

## IV. Die religiöse Bedeutung des Opfers

---

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

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

---

<sup>1</sup> Bataille 1976, S. 76 [Übersetzung].

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

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

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

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

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

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

## 1. Die Evolution des Opfers

Die Opfertheorie Batailles hat die Idee der Grenzüberschreitung als selbstkonstituierendes Prinzip zum Zentrum. Das Opfer symbolisiert die souveräne Beziehung zum Konflikthaften und zum Tod. Der Tod ist wegen seiner Inkomensurabilität durch den Verstand ein entscheidender Nullpunkt im menschlichen Bewusstsein, weil sich hier offenbart, was im Schatten des Denkens verborgen ist: In diesem neuen Raum des Erfahrens des Todes erlebt man Verwandlung, man erlebt Revitalisierung und stellt fest, dass menschliches Existieren auch ohne arbeitende Funktionalität im besonderen Maße lebensstiftend ist. Ausgerechnet beim Anblick eines sterbenden Tieres, so vermutet Bataille, wird diese selbstbefreiende Entfesselung freigesetzt.<sup>2</sup> Es scheint durch das Tieropfer etwas vorrangig überwunden: Das dinggewordene Tier im Menschen<sup>3</sup> wurde bezwungen, gleichzeitig aber auch die mühselige Zügelung dieses Tieres.<sup>4</sup> Im Rahmen des Opferfestes entsteht für Bataille die eigentliche Vertiefung und Verschmelzung der Gemeinschaft.<sup>5</sup> Denn erst der gewaltsa-

- 2 »Die Entfesselung [...] kann als eine innere Entfesselung betrachtet werden. Die Entfesselung des Festes ist eine im höchsten Grade innere Entfesselung. Sie kann [...] mit der masochistischen Situation verglichen werden.« (Bataille 1997, S. 114).
- 3 »Das Tier hat die Würde eines Ebenbilds des Menschen verloren, und der seiner eigenen Animalität innewerdende Mensch betrachtet dieselbe als einen Makel.« (Bataille 1997, S. 35).
- 4 »Durch die Zerstörung des Tieres wird zugleich mit dem Gegenstand auch das Ziel besiegt. [...] Das Tier ist so außerhalb des Interesses, daß man es anderen zum Essen überläßt, um damit klar zustellen, daß es für einen verloren ist, daß man es nur getötet hat, um es zu verlieren, nicht um sich seiner zu bemächtigen.« (Bataille 1997, S. 112).
- 5 »Das Fest ist die Verschmelzung des menschlichen Lebens. Es ist für Ding und Individuum der Schmelzkiegel, in dem die Unterschiede durch die intensive Glut des intimen Lebens verfließen.« (Bataille 1997, S. 48).

me Abbau von Distanzen und Funktionen ermöglicht eine verbindende, »heilige Kommunikation<sup>6</sup>.

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

## 1.1 Prähistorisch-archaisch

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

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

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

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

8 Bataille 1997, S. 34.

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

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

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

<sup>9</sup> Bataille 1997, S. 35.

<sup>10</sup> Ebd.

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

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

---

<sup>11</sup> Bataille 1997, S. 43.

des »Top Down«, vom Geistigen in die Natur. In diesem Erklärungszusammenhang entwickelt Bataille daher die Idee, dass Ritualopferungen auch immer etwas mit transzendentalen Überschüssen zu tun haben, die dem Menschen durch seine eigenen Denkprozesse zukommen. Diese geistigen Über- schüsse überprüft der Mensch (unbewusst) selbst anhand seiner Praktiken und Rituale; im Rituellen erlebt er daher, anders als in seinem denkenden Zustand, den Sinn nicht darin, ihn zu produzieren, sondern vor allem darin, den produzierten Sinn zu verzehren. Es geht bei diesem Sinnverzehrungsvorgang um die widersprüchliche Aneignung des Todesphänomens, die der Mensch durch eine distanzierende Verbotskultur einerseits und eine emotionale Intimitäts- herstellung andererseits zu erreichen trachtet. Das Tieropfer, das sowohl für den Menschen selbst als auch für die Profanität steht, ist die Inszenierung dieser Empfindungen. In den Opferinszenierungen werden Werte gestiftet, die in der Alltagswirklichkeit aus ökonomischen Gründen nicht gelebt werden können. Das Opfer und die damit verbundene Gewaltdimension, so erklärt es Bataille, erfüllt die Funktion, die Gemeinschaft durch unproduktive Wertestiftung zu solidarisieren. Die integrative Leistung erbringt das Opfer durch einen Verlust, der entbehrlich ist, und das ist für Bataille die Dingebene bzw. die funktionale Kultur. Die Zerstörung der Dinghaftigkeit generiert eine tiefe Erfahrungsebene, die den Weg zu einer vertrauten, prä rational gelagerten Kommunikation zwischen den Subjekten wieder freimacht. Mit dem Opfer stirbt nicht nur das Ding (z.B. das Opfertier), sondern auch die Identifikation mit ihm: Im Opferritual ist der Mensch nicht länger Sklave seines Funktions- bewusstseins, sondern befreit von der Schmach seiner eigenen Dingidentität. Für Bataille ist das archaische Opfer kein Triebobjekt, wie es zum Beispiel in Girards kulturtheoretischer Opfertheorie<sup>12</sup> der Fall ist, sondern der Weg in das authentische, unentstellte Selbst, zum heiligen Raum des Lebens. Betrachtet man die Dimension des Opfers in Batailles Augen, so erscheint sie auch als eine radikale Form der Selbstkritik. Letztlich befreit sich der Mensch im Ritual von seinen eigenen Fesseln, die er sich durch sein wachsendes Funktionsbe- wusstsein selbst auferlegt.

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

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

<sup>13</sup> Kant CMS (AA IV), S. 402.

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

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

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

---

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

verschwendete Opfer des Potlatschs der eigentliche Sinn von Luxus ist: »Das Opfer entzieht der profanen Zirkulation nützliche Produkte; die Geschenke des Potlatsch mobilisieren im Prinzip Gegenstände, die von vornherein nutzlos sind. Die archaische Luxusindustrie ist die Grundlage des Potlatsch [...]. Authentischer Luxus verlangt vollständige Verachtung der Reichtümer [...].«<sup>15</sup> Gegen die strenge Reglementierung durch Regeln und Funktion macht sich im Opfer immer etwas breit, das diesen profan-substituierten Raum überschreitet. Nicht selten, erklärt Bataille, werden nicht nützliche Eigenschaften wie Liebe und Poesie auch gerade durch die Entfesselung von Gewalt freigesetzt. Der tiefere Sinn der Religion beinhaltet seines Erachtens immer die perspektivisch werdende Verschwendungs erfahrung, die aber in der Analyse von religiösen Phänomenen selten als primäre Leistung der Religion in den Blick genommen wird: »Religiöse Tätigkeiten – Opfer, Feste, luxuriöse Ausstattungen – absorbieren die überschüssige Energie einer Gesellschaft, aber dem, dessen primärer Sinn es ist, die Verkettung der wirksamen Handlungen zu durchbrechen, misst man gewöhnlich eine sekundäre Wirk samkeit bei.«<sup>16</sup> Das Unterbrechen jedweder nützlicher Handlung bildet seines Erachtens den Kernpunkt jedes religiösen Lebens. Das Anhalten von Funktionsketten durch religiöse Handlungen wird in klassischen Religionsanalysen nicht als primäre Leistung religiöser Wirkungsweisen thematisiert. Dabei impliziert selbst das urchristliche Denken in seinen Anfängen gerade die Idee der Heilsvorstellung durch Gnade, die erst in der Entwicklung der Kapitalisierung von europäischen Gesellschaften befeuert durch die calvinistische Reformation in soziökonomischer Hinsicht rationalisiert wird<sup>17</sup>: »Das christliche Heil löst im Grunde den Sinn des religiösen Lebens vom Bereich der produktiven Tätigkeit. [...] Das Geschenk der Gottheit, das der gläubigen Seele von selbst zuteil wird, kann mit nichts bezahlt werden.«<sup>18</sup> Das Konzept der Gnade ist daher ein Ideengut, das sich nicht auf der Basis der rationalen Nachvollziehbarkeit entwickelt. Dem funktionsgesteuerten Bewusstsein, das eine Selbstaufwertung lediglich durch Leistung und Produktivität erfährt, wird es nicht einleuchten, warum einem Menschen überhaupt unverdient Gnade und Liebe zuteilwerden soll. Diese zentrale Lehre in ihrer Reinheit soll ja aber gerade die Sphäre des un eigennützigen Heiligen im menschlichen Leben vermitteln: Der Verlust, die

---

<sup>15</sup> Bataille 1976, S. 78 [Übersetzung].

<sup>16</sup> Bataille 1976, S. 116 [Übersetzung].

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

<sup>18</sup> Bataille 1976, S. 116 [Übersetzung].

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

## 1.2 Vernünftig-militärisch

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

---

<sup>19</sup> Bataille 1997, S. 57.

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

---

<sup>20</sup> Bataille 1997, S. 58.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Bataille 1997, S. 59.

<sup>23</sup> Bataille 1997, S. 69.

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

---

24 Bataille 1997, S. 70.

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

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

25 Bataille 1997, S. 74.

26 Bataille 1997, S. 134.

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

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

---

27 Hollier 2012, S. 131–132.

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

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

---

<sup>28</sup> Bataille 1976, S. 89 [Übersetzung].

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

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

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

---

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

30 Bataille 1976, S. 90 [Übersetzung].

31 Ebd.

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

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

### 1.3 Industriell-politisch

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

---

<sup>32</sup> Bataille 1976, S. 94 [Übersetzung].

Gemeinschaft leben und warum Arbeitsbeziehungen keinen sozialen Zusammenhalt stiften.

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

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

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

---

33 Bataille 1997, S. 141.

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

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

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

34 Bataille 1997, S. 142.

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

36 Bataille 1997, S. 143.

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

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

---

37 Ebd.

38 Bataille 1976, S. 128 [Übersetzung].

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

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

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

---

39 Bataille 1978, S. 36.

## 1.4 Mystisch-souverän

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

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

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

---

40 Bataille 1997, S. 140.

41 Bataille 1997, S. 138.

42 Bataille 1997, S. 137.

43 Ebd.

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

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

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

44 Bataille 1997, S. 139.

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

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

---

46 Bataille 1997, S. 140.

47 Bataille 1997, S. 138.

48 Bataille 1997, S. 145.

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

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

49 Ebd.

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

Welt zu entziehen und sich in passiven Innerlichkeitsprozessen aufzulösen. In Batailles Mystikbegriff wird dieser Blick erweitert auf die Ökonomie des Kollektivs. Das modern-mystische Subjekt soll nicht mehr nur passiv die Welt mit all ihren Dingen negieren<sup>51</sup>, sondern sie aktiv in der Art der Konsumtion negieren. Das mystische Konsumieren im ökonomischen Sinne steht jetzt im Vordergrund, nicht mehr das passive Negieren der Welt. Wenn das mystische Bewusstsein sich selbstverleugnend der Welt enthält, soll es dies in der Art tun, der unbegrenzt anwachsenden Produktion auch eine wachsende Konsumtion darzubieten:

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

## 2. Die Ritual- und Religionstheorie Batailles

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

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

<sup>52</sup> Bataille 1997, S. 150.

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

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

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

---

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

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

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

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

---

55 Vgl. Reiger 2000, S. 105f.

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

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

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

<sup>57</sup> Caillois 1988, S. 174.

<sup>58</sup> Ebd.

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

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

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

60 Wilke 1999, S. 509.

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

62 Bataille 1997, S. 90.

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

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

---

64 Vgl. Hollier 2012, S. 651–653.

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

