

V. Resümee

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1 Bataille 1976, S. 61 [Übersetzung].

2 Ebd. [Übersetzung].

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

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

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

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

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

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

3 Bataille 1976, S. 115 [Übersetzung].

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

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

4 Bataille 1997, S. 145.

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

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

6 Bataille 1997, S. 50.

7 Ebd.

8 Bataille 1997, S. 83.

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

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

9 Bataille 1997, S. 81.

10 Bataille 1976, S. 178 [Übersetzung].

11 Bataille 1997, S. 180.

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

12 Bataille 1997, S. 140.

13 Bataille 1997, S. 145.

14 Bataille 1997, S. 150.

