

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 Caillóis, 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 Caillóis' 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:

»Zweifelloos 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 menscheitsgeschichtlich 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 abstoßt. 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 Krafterscheinung 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 erlassen 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 bemächtigt 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 Entweihe 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 fasst 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 Mysteriöse 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 stoße, 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. außeralltäglich 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 beherrscher, 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.

