Stars bis hin zur *imitatio* – anekdotisch lassen sich die symbolischen Überschreitungen zwischen dem Bereich der Religion und dem der Popkultur endlos erweitern. Ebenso finden sich im Bereich der Religion offensichtliche Anleihen der Popkultur, wie Bergmann, Soeff-

⁵⁸ Freilich steigt die Aufmerksamkeit, die wir einem solchen Phänomen wie der Verehrung schenken, sei es nun in wissenschaftlicher oder in medialer Form, exponentiell mit der Asymmetrie dieser Beziehung und damit in Verbindung stehend mit der steigenden Fragwürdigkeit der venerativen Handlungen der passionierten Anhänger.

⁵⁹ Oder wie Michel Maffesoli in seiner unlängst erschienenen Monographie titelt: „nos idolatries postmodernes“, M. Maffesoli, *Iconologies: Nos idol@tries postmodernes*, Paris 2008. Vgl. zudem den Sammelband von A. Honer [et al.] (Hrsg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz 1999.

ner und Luckman in ihrer Untersuchung zu den „Erscheinungsformen von Charisma“ veranschaulichen, indem sie auf die „Typenverwischung zwischen Papstfigur und Celebrity“⁶⁰ hinweisen und die Auswirkungen auf die Anhängerschaft studieren. In Anbetracht der postulierten Entgrenzung des Sakralen und ange-sichts der vielfältigen Träger des Verehrenswerten lohnt eine komparative Betrach-tung gegenwärtsgesellschaftlicher Sphären des Verehrens. Wenngleich sich die Re-ligion, die Politik und die Popkultur freilich der „Logik der ‚Erlebnisgesellschaft‘“ annehmen, wie unter anderem Joas darlegt,⁶¹ heißt dies jedoch noch nicht, dass politische wie auch popkulturelle Formen einfach als ‚quasi-religiöse‘ Phänomene zu verstehen sind. Die Rede vom Religionsersatz scheint insofern inadäquat, als sich die Bedeutungshorizonte etwa der Religion und der Unterhaltungskultur deutlich voneinander unterscheiden. So wird innerhalb der religiösen Sphäre zu-mindest der Anspruch erhoben, dass nicht die Vermittlung des Transzendenten, sondern nur das Transzendentale selbst wesensbestimmend für die Religion sei: „eine Wirklichkeit, die nicht wirkt, und doch erhebt sie den Anspruch, daß sie auch unabhängig von der religiösen Kommunikation ,ist‘.“⁶² Während in der reli-giösen Verehrung auf etwas Höheres und auf ein unerkennbar Wahres Bezug ge-nommen wird, etwas, das sich jenseits der Grenzen des Sozialen verborge, ver-schreibt sich die popkulturelle Adoration ja gerade einem Genuss des Dargebote-nen und der damit einhergehenden Aura der Erscheinung. Der Glaube an die Existenz einer transzendenten Hinterwelt, die unabhängig vom sozialen Hier und Jetzt gesetzt wird und die immer nur verfälscht im Diesseits vermittelt wird, bildet daher immer auch den Rahmen für religiöse Verehrungsformen. Im popkulturel-ler Bereich verbirgt sich demgegenüber die Güte der Verehrung, folgt man zu-mindest den Darstellungen der Verehrer, eben gerade nicht in der Referenz auf etwas Jenseitiges und Wahres, sondern sie liegt in der Bejahung dieser unterhal-tungskulturell produzierten Scheinwelt der Stars und Idole. Das Moment des *illu-dere* gewinnt hier also eine ganz andere Bedeutung; folgt man zumindest mit Mi-chael Jackson dem Diktum „be part of the illusion“. Die Vielfältigkeit, mit der uns die Verehrung gegenwärtskulturell entgegentritt, fordert daher gerade dazu auf, diese symbolischen Grenzverwischungen und Interpenetrationen vor dem Hin-tergrund der kulturellen Bedeutungsunterschiede dieser sozialen Felder zu reflek-tieren und diese im Hinblick auf die jeweils prozessierten Weisen der Produktion des Idolatrischen wie ihrer sozialen Wirkmacht zu perspektiveren. Spätestens vor

⁶⁰ J. Bergmann [et al.], Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste, in: W. Gebhardt [et al.] (Hrsg.), *Charisma. Theorie, Religion, Politik* (Materiale Soziologie / TB; 3), Berlin/New York 1993, S. 121–158, hier S. 152.

⁶¹ H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004, S. 26.

⁶² Vgl. H. Knoblauch, Transzenderzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phä-nomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: H. Tyrell [et al.] (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 147–186, hier S. 181.

diesem Hintergrund und für eine Untersuchung der gegenwärtigen Kulturbedeutung des Idolatrischen ist eine kritische Betrachtung der symbolisch-ökonomischen Logik der Verehrung daher unablässig, die sich nicht nur von der Außenseite dem Phänomen annähert, sondern dieses zuvorderst aufgrund der Produktion der Verehrung analysiert, also an jenem Punkt ansetzt, an dem die Arbeit am Idolatri-schen stattfindet.

