

ZfR
96/2

Zeitschrift für
**Religions-
wissenschaft**

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Vereinigung für
Religionsgeschichte von

Burkhard Gladigow
Monika Horstmann
Günter Kehrer
Kurt Rudolph
Hubert Seiwert

Schriftleitung:

Prof. Dr. Kurt Rudolph
Philipps-Universität Marburg
Fachgebiet Religionsgeschichte
Am Plan 3
D-35037 Marburg

Prof. Dr. Hubert Seiwert
Universität Leipzig
Religionswissenschaftliches Institut
Augustusplatz 9
D-04109 Leipzig

Redaktionsassistentz:
Dr. Heinz Mürmel, Leipzig
Carsten Koch, Marburg

Verlag:

diagonal-Verlag
Alte Kasseler Str. 43
D-35039 Marburg

Die ZfR erscheint zweimal im Jahr.

Preis:

Einzelheft: 44,00 DM.
Jahresabonnement: 80,00 DM.
Jahresabonnement für
Mitglieder der DVRG und
Studierende: 50,00 DM.
Jeweils zzgl. Porto.

ISSN 0943-8610

ZfR

Zeitschrift für Religionswissenschaft

4. Jahrgang 1996

Inhalt

Beiträge

Hans G. Kippenberg:
Warum Émile Durkheim den Individualismus der
arbeitsteiligen Gesellschaft religionsgeschichtlich
einordnete 113

Carlos Marroquín; Hubert Seiwert:
Das Collège de Sociologie: Skizze einer
Religionstheorie moderner Gesellschaften 135

Rainer Flasche:
Stefan George als Myste und Mystagoge 151

Claudia Gronauer:
Todesanzeigen in Tübingen 1872-1993:
Kommunikative Funktion und religiöse Inhalte 179

Summaries 210

- Momigliano, A. 1994, *Studies on Modern Scholarship*. Edited by G. W. Bowersock; T. J. Cornell. Berkeley. Los Angeles.
- Nisbet, R. 1968, »Conservatism and Sociology« (1952), in: ders., *Tradition and Revolt. Historical and Sociological Essays*, New York, 73-89.
- Nisbet, R. 1974, *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford.
- von Oettingen, A. 1882, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Socialethik*, Erlangen, 3. Auflage.
- Pickering, W. S. F. 1984, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London.
- Rudolph, K. 1962, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religion*, Berlin.
- Robertson Smith W. 1889, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*. Burnett Lectures 1888/89, London, 21894. Dt. Übersetzung der 2. Aufl.: *Die Religion der Semiten* (1899), Darmstadt 1967.
- Spencer, B.; Gillen, F. J. 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, London.
- Spencer, B.; Gillen, F. J. 1904, *The Northern Tribes of Central Australia*. London.
- Treiber, H. 1993, »Zur Genealogie einer ›Science Positive de la Morale en Allemagne«, in: *Nietzsche-Studien* 22, 165-221.
- Ulrici, H. 1879, »Der sogenannte Spiritismus. Eine wissenschaftliche Frage«, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 74, 239-271.
- Vogt, W. P. 1981, »Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940« (1976), in: W. Lepenies (Hg.), Bd. 3, 276-297.
- Wundt, W. 1885, »Der Spiritismus« (1879), in: *Essays*, Leipzig, 342-366.
- Wundt, W. 1886, *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Stuttgart.

Carlos Marroquín; Hubert Seiwert

Das Collège de Sociologie: Skizze einer Religionstheorie moderner Gesellschaften

Inhalt

Der Beitrag behandelt die Forschergruppe des Collège de Sociologie (1937-1939), deren Beitrag zur Religionswissenschaft bisher nicht beachtet wurde. Die religionstheoretischen Arbeiten des Collège sind dabei nicht nur von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse, sondern sie zeigen Perspektiven auf, die im Kontext der gegenwärtig dominanten Theorieansätze verstellt sind. Der Aufsatz bietet eine erste Skizze der theoretischen Konzeptionen des Collège de Sociologie, wobei die Arbeiten von Georges Bataille im Mittelpunkt stehen. Es werden einige zentrale Begriffe, wie der des sacré und der dépense (Verausgabung) vorgestellt. Gleichzeitig wird auf einige Implikationen hingewiesen, die dieser Theorieansatz für die Entwicklung einer Theorie von Religion in modernen Gesellschaften besitzt.

Die systematische und theorieorientierte Religionswissenschaft befindet sich in einem Zustand, der sich dem der Auszehrung nähert. Zu Zeiten der klassischen Religionsphänomenologie im Stile van der Leeuws, Menschings oder auch Eliades war es noch möglich, auf spezifisch *religionswissenschaftliche* Ansätze bei der Interpretation religiöser Erscheinungen zu verweisen, auch wenn diese Ansätze methodisch schlecht fundiert gewesen sein mögen. Die methodisch gerechtfertigte Kritik am phänomenologischen Paradigma führte jedoch nicht zur Formulierung neuer religionswissenschaftlicher Theorien, sondern zu einem Theoriemangel, dem nur durch die Transfusion von theoretischen Ansätzen benachbarter Wissenschaften begegnet werden konnte. Insbesondere im deutschsprachigen Raum hat dies dazu geführt, daß die Themenvorgaben religionstheoretischer Diskurse nicht von der Religionswissenschaft, sondern von der Soziologie gegeben werden, wobei die Systemtheorie sich als das einflußreichste Paradigma etabliert hat. Dies mag dem Selbstverständnis der theoretischen Soziologie als umfassende Gesellschafts- und Kulturwissenschaft entsprechen, es reduziert jedoch die Rolle der Religionswissenschaft auf die eines Lieferanten historischer Daten und Konsumenten soziologischer Theorien. Diese Situation ist nur dann und nur so lange befriedigend, wie die auf dem Wege der Theorietransfusion in der Religionswissenschaft rezipierten soziologischen Deutungsmuster bei ihrer Anwendung auf empirische Sachverhalte

ein hinlängliches Maß an Plausibilität reklamieren können. Die Plausibilität schien vor allem in den Bereichen evident, auf die sich die soziologische Interpretation von Religion konzentrierte: bei der Analyse der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften. Die soziologische Religionstheorie, vor allem in der an Niklas Luhmann orientierten systemtheoretischen Variante, hat den Vorzug, in eine allgemeine Theorie moderner Gesellschaften eingebettet zu sein und damit gerade den empirischen Bereich zu interpretieren, der von der Religionswissenschaft traditionell ausgeblendet wurde, nicht nur bei der Theoriebildung, sondern auch bei der historischen Forschung. Zumindest, was die historische Forschung betrifft, hat sich die Situation freilich seit einigen Jahren deutlich verändert. Spätestens seit der iranischen Revolution von 1979 sind religiöse Erneuerungsbewegungen zunehmend ins Blickfeld religionswissenschaftlicher Forschung gerückt. Zunehmend ist auch deutlich geworden, daß bei der Interpretation zeitgeschichtlicher religiöser Entwicklungen die der Säkularisierungsthese verhafteten religionstheoretischen Modelle der Soziologie wenig hilfreich sind. Zumindest für das, was Religionswissenschaftler an der Gegenwart interessiert – wie etwa die Zunahme des Einflusses religiöser Orientierungen auf politisches Handeln oder das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen –, bietet eine von der Modernisierungstheorie abgeleitete Religionstheorie keine befriedigende Erklärung. Damit entfällt die Möglichkeit, den Theoriemangel der Religionswissenschaft weiterhin durch Transfusion soziologischer Theorien zu kompensieren, es droht die Auszehrung.

Die religionswissenschaftliche Theoriebildung steht nach unserer Überzeugung vor der Aufgabe, nach neuen Ansätzen zu suchen, die eine Interpretation zeitgeschichtlicher Erscheinungen erlauben. Dabei gilt es vor allem auch solche Erscheinungen mit in den Blick zu nehmen, die von den bestehenden system- und handlungstheoretischen Ansätzen übersehen oder als Anomalien und Regressionen interpretiert werden. Freilich ist unsere Wahrnehmung schon theoriegeleitet. Es ist deshalb von Nutzen, beim Versuch, eine neue Sichtweise auf zeitgenössische religiöse Entwicklungen zu gewinnen, zunächst nach Alternativen zur Systemtheorie wie auch zur Handlungstheorie Ausschau zu halten. Dabei geht es nicht darum, einen anderen »Theoriespender« zu finden, um wiederum durch Transfusion eine religionswissenschaftliche Auszehrung abzuwenden. Ziel ist es vielmehr, Impulse zu erhalten, die uns in die Lage versetzen, neue Fragen zu stellen und damit Dinge wahrzunehmen, die durch die bestehenden Theorieansätze ausgeblendet werden.

Wenn wir im folgenden einige Aspekte der von Vertretern des *Collège de Sociologie* formulierten Religionstheorie behandeln, so geschieht dies zwar einerseits mit der wissenschaftsgeschichtlichen Zielsetzung, eine bisher nicht nur in Deutschland wenig bekannte religionstheoretische Richtung vorzustellen. Freilich verfolgt Wissenschaftsgeschichte nicht nur archivarische und dokumentarische Interessen. Es geht deshalb andererseits auch darum, die theoretischen Überlegungen des *Collège de Sociologie* als Instrumente einer erweiterten Wahrnehmung religiöser Phänomene zu begreifen. Auch wenn die Antworten, die durch das *Collège* gegeben werden, keineswegs immer befriedigend sind, so ermöglichen doch die Fragen, die gestellt werden, Erscheinungen wahrzunehmen, die in den gegenwärtig dominanten Theorieansätze ignoriert werden. Ein Beispiel für durch die Modernisierungstheorien ausgeblendete Erscheinungen ist die zentrale Rolle, die nicht-

rationale Handlungen auch in modernen Gesellschaften spielen, und zwar nicht als Anomalien oder Regressionsphänomene, sondern als konstitutive Elemente der Gesellschaft. Als weiteres Beispiel kann auf die »dunkle« Seite gesellschaftlichen Lebens verwiesen werden. Gewalt, Exzesse und Regelüberschreitungen verschiedenster Art sind auch in den scheinbar nur noch den Gesetzen funktionaler Systemlogik unterworfenen modernen Gesellschaften in solchem Maße präsent, daß sie nicht als vernachlässigbare Randerscheinungen durch die Theorie ignoriert werden können. Es ist einer der Vorzüge der Theorieansätze des *Collège de Sociologie*, daß bei der Analyse moderner Gesellschaften gerade die Phänomene als erklärungsbedürftig erkannt werden, die in normativen Modellen als mit der Moderne unvereinbar aus der theoretischen Reflexion verbannt werden. Im Kontext religionswissenschaftlicher Fragestellungen ist ein solcher Zugang deshalb fruchtbar, weil die an Modernisierungstheorien orientierten Theorien von Religion in modernen Gesellschaften gerade dort versagen, wo es um die Interpretation der nicht nur fortbestehenden, sondern sich in vielen Fällen sogar verstärkenden gesellschaftlichen Relevanz von Religion geht.

I. Das Collège de Sociologie

Während die Arbeiten von Émile Durkheim und seiner unmittelbaren Schüler von der Religionswissenschaft in beachtlichem Maße rezipiert wurden, gilt gleiches nicht für die nachfolgende Generation französischer Religionstheoretiker. Das *Collège de Sociologie* (1937-1939), in dem sich für zwei Jahre die theoretischen Überlegungen dieser zweiten Generation von Durkheimschülern kristallisierten, wurde bisher in erster Linie als ein Zusammenschluß von Literaten gesehen und interpretiert. Erst durch die Publikation sämtlicher Schriften, die diese Forschungsgruppe produziert und hinterlassen hat, ist es möglich geworden, die Religionstheorie des *Collège des Sociologie* zu erschließen. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die Studien und Editionen von Denis Hollier, Jean Jamin und Jean-Clarence Lambert, der Herausgeber und Kommentatoren einiger der Werke von Georges Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois. Erst durch diese systematische und verhältnismäßig vollständige Veröffentlichung der schriftlichen Quellen, zu denen auch solche Zeitschriften wie *Documents* (1929-1930), *Acéphale* (1936-1939) und *Minotaure* (1933-1939) gehören, wurde es möglich, die religionstheoretischen Fragestellungen des *Collège* zu erkennen und genauer zu analysieren. Unter dieser editorischen Arbeit ist an erster Stelle die Publikation des Bandes mit dem Titel *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* im Jahre 1979 durch Denis Hollier zu nennen. Die Forschungsarbeit des Herausgebers dieses Bandes war praktisch der erste Schritt für die religionswissenschaftliche Analyse und Bewertung des *Collège*. Ähnliches gilt für den Ethnologen Jean Jamin, Verwalter und Herausgeber des Nachlasses von Michel Leiris. Durch die Editionen von Hollier und Jamin verfügt die Religionswissenschaft heute über eine umfangreiche Dokumentation und eine genauere Information über den wissenschaftlichen Werdegang von Bataille

und Leiris, sowie über den wissenschaftlichen und kulturhistorischen Kontext, in welchem das *Collège* entstanden ist. Was Roger Caillois angeht, so wurde auch hier durch Jean-Clarence Lambert sorgfältige editorische Arbeit geleistet. 1991 gab Lambert unter dem Titel *Roger Caillois. Témoignages, études et analyses* seltene bzw. unveröffentlichte Texte heraus, zu denen auch Caillois' Rezeptionsbeiträge zur Mythologie und Religionswissenschaft aus den Jahren 1935 bis 1939 gehören. Zu einer genaueren Situierung der Persönlichkeit von Caillois bzw. des *Collège* im religionswissenschaftlichen Kontext Frankreichs haben die biographischen Studien *Roger Caillois*, Paris 1994, von Odile Felgine und *Marcel Mauss*, Paris 1994, von Marcel Fournier beigetragen.

Was vor den Studien und Publikationen von Hollier, Jamin und Lambert nur eine fundierte Annahme war, ist inzwischen für die Forschung eine solide Arbeitshypothese geworden. Das *Collège* stellt im wesentlichen keine literarische Schule aus der Zeit der historischen Avantgarde dar, selbst wenn seine Gründer den literarischen Beruf ausgeübt und oft in Frage gestellt haben. 1930-1939 ist für die drei Theoretiker jenes interdisziplinären Forschungsprojekts eine Phase der Abrechnung mit der Literatur als einer Aktivität ohne soziale Wirksamkeit, sowie des Beginns einer Auseinandersetzung mit soziologischen, ethnologischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen gewesen, insofern letztere das wirkliche soziale Leben in der Moderne zum Gegenstand haben. Bei der von uns beabsichtigten Aufarbeitung der religionswissenschaftlichen Beiträge des *Collège*, deren erste noch skizzenhafte Ergebnisse hier vorgelegt werden, geht es also zunächst darum, den von der bisherigen Interpretation übergangenen theoretischen und methodischen Standpunkt zu bestimmen, der die sozialwissenschaftlichen Intentionen und Leistungen des *Collège de Sociologie* mit seiner zentralen Problematik des *sacré* erfassen kann. Eine notwendige Voraussetzung für diese grundsätzliche Modifikation in der Fragestellung war die Analyse und Würdigung der wissenschaftlichen Ausbildung und Leistungen der drei Autoren Bataille, Leiris und Caillois. Dementsprechend war es ebenfalls nötig, die vielschichtige Problematik im Zusammenhang mit jenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie Soziologie, Ethnologie, Religionstheorie, Mythologie und Ästhetik zu analysieren, die den wissenschaftlichen Entwicklungsweg dieser Autoren bestimmt haben. Die wissenschaftlichen Interessen von Bataille, Leiris und Caillois haben die Grundproblematik, die Forschungsobjekte, die methodische Ausrichtung und die ethisch-politische Position des *Collège* maßgeblich bestimmt.

Michel Leiris hatte sich 1931-1933 an der ethnologischen Expedition Dakar-Djibouti als Archivar und als Forscher auf dem Gebiet der Religionssoziologie beteiligt. Ab Herbst 1933 besuchte Leiris die Seminare von Marcel Mauss an der *École pratique des hautes études* und am *Institut d'ethnologie* von Paris. Im Juni 1936 erhält er sein Diplom auf dem Gebiet der Religionsgeschichte (*religions primitives*) und im November 1937 sein *Certificat d'ethnologie*. Was Caillois betrifft, so hatte er seit 1933 an der *V. Section* der *École pratique* bei Mauss und Dumézil Religionswissenschaft und Mythologie studiert. Er setzte sich mit der Lehre von Marcel Granet auseinander und beendete 1936 seine Magisterarbeit (*Les démons de midi*), die auch in der *Revue de l'histoire des religions* erschienen ist. Georges Bataille hatte zusammen mit Alfred Métraux an der *École des Chartes*

studiert, wo er auch als Archivar und Bibliothekar ausgebildet wurde. Er spezialisierte sich in den folgenden Jahren auf dem Gebiet der Geschichte, Literatur und Kunst des französischen Mittelalters. Bataille war für die Kustodie der Medaillensammlung der Pariser *Bibliothèque Nationale* zuständig.

In einer seiner sehr seltenen Stellungnahmen zum *Collège de Sociologie* definierte Leiris später sowohl die Natur des eigenen wissenschaftlichen Interesses in der damaligen Periode als auch den Charakter jener interdisziplinären Unternehmung. Leiris' Anfänge innerhalb der Sozialwissenschaften liegen nicht, wie es oft in der Rezeption seines Werkes angenommen wurde, auf dem Gebiet der Kunstgeschichte Afrikas, sondern im Bereich der Religionswissenschaft, speziell in der Erforschung jener »bemerkenswerten« Besessenheitskulte bei den Äthiopiern von Gondar.¹ Was das *Collège* angeht, so besitzt dieses Forschungsprojekt eine »religiöse bzw. antireligiöse« Dimension.² Ausgangspunkt dieser Studien ist nach Leiris' Feststellung das ursprüngliche Interesse für das Opferproblem (*la question du sacrifice*) gewesen. Dieses Interesse hing unmittelbar mit den Ideen und Schriften von Marcel Mauss zu diesem Problem zusammen, die Leiris selbst, aber vor allem Bataille, aufgenommen und in eine Richtung weitergedacht hat, die Mauss ganz bestimmt nicht für richtig gehalten hätte. Das war der eigentliche Ausgangspunkt der Forschungsarbeit der Gruppe gewesen. Das *Collège de Sociologie* war mit einem Wort eine Institution für theoretische Untersuchungen, etwa in der Art wie das *Collège philosophique*, das Jean Wahl leitete. Es ging darum, Vorträge zu organisieren und alle Phänomene zu interpretieren, die sich im Grenzbereich zwischen *sacré* und *profane* befanden.³ Dieser Bemerkung von Leiris zufolge kann man die Schriften von Marcel Mauss (besonders sein *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) neben denen von Robert Hertz, Émile Durkheim und Georges Dumézil, als die theoretische Basis des *Collège* auf dem Gebiet der Religionswissenschaft betrachten.

Es kann somit als gesichert angesehen werden, daß religionswissenschaftliche Fragestellungen von Anfang an für das wissenschaftliche Interesse der Vertreter des *Collège* zentral waren. Vor diesem allgemeinen Hintergrund konzentrieren sich unsere Forschungen darauf, den möglichen Beitrag des *Collège* zu jenen Ansätzen der heutigen Religionstheorie zu analysieren, die sich als Ziel gesetzt haben, die religiösen Dimensionen der modernen Gesellschaft jenseits der etablierten religiösen Systeme zu studieren. In diesem Sinne kann man die Aussage von Leiris auslegen, daß es notwendig sei, das *sacré* eher in seinem »Entstehungszustand«, als in seinen »versteinerten Formen« (wie Vaterland, Religion und Moral) zu beschrei-

1 M. Leiris, *Au-delà d'un regard. Entretien sur l'art africain par Paul Lebeer*, Lausanne 1994, 23: »[...] je me suis occupé essentiellement des religions, et surtout des cultes à base de possession, dont celui du Zâr à Gondar, en Ethiopie, un culte tout à fait remarquable.«

2 M. Leiris, *Au-delà d'un regard...*, 35.

3 M. Leiris, *Au-delà d'un regard...*, 35 ff., »Nous nous sommes beaucoup intéressés à la question du sacrifice. Tout ceci venant principalement des idées de Marcel Mauss, que bien sûr nous avons poussées, surtout Bataille, dans un sens que Mauss n'aurait certainement pas approuvé [...]. C'était bel et bien de cela que nous étions partis. Maintenant, entendons-nous, le Collège de Sociologie était, en somme, une association de recherches, un petit peu comme le Collège philosophique dont s'occupe Jean Wahl. Il s'agissait d'organiser des conférences, d'étudier tout ce qui est à la frontière du sacré et du profane [...].«

ben⁴, das heißt ein *sacré* zu studieren, das außerhalb einer bestimmten »Kirche« wirkt.⁵ Es handelt sich mit einem Wort um die Erforschung des *sacré dans la vie quotidienne*.⁶ Die untersuchten Phänomene und Institutionen liegen jenseits jeder Domestikation des *sacré*,⁷ wie sie in den institutionalisierten Religionen vorkommen.

Nicht nur die wissenschaftliche Biographie der Protagonisten, sondern auch der zentrale religionstheoretische Begriff des *sacré* verweisen auf den Einfluß der mit dem Namen Émile Durkheims verbundenen soziologischen Schule. Freilich wäre es ein Irrtum, die religionstheoretischen Leistungen des *Collège* als gradlinige Fortsetzung der Arbeiten dieser Schule zu verstehen. Das Verhältnis zu Durkheim ist durchaus ambivalent und nicht frei von Kritik. Das wichtigste Verbindungsglied ist dabei Marcel Mauss, dessen Werk in den überlieferten Texten des *Collège* im Zusammenhang mit den Leistungen der Durkheim-Schule, besonders ihrer Analyse der religiösen Phänomene, häufig zitiert wird. Das große Verdienst dieser Soziologen besteht nach Georges Bataille vor allem darin, daß sie das Bewußtsein vom Zusammenfallen von *fait social* und *fait religieux* erlangt und dieses in einem theoretischen Konzept formuliert haben. Sie haben die Bedeutung der religiösen Vorstellungen für die Kohäsion des sozialen Lebens erkannt und als ein Prinzip ihrer Gesellschaftstheorie formuliert.⁸ Was Roger Caillois betrifft, so hebt er die große Bedeutung des *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale* von Mauss und Beuchat hervor, weil in dieser Schrift der Winter als jene Jahreszeit vorgestellt wird, in welcher das Fest und das religiöse Leben in ihrer Dominanz und ihrer Wichtigkeit für das soziale Leben der Gruppe deutlich in Erscheinung treten.⁹ Die theoretische und ideologische Krise innerhalb des *Collège de Sociologie*, im Juli 1939, hängt nicht zuletzt mit der Frage nach der richtigen bzw. falschen Anwendung der soziologischen Grundbegriffe und Methoden der Durkheim-Schule zusammen. In einem Brief an Bataille vom 3. Juli 1939 hatte Leiris seine Position folgendermaßen formuliert: »Ich bin davon entfernt, aus dem *Collège* eine gelehrte Gesellschaft machen zu wollen, in der man sich ausschließlich den rein soziologischen Forschungen widmen würde. Aber man muß sich schließlich entscheiden, und wenn wir uns auf die Wissenschaft der Soziologie berufen, wie sie von Leuten wie Durkheim, Mauss und Robert Hertz entwickelt

4 M. Leiris, *L'Homme sans honneur. Notes sur le sacré dans la vie quotidienne*, Paris 1994, 90: »[...] nécessité d'étudier le sacré à l'état naissant plutôt que dans ses formes pétrifiées (religion, patrie, morale, etc.)«

5 M. Leiris, *L'Homme sans honneur...*, 122: »[...] un sacré sec et transparent, hors de toute vapeur d'église.«

6 M. Leiris, *L'Homme sans honneur...*, 15.

7 M. Leiris, *L'Homme sans honneur...*, 125: »C'est un sacré de cette espèce qu'il s'agit de surprendre et c'est pourquoi l'on est obligé de le chercher en dehors de ce qui est religion, c'est-à-dire domestication du sacré.«

8 G. Bataille, »L'apprenti sorcier«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Paris 1979, 36. Die zweite überarbeitete und ergänzte Auflage dieses inzwischen vergriffenen Werkes erschien 1995 ebenfalls bei Gallimard in der Reihe »Folio«.

9 R. Caillois, »La fête«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 481.

wurde, so können wir nicht umhin, uns nach ihren Methoden zu richten.«¹⁰ In der letzten Sitzung der Gruppe, am 4. Juli 1939, faßt Bataille die Kritik von Leiris so zusammen: Leiris vertrete die Auffassung, daß das *Collège* bei seinen Untersuchungen die Regeln der soziologischen Methode Durkheims nicht genügend beachtet; er sei der Meinung, daß die vom *Collège* unternommene Interpretation und Anwendung des *sacré* sich nicht ganz mit Mauss' Begriff des Gesamtphänomen (*phénomène total*) vereinbaren läßt.¹¹ In einem Brief an Leiris vom 5. Juli 1939 betont Bataille die Differenzen zwischen seiner Konzeption und der Position der Durkheim-Schule in Fragen der Theorie und der Methode. Als Bataille bei der Gründung des *Collège* den Begriff *Sociologie sacrée* und die damit verbundene Interpretation der religiösen Phänomene vorstellte, habe er nicht behauptet, daß sich diese neu definierte Disziplin in jedem Punkt mit der soziologischen Tradition der Durkheim-Schule identifizierte. Der erhebliche Unterschied bestand darin, daß nach Bataille die persönliche Erfahrung im Umgang mit dem *sacré* für den Forscher einen relevanten methodischen Wert besitze. Man könne ferner nicht mit Sicherheit behaupten, daß Durkheim selbst nicht in diese Richtung tendiert hätte, aber er sei dabei gerade von jenen Regeln der soziologischen Methode begrenzt worden, welche jede gelebte Erfahrung seitens des Soziologen von der Analyse ausschließt. Auf jeden Fall sei es Durkheim nicht möglich gewesen, eine echte Tiefe bei jenen allgemeinen Betrachtungen zu erreichen, die er der gegebenen lebenden Gesellschaft widmete. Es sei also für Bataille eine unvermeidliche Notwendigkeit gewesen, sich von Durkheim – wie auch von Mauss – zu distanzieren, wenn es darum ginge, die gegenwärtige Existenz der Gesellschaft in Betracht zu ziehen.¹²

II. Der Begriff des *sacré* bei Georges Bataille

Wir wollen uns im folgenden auf Georges Bataille als einen der Hauptakteure des *Collège* konzentrieren, der einen entscheidenden Beitrag zur Fortentwicklung des

10 M. Leiris, Brief an G. Bataille vom 3.7.39, in: *Ethnologische Schriften* 1, Frankfurt a. M., 241.

11 G. Bataille, »Le Collège de Sociologie«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 525: »Leiris pense que nous ne suivons pas les règles de la méthode sociologique de Durkheim et que la part faite par nous au sacré n'est pas conforme à la doctrine du phénomène total de Mauss.«

12 Lettre de Georges Bataille à Michel Leiris (S.VII.39), in: *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie* 13, 1993, 73-74: »Lorsque j'ai employé pour la première fois l'expression de sociologie sacrée (exactement lorsque le Collège de Sociologie a été fondé), je ne pensais pas que la discipline définie par ces mots se situait exactement à la suite de la tradition sociologique de l'école française. Dans mon esprit, l'expérience que chacun de nous paraît avoir du sacré conservait une importance essentielle [...]. A la vérité, il n'est pas sûr que Durkheim n'ait pas tendu dans le même sens, mais il était arrêté précisément par celles des règles de la méthode sociologique qui excluent l'expérience vécue à la base de l'analyse. En tout cas, il lui a été impossible d'introduire une véritable profondeur dans les considérations générales qu'il a faites sur la société vivante. Nous écarter de Durkheim – et de Mauss –, tout au moins lorsque nous envisageons l'existence actuelle, est certainement une nécessité inévitable pour nous.«

von Mauss und Durkheim konzipierten Begriffs des *sacré* geleistet hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das Bemühen, diesen Begriff aus seiner engen Bindung an den der (institutionalisierten) Religion zu lösen, wie wir es oben schon bei Leiris beobachtet haben. Die wissenschaftliche Analyse des *sacré* ist demnach nicht identisch mit der Analyse von Religion im herkömmlichen Sinne, sondern bildet gewissermaßen eine neue Disziplin.

Die von Bataille in seinen ersten Vorträgen, von November 1937 bis April 1938, vorgestellte Disziplin bildete seine erste Interpretation der religiösen Tatsachen der Moderne, die organisch mit einer Konzeption der Gesellschaft und ihrer Bewegung zusammenhängt. Unter Berufung auf Durkheim definiert Bataille die Gesellschaft als ein zusammengesetztes Wesen, als eine Totalität, die mehr als die Summe ihrer einzelnen Individuen darstellt.¹³ Die *sociologie sacrée* ist nach Bataille nicht identisch mit der *sociologie religieuse*, mit der man sie verwechseln kann. In der Erklärung *Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie* (Juli 1937) findet man eine erste Charakterisierung dieser Disziplin: Die angestrebte theoretische Aktivität kann ihrem Objekt gemäß als *sociologie sacrée* bezeichnet werden, insofern dieses Objekt das Studium der sozialen Existenz in all jenen ihren Manifestationen impliziert, wo die aktive Gegenwart des *sacré* in Erscheinung tritt.¹⁴ Sie hat nicht nur die religiösen Institutionen, sondern auch die Gesamtheit der Bewegung der Gesellschaft (*le mouvement communiel de la société*) zum Gegenstand. Das Konzept des *sacré*, das nach Bataille die Grenzen der Religion überschreitet, stellt eine historisch determinierte Kategorie dar.¹⁵ Durch sie kann man die sogenannten primitiven Sozietäten, in denen das *sacré* eine konstituierende Funktion ausübt, von den modernen Gesellschaften unterscheiden, in denen die menschliche Existenz scheinbar fast vollständig profan geworden ist und die im gewissen Sinne als »*post-sacrée*« bezeichnet werden kann.¹⁶

Es ist aber offenkundig, daß Bataille das *sacré* nicht für ein Überbleibsel der Vergangenheit hält.¹⁷ Er stellt in dieser Hinsicht fest, daß, wenn im Laufe der Geschichte eine gegebene Konstruktion des *sacré* (als System verstanden) ihre Geltung verliert, davon trotzdem ein Ensemble von Orten, Glaubensvorstellungen, Personen und Praktiken weiterbestehen kann, das einen *caractère sacré* besitzt. Bataille bezeichnet dieses Ensemble von *choses sacrées* als *le noyau sacré de la société*. Die Gesellschaft wird ferner von Bataille als ein Feld von Kräften aufgefaßt, welche, obwohl sie vom Bewußtsein des Subjekts wahrgenommen werden

13 G. Bataille, »La sociologie sacrée et les rapports entre »société«, »organisme«, »être«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 24.

14 G. Bataille u. a., »Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 24: »L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de sociologie sacrée, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré.«

15 G. Bataille, »Attraction et répulsion I. Tropismes, sexualité, rire et larmes«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 190: »Le domaine du sacré déborde en effet le domaine de la religion mais il ne peut pas être identifié à la totalité, à l'ensemble du domaine social.«

16 G. Bataille, »Attraction et répulsion I...«, 190.

17 G. Bataille, »Attraction et répulsion I...«, 190: »Il serait évidemment absurde de ma part de laisser croire [...], que le sacré n'existe plus, ne peut plus exister maintenant que sous forme de survivance.«

können, unabhängig sind von den Bedürfnissen und dem bewußten Willen eines jeden Individuums.¹⁸ In seiner Darstellung erwähnt Bataille ein Beispiel für die Topographie des *sacré*, um damit seine Konzeption des *noyau sacré* zu verdeutlichen: Die Lage der Kirche in der Mitte eines französischen Dorfes. Mit ihren Objekten, Reliquien und Toten besitzt die Kirche eine bestimmte *force de répulsion*, die in der Regel die Stille im Inneren des Tempels sichert; gleichzeitig besitzt sie eine *force d'attraction*, die sie zum Objekt der Konzentration und einer verhältnismäßig beständigen Verehrung seitens der Dorfbewohner werden läßt.¹⁹ Es muß hinzugefügt werden, daß die Objekte, die nach Bataille den *noyau sacré* bilden, ihre Sakralität²⁰ nicht dadurch besitzen, daß sie im Kontext einer bestimmten Religion als geweiht gelten; ihre Kennzeichnung als *sacré* leitet sich vielmehr aus ihrer gesellschaftlichen Bewertung her als vom normalen, das heißt »profanen« Leben abgegrenzte Bereiche. Es geht um reine oder unreine, edle oder unedle Objekte, die auf jeden Fall mit Verbot beladen sind, wie etwa die Leichen. Das *sacré* ist also keineswegs grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, daß es für die Gesellschaft einen positiven Wert darstellt oder gar einen *ultimate value*, sondern kann sowohl positiv als auch negativ besetzt sein. Damit eröffnet Bataille der theoretischen Reflexion den Blick auf die dunkle Seite des *sacré*, auf das Gebiet des *sacré gauche* und der religiösen Polarität.

Die Polarität des Sakralen, das heißt die ihm inhärente Spannung von die Alltäglichkeit transzendierenden positiven und negativen Aspekten, von rechter und linker Seite, ist für Bataille zentral für das Verständnis der Bedeutung des *sacré* im sozialen Leben. Im allgemeinen beinhaltet das, was *gauche* ist, die *répulsion* und das, was *droit* ist, die *attraction*. Innerhalb dieses Gebietes besitzt jedes Objekt eine linke und eine rechte Seite, wobei beide Aspekte beweglich und veränderlich sind: Der Charakter des Dinges ändert sich im Laufe der Rituale.²¹ Man findet in diesem Kontext eine Anspielung auf die Schrift *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907) von Robert Hertz. Kaum ein anderer Religionssoziologe hat die Orientierung der religionswissenschaftlichen Interessen

18 G. Bataille, »La sociologie sacrée du monde contemporain«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 293: »[...] j'ai tenté de représenter la société comme un champ de forces dont le passage peut il est vrai être décelé en nous mais des forces en tout cas extérieures aux besoins et à la volonté consciente de chaque individu.«

19 G. Bataille, »Attraction et répulsion II. La structure sociale«, in: Denis Hollier (Hg.), *Le Collège...*, 218: »L'ensemble possède une certaine force de répulsion qui garantit généralement le silence intérieur, qui tient le bruit de la vie à distance; il possède en même temps une force d'attraction étant l'objet d'une incontestable concentration affective plus ou moins constante des habitants, concentration en partie indépendante des sentiments qui peuvent être qualifiés de spécifiquement chrétiens.«

20 Wir wählen als deutsche Übersetzung von *sacré* das Wort *sakral* (»das Sakrale«, »Sakralität«), um die in der deutschen Religionswissenschaft seit Rudolf Otto mit »heilig« (»das Heilige«) verbundenen Konnotationen zu vermeiden. Sofern aus publizierten deutschen Übersetzungen der Schriften des *Collège* zitiert wird, bleibt diese jedoch unverändert, so daß dort *sacré* mit »heilig« übersetzt wird.

21 G. Bataille, »Attraction et répulsion II...«, 226: »Dans l'ensemble, ce qui est gauche entraîne la répulsion et ce qui est droit l'attraction [...] à l'intérieur du domaine chaque objet a un aspect gauche et un aspect droit, l'un pouvant être plus important que l'autre. Encore faut-il ajouter que l'aspect relativement gauche ou droit d'un objet donné est mobile: il varie au cours des opérations rituelles.«

und Schriften von Bataille so determiniert wie Hertz. Bataille hat das theoretische Konzept der religiösen Polarität von Hertz in seinem Werk aufgenommen und weitergedacht, aber im Unterschied zu dem Autor von *La prééminence de la main droite* bleibt Bataille nicht bei der Analyse religiöser Vorstellungen der primitiven Gesellschaften stehen. Die Auseinandersetzung mit dem Todesproblem bringt ihn dazu, von der Analyse der archaischen Institutionen zum Studium der Verhaltensweisen der Zeitgenossen dem Tode gegenüber zu gelangen. Es war also das moderne Leben mit seiner schwachen sozialen Kohäsion, das Bataille dazu bewegte, seine Untersuchungen zum Todesproblem und zum *sacré* fortzusetzen.

Das *sacré* fällt nach Bataille nicht mit den traditionellen Grundbegriffen der Metaphysik und der Ethik (wie das Schöne, das Wahre oder das Gute) zusammen. Diese langwierige Suche nach einer anderen Form des *sacré*, die in der Moderne oft einen literarischen Charakter angenommen hatte, war weder auf eine substantielle Realität, noch auf die Transzendenz eines persönlichen Gottes gerichtet. Es war eher eine Suche nach einer unpersönlichen Realität, die sich in der Kommunikation zwischen den Menschen offenbaren sollte.²²

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, auf alle Phasen dieser Untersuchung zum *sacré* bei Bataille einzugehen. Die genaue Rekonstruktion der Konzeption dieses Begriffs wird Gegenstand einer detaillierten Untersuchung sein. Es sollte hier nur gezeigt werden, daß Bataille – in Anlehnung an Robert Hertz und in Zusammenarbeit mit anderen Forschern – uns eine veränderte Sicht des sakralen Bereichs der Gesellschaft anbietet. Indem dessen dunkle oder linke Seite mit ins Blickfeld rückt und damit auch das Abstoßende und Destruktive als konstitutiver Teil der sozialen Wirklichkeit erfaßt wird, wird überhaupt erst der Weg eröffnet, diese Aspekte des gesellschaftlichen Lebens zu analysieren, ohne sie zugleich als Anomalien zu interpretieren. Obwohl das Verhältnis von *sacré* und Religion nach unserem Eindruck nicht mit der wünschenswerten methodischen und begrifflichen Stringenz geklärt ist, scheint es uns, daß auch die religionswissenschaftliche Theoriebildung durch diese Sichtweise zu einem vollständigeren Verständnis religiöser Phänomene kommen kann. Es ist unverkennbar, daß Religionen nicht nur »rechte« Seiten haben, daß sie nicht nur Kontingenz reduzieren oder das Bedürfnis nach *ultimate concerns* befriedigen. Auch in modernen Gesellschaften sind die »linken« Seiten von Religion nicht wegrationalisiert, in denen sich die Nachtseiten der Gesellschaft Raum verschaffen. Wenn wir Bataille folgen, dann müssen wir einräumen, daß die Dialektik von *attraction* und *répulsion* – das heißt auch die Verbindung von scheinbar unvereinbaren Gegensätzen wie Friedfertigkeit und Gewaltanwendung, Toleranz und Fanatismus, Liebe und Haß, Erbauung und Destruktion – nicht als Anomalie religiöser Entwicklungen angesehen werden kann, sondern strukturelle Voraussetzungen besitzt, die einer theoretischen Klärung bedürfen.²³

22 G. Bataille, »Le sacré«, in: G. Bataille, *Œuvres complètes*, Vol. I, Paris 1970, 683.

23 J. Jamin, »Préface. La gauche, nécessaire«, in: R. Hertz, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Paris 1988, VIII: »[...] pour explorer les côtés sombres, gauches, de la nature humaine et pour dégager cette dialectique de l'attraction/répulsion qui serait au fondement de la vie religieuse, c'est-à-dire au cœur de la vie sociale selon Bataille.«

III. Die Bedeutung nicht-rationaler Handlungen für die Kultur

Bataille publizierte 1933 *La notion de dépense* (Der Begriff der Verausgabung) in der Zeitschrift *La critique sociale*. In dieser Schrift setzte sich Bataille zum ersten Mal mit dem *Essai sur le don* (1925) von Marcel Mauss auseinander.²⁴ Bataille verdankt seinem Freund Alfred Métraux die ersten Hinweise auf die Theorie und die Schriften von Mauss, wobei er sich Ende der zwanziger Jahre mit der Potlatsch-Theorie befaßte.²⁵ Bataille begreift den Potlatsch als eine Summe von Verausgaben (Gabe oder Zerstörung von Reichtümern), die eine obligatorische Gegenleistung implizieren.²⁶ Es handelt sich um eine Institution, die die Beziehungen zwischen ökonomischen und religiösen Verhaltensweisen sichtbar werden läßt. Für Bataille ist gleichzeitig von primärer Bedeutung, daß auch in der industriellen Gesellschaft ein Teil der Produktion und der Konsumtion nicht für den nützlichen Verbrauch, sondern für die unproduktive Verausgabung bestimmt wird. Es werden dabei Aktivitäten erfaßt (wie das Fest oder der Totenkult), ohne die Gesellschaft und ihre Kultur nicht bestehen könnten. In der Schrift *La notion de dépense* wird der Einfluß von Mauss auf Bataille selbst in der Anwendung von Formeln deutlich, die dazu bestimmt sind, einen Begriff in seinem Geltungsbereich zu definieren. Mauss hatte zum Beispiel geschrieben: »Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tanz, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf von Reichtümern nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist. Schließlich vollziehen sich diese Leistungen und Gegenleistungen in einer eher freiwilligen Form, durch Geschenke und Gaben, obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind, bei Strafe des privaten oder öffentlichen Kriegs. Wir haben vorgeschlagen, all dies das *System der totalen Leistungen* zu nennen.«²⁷ Bataille schreibt seinerseits folgendes: »Die menschliche Tätigkeit ist nicht vollständig zu reduzieren auf Prozesse der Produktion und Reproduktion, und die Konsumtion muß in zwei verschiedene Bereiche aufgeteilt werden. Der erste, der reduzierbar ist, umfaßt den für die Individuen einer Gesellschaft notwendigen Minimalverbrauch zur Erhaltung des Lebens und zur Fortsetzung der produktiven Tätigkeit [...]. Der zweite Bereich umfaßt die sogenannten unproduktiven Ausgaben: Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Errichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (das heißt von der Genitalität losgelöste) Sexualität stellen ebenso viele Tätigkeiten dar, die zumindest ursprünglich, ihren Zweck in sich selbst haben. Also ist es notwendig, den Namen der *Verausgabung* diesen unproduktiven Formen vorzubehalten, unter Aus-

24 M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 1992, 485: »Mais la lecture de Mauss (et les conversations de Métraux) lui ont fourni un appareil ethnologique conceptuel dont il a pu tirer un parti considérable depuis l'article ›La notion de dépense‹ jusqu'au Collège de Sociologie.«

25 J. Piel, »Introduction. Bataille et le monde«, in: G. Bataille, *La part maudite*, Paris 1995, 14.

26 G. Bataille, »La notion de dépense«, in: G. Bataille, *Œuvres complètes* Vol. I..., 665.

27 M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* Band 2, München; Wien, 1975, 16.

schluß aller Arten der Konsumtion, die der Produktion als Mittel dienen.«²⁸ Die Religion betrachtet Bataille also ab dieser Schrift als eine unproduktive, aber soziale, notwendige und zivilisatorische Form der Verausgabung.

Es ist zu beachten, daß das Phänomen der Verausgabung, das heißt der unproduktiven Verwendung materieller Güter, als eine notwendige Form sozialen Handelns interpretiert wird. Offensichtlich liegt hier eine Form sozialen Handelns vor, die sich nicht in die Begrifflichkeit einer am rationalen Handeln orientierten Theorie einordnen läßt. Es läßt sich weder als instrumentelles, noch als strategisches, noch als kommunikatives Handeln deuten. Da Verausgabung als Form sozialen Handelns nicht auf primitive Gesellschaften beschränkt ist, sondern auch in modernen Gesellschaften in verschiedenster Form unübersehbar präsent ist, stellen wir fest, daß eine Interpretation moderner Gesellschaften, die diese Form des nicht-rationalen Handelns außer acht läßt, wesentliche Aspekte des sozialen Lebens ausblendet. Auch hier ist zu betonen, daß die theoretische Perspektive des *Collège* es erlaubt, in diesen Formen des nicht-rationalen Handelns anderes zu sehen als nur Enklaven, in denen sich die vermeintlich allgemeine Rationalisierungstendenz der Modernisierung noch nicht Geltung verschafft hat. Indem auch Formen nicht-rationalen Handelns als konstitutiv für das Bestehen der Gesellschaft erkannt werden, wird eine Richtung aufgezeigt, die eine Neubestimmung der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften ermöglichen kann. Es ist nämlich deutlich, daß Verausgabung als Handlungstyp sich keineswegs auf klar umschreibbare soziale Subsysteme beschränkt, sondern alle gesellschaftlichen Bereiche betrifft, einschließlich Wirtschaft und Politik.

Damit wird die Hypothese, wonach in modernen Gesellschaften die einzelnen Subsysteme nur noch den rationalen Regeln ihrer Eigenlogik folgten, nicht nur empirisch widerlegt, sondern auch theoretisch in Frage gestellt. Dies bedeutet, daß auch die aus diesen systemtheoretischen Annahmen abgeleitete Verweisung von Religion in den relativ isolierten Bereich privater Sinnstiftung auf schwacher theoretischer Basis steht. Wenn wir dem vom *Collège* eingeschlagenen Weg folgen, vermeiden wir das theoretische Problem, die auch in der Gegenwart unübersehbare Durchsetzung insbesondere des politischen Bereichs mit irrationalen Handlungen vom Typ der Verausgabung als Regressionsphänomene oder disfunktionale *survivals* deuten zu müssen. Die Konsequenzen für die Religionstheorie liegen auf der Hand. Religion als eine der offensichtlichsten Formen der unproduktiven Verausgabung von Gütern steht nicht im Widerspruch zu Konstitution moderner Gesellschaften, sondern ist eine der Voraussetzungen für ihren Bestand. Nicht das Vorhandensein von Religion wäre als Krisensymptom moderner Gesellschaften zu deuten, sondern im Gegenteil ihr Fehlen. Dabei ist freilich zu beachten, daß diese weitreichende Interpretation eine wesentliche Unterscheidung des *Collège* außer acht läßt. Bataille betont, daß der Bereich des *sacré* über den der Religion hinausgehe, *des choses sacrées* sind nicht notwendigerweise auch *des choses religieuses*. Insofern gilt bei der Analyse des Sakralen in modernen Gesellschaften, daß es auch außerhalb der traditionellen Formen institutioneller Religionen bestehen kann. Dies

²⁸ G. Bataille, »Der Begriff der Verausgabung«, in: *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 12.

ermöglicht es, auch solche Phänomene, die als »zivilreligiös« bezeichnet werden, in die Analyse des *sacré* einzubeziehen. Es besteht jedoch andererseits kein Grund, die Fälle, in denen das *sacré* im Kontext traditioneller Religionsformen symbolisiert wird, als im Widerspruch zur Verfassung moderner Gesellschaften zu interpretieren.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß eine genaue Bestimmung des Verhältnisses von *sacré* und *religieux* in den Arbeiten des *Collège* offen bleibt. Daß sich die Bereiche in vielen Fällen überschneiden, wird unter anderem in der Analyse des Opfers deutlich, das in seiner typischen Form zweifellos dem Bereich der Religion zuzuordnen ist. Der Opferbegriff (*la notion de sacrifice*) wird von Bataille auf der Grundlage der Potlatsch-Konzeption von Marcel Mauss entwickelt, aber mit dem Ziel, diesen Begriff nicht in seiner »exotischen« Natur, sondern im Rahmen der eigenen Kulturtradition zu erläutern: »Die Kulte verlangen eine Vergeudung von Menschen und Tieren als Opfer. Das »Sakrifizium« ist jedoch etymologisch nichts anderes als die Erzeugung *heiliger Dinge* [...]. Besonders der Erfolg des Christentums muß durch den Wert der schimpflichen Kreuzigung des Gottesohns erklärt werden, die die menschliche Angst zu einer Vorstellung grenzenloser Verlorenheit und Erniedrigung erweitert.«²⁹ Hier werden die theoretischen Konzepte des *sacré* und der Verausgabung (im Text begrifflich gesteigert als »Vergeudung« [gaspillage]) zusammengeführt. Die Verausgabung dient der Erzeugung sakraler Dinge. Christus wird durch die Opferung zum sakralen Objekt.

IV. Religionstheorie und Sozialkritik

Wenngleich die Vertreter des *Collège* sich bemühten, gerade auch die dunklen Seiten der Gesellschaft als Teil des sozialen Prozesses zu begreifen und damit in gewisser Weise als notwendig anzuerkennen, basierten ihre Theorien nicht auf einem subjektiven Werterelativismus. Die Erkenntnis der Unvermeidbarkeit von Regelüberschreitungen und Exzessen impliziert nicht ihre Billigung. Tatsächlich stehen die theoretischen Arbeiten des *Collège* im Kontext einer normativ geprägten subjektiven Stellungnahme zu der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Entwicklung. Die Analyse der Bedeutung des *sacré* in modernen Gesellschaften war für sie gerade deshalb unverzichtbar, weil ihnen ohne die Berücksichtigung der nicht-rationalen Faktoren des sozialen Lebens ein Verständnis der Moderne nicht möglich erschien.

Mauss und Bataille haben das Problem der Beziehungen von Verbot und Verletzung des Verbots (*interdiction et transgression*) analysiert und, nach unterschiedlichen Voraussetzungen, die Frage der Gewalt und ihrer Verminderung durch soziale Maßnahmen reflektiert. Bei der Behandlung dieses Themas geht Bataille von Mauss' Interpretation des Tabus aus. So bedeutsam erschien Bataille diese Problematik, daß er in seinem Spätwerk (*L'érotisme*, 1957) die Auffassung

²⁹ G. Bataille, »Der Begriff der Verausgabung...«, 13.

vertrat, daß die Religionswissenschaft die künftige Aufgabe hätte, eine allgemeine Geschichte und systematische Theorie der Verbote und ihrer Funktion zu konstituieren. Ausgangspunkt einer solchen *théorie de la transgression* wäre das Werk von Marcel Mauss, dessen Abhandlungen die Entwicklung in der damaligen Soziologie bestimmten. Mauss habe jedoch, so Bataille, seiner Theorie keine endgültige Form verliehen und hätte sich darauf beschränkt, sie im Rahmen seiner Vorlesungen gelegentlich zu behandeln. Diese Theorie wurde jedoch zum Gegenstand einer meisterhaften Abhandlung seitens eines Schülers von Mauss, Roger Caillois (siehe *L'Homme et le sacré*, 1939).³⁰ Es würde sich bei dieser Theorie darum handeln, die Verbote historisch und systematisch in allen Epochen und Ländern zu studieren. Inhalt und Form solcher Verbote ändern sich: Egal ob die Sexualität oder der Tod betroffen sind, es ist immer die Gewalt, die dabei in Erscheinung tritt, die Gewalt, die schreckt aber gleichzeitig auch fasziniert.³¹

Die Gründer des *Collège de Sociologie*, besonders Bataille und Leiris, waren sich des scheinbar widersprüchlichen Charakters ihrer Unternehmung bewußt, nämlich eine Gesellschaft für religionssoziologische Untersuchungen werden zu wollen und gleichzeitig nicht bereit zu sein, die persönliche Erfahrung bei der Wahrnehmung und Interpretation der religiösen Phänomene (wie das Opfer, das Fest, der Tod, die *attraction-répulsion*-Beziehungen im Angesicht des *sacré*) auszuschalten.³² Nach vielen Jahren Feldforschung war Michel Leiris davon überzeugt, daß der Blick des Ethnographen durch die Subjektivität gelenkt wird. Er ist der Ansicht, daß, wenn die Subjektivität immer gegenwärtig ist, es besser und für die Forschung objektiver sei, wenn die Subjektivität offen in Erscheinung tritt, als weiter versteckt zu operieren.³³ Andererseits wird diese Subjektivität gewissermaßen durch die Methoden und Kategorien konstituiert, mit welchen die Theorie arbeitet. Im Falle von Bataille und Leiris, die sich mit der Opferproblematik auseinandergesetzt haben, hatte die Psychoanalyse und vor allem die französische Soziologie einen wichtigen Anteil an ihrer geistigen Entwicklung gehabt. Und gerade diese abstrakte Arbeit war die Voraussetzung, um überhaupt den gefährlichen und »abstoßenden« Charakter der *choses sacrées* wahrnehmen zu können.³⁴ Die Refle-

30 G. Bataille, »La littérature et le mal«, in: G. Bataille, *Œuvres complètes* Vol. IX, 314: »La théorie de la transgression est due dans son principe à Marcel Mauss, dont les essais dominent actuellement l'évolution de la sociologie. Marcel Mauss peu porté à donner une forme définitive à sa pensée, s'est borné à l'exprimer épisodiquement dans ses cours. Mais la théorie de la transgression a été l'objet de l'exposé magistral d'un de ses élèves. Voir Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* [...]. Dans le présent livre, j'ai montré que l'opposition de la transgression et de l'interdit ne dominant pas moins la société moderne que la primitive.«

31 G. Bataille, »L'erotisme«, in: G. Bataille, *Œuvres complètes* Vol. X, 54: »C'est la totalité des interdictions religieuses de tous les temps sous tous les climats, qu'il est temps d'envisager, [...]. Comme sa forme, son objet change: que la sexualité ou la mort soient en question, c'est toujours la violence qui est visée, la violence qui effraie, mais qui fascine.«

32 G. Bataille, »La sociologie sacrée et les rapports...«, 157.

33 M. Leiris, *C'est-à-dire*, Paris 1992, 55: »Je pense que l'élément subjectif doit être présent. Il est toujours présent. Alors il vaut mieux qu'il le soit d'une façon manifeste que d'une façon cachée. Il faut mettre cartes sur table, en somme.«

34 G. Bataille, »Attraction et répulsion II...«, 223 f.: »Non seulement nous avons acquis, Leiris et moi, l'essentiel des données de la psychanalyse [...] mais nous avons été à peu près également influencés par ce qu'en particulier la sociologie française nous a appris. Dans ces

xion über die religiösen Tatsachen hat darüber hinaus den Blick geschärft, um die gegebene soziale Wirklichkeit in ihren Tendenzen zu verstehen. So stellt das *Collège de Sociologie* eine der ersten Interpretationen jener Prozesse der Sakralisierung des Alltäglichen (*re-sacralisation du quotidien*) dar, die in der jungen Zeitgeschichte eine wichtige Rolle spielen.³⁵

Das allgemeine Forschungsprogramm des *Collège* hatte sich als Ziel gesetzt, nur jene wissenschaftlichen Fragen zu stellen, deren Behandlung zur Bewältigung von Problemen und Konflikten der Gegenwart beitragen, was bereits in der Wahl der Forschungsobjekte und Themen der Vorträge zum Ausdruck kam. Zu diesem Zeitpunkt sind sich Bataille und Caillois bewußt geworden, daß allein philosophische, ökonomische oder politologische Konzepte nicht ausreichend waren, um die »pathologischen« Zustände der Gesellschaft und die internationale soziale und politische Krise Mitte der Dreißiger Jahre zu erklären. Hinter den politischen Ereignissen (Nationalismus, Demagogie, Manipulation der Massen) dachten sie religiöse Mechanismen zu erkennen, die ganze Schichten der Gesellschaft in Bewegung setzten und letztendlich den Krieg mitbestimmten. Damit hat das *Collège* implizit die Religionswissenschaft als ein theoretisches Instrument zur Entzifferung der Realität auch der Moderne bewertet. Eine solche Interpretation scheinbar profaner Objekte, die in Wirklichkeit religiösen Mechanismen unterworfen waren, findet man in den Studien zu solchen Fragen, wie über den Staat, die Armee, die geheimen politischen Organisationen, den Faschismus, die charismatische Persönlichkeit in der Politik sowie über den Krieg als Gesamtphänomen. Das *Collège* vertritt offensichtlich eine ganz spezifische Auslegung des *sacré* und des Religiösen in der Moderne, aber für die Forschung sollte bereits feststehen, daß eine solche Konzeption die soziologische Tradition der Zeitschrift *L'Année sociologique*, insbesondere das Werk von Marcel Mauss theoretisch wie wissenschaftsgeschichtlich voraussetzte. In ihrer bekannten *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux* (1908) hatten Hubert und Mauss auf einen Prozeß in der Geschichte hingewiesen, infolgedessen die Götter allmählich den Tempel verlassen und profan werden, während im Gegensatz dazu menschliche und soziale Werte eine religiöse Dimension in der Wertschätzung der gegebenen Gesellschaft erlangen.³⁶ Im Grunde hat das *Collège de Sociologie* die Konsequenzen daraus gezogen und eine Religionstheorie auf der Grundlage einer Konzeption des *sacré* für die moderne Gesellschaft entworfen.

conditions nos expériences vécues peuvent être considérées dans une certaine mesure comme fabriquées. Et il me sera facile de montrer qu'une telle altération, qu'une telle fabrication étaient nécessaires à la prise de conscience du caractère essentiellement répugnant des choses sacrées.«

35 G. Filoramo, *Le vie del sacro*, Torino 1994, 37-42.

36 H. Hubert et M. Mauss, »Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux« (1908), in: *Œuvres* I, Paris 1968, 17: »Si le dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre.«