

Section IV.

Symbolische Praxis und normative Struktur. Die Krise der politischen Repräsentation in der Perspektive einer „Soziologie des Sakralen“

Thomas M. Schmidt

The paper takes its starting point from Paula Diehl's study *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie* (2015) which examines the connection between the normative structures and the symbolic practice of a democratically constituted political polity. A crisis of the political is to be understood as the result and expression of a disturbance in this reciprocal condition of normative structure and symbolic practice of the political community. In her description of the conditional relationship between normative structure and symbolic practice, Diehl places special emphasis on the aesthetic dimension of political representation. By contrast, Diehl largely rejects the meaning of religion for the symbolic dimension of political representation. Therefore, I would like to draw contrasting attention to the project of a "Sociology of the Sacred", as developed by Georges Bataille and his colleagues in the thirties, following Emile Durkheim's sociology of religion. This approach is useful to emphasize the importance of religious content for the symbolic dimension of political representation.

Sociology of Religion; Political Representation; Symbolic and Imaginary Dimension of the Political; Bataille; Castoriadis

Thomas M. Schmidt is Professor of Philosophy of Religion at the department of Catholic Theology and adjunct faculty member at the department of philosophy at the Goethe-University in Frankfurt, Germany. His areas of specialization are philosophy of religion, political philosophy, pragmatism and German idealism. He was a Distinguished Visiting Fellow at the Helsinki Collegium for Advanced Studies and Fellow at the Max Weber Center for Advanced Cultural and Social Studies at the University of Erfurt. He is a principal investigator for the research cluster "The Formation of Normative Orders" and one of the speakers of the interdisciplinary graduate program "Theology as an Academic Discipline" at Goethe-University.

Einleitung

Die gegenwärtige Krise der Demokratie wird besonders sichtbar in der „symbolischen Dimension politischer Repräsentation“. Diese Auffassung vertritt Paula Diehl in ihrem Aufsatz *Demokratische Repräsentation und ihre Krise*¹. „In Bildern, Inszenierungen und Diskursen werden sowohl demokratisierende als auch antidemokratische Konzepte „getestet“. Erfahren sie Resonanz in der Öffentlichkeit und in der Bevölkerung, kann sich die Lage in die eine oder in die andere Richtung entwickeln. Denn Symbole aktivieren Vorstellungen über die politische Ordnung, Repräsentanten, Bürgerinnen und Bürger, über den Staat und auch darüber, wie politische Institutionen funktionieren sollen.“² So Paula Diehl im besagten Aufsatz, der Überlegungen bündelt, die sie in ihrer Studie *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie*³ systematisch entfaltet hat. In dieser Arbeit analysiert Diehl den Zusammenhang zwischen den normativen Strukturen und der symbolischen Praxis eines demokratisch verfassten politischen Gemeinwesens. Beide bedingen sich gegenseitig. Die normative Struktur einer Gesellschaft findet den Grund ihrer Geltung und der Stabilität in der symbolischen Praxis; diese wiederum muss begriffen werden als Ausdruck der Prinzipien und Regeln der normativen Grundstruktur. Eine Krise des Politischen ist zu verstehen als Resultat und Ausdruck einer Störung in diesem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von normativer Struktur und symbolischer Praxis der politischen Gemeinschaft.

Wie der Titel ihrer Studie verrät, kommt neben dem Symbolischen dem Begriff des Imaginären eine entscheidende Funktion und Bedeutung in dieser Theorie der politischen Repräsentation zu. In ihrer Beschreibung des Bedingungsverhältnisses von normativer Struktur und symbolischer Praxis legt Diehl dabei einen besonderen Akzent auf die ästhetische Dimension des Imaginären. Das Ästhetische ist nicht nur mit der symbolischen Praxis verwoben, sondern muss auch als Ausdruck jener Begründungs- und Rechtfertigungsleistungen verstanden werden, welche die normative Struktur des politischen Gemeinwesens tragen und erhalten. Weitgehend ausgeblendet bleibt, ja ausdrücklich zurückgewiesen wird bei Diehl hingegen die Bedeutung von Religion für die symbolische Dimension der politischen Repräsentation.

Daher möchte ich im Folgenden das Augenmerk auf das Projekt einer „Soziologie des Sakralen“ lenken, wie sie Georges Bataille und seine Mitstreiter in den dreißiger Jahren im Anschluss an Emile Durkheims Religionssoziologie

1 Paula Diehl, „Demokratische Repräsentation und ihre Krise“; in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ), 40–42, 2016 (12–17), 12.

2 Ebd.

3 Paula Diehl, *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*, Baden-Baden 2015.

entwickelt haben⁴. Dieses Projekt einer Sakralsoziologie erscheint aus mindestens zwei Gründen relevant für die Frage nach dem Verhältnis der religiösen und der imaginären Dimension innerhalb der symbolischen Praxis eines politischen Gemeinwesens. Zum einen erscheint die „Soziologie des Sakralen“ als gute und geeignete theoretische Grundlage, um das beschriebene Desiderat zu bearbeiten, also vor dem Hintergrund aktueller politikwissenschaftlicher Debatten die Bedeutung religiöser Gehalte für die symbolische Dimension politischer Repräsentation stärker zur Geltung zu bringen. Zum anderen ist der politische und kulturelle Kontext, in dem die Soziologie des Sakralen die Frage nach der religiösen Dimension politischer Repräsentation gestellt hat, heute wieder von bedrückender Aktualität. Das von Bataille und seinen Mitstreitern gegründete *Collège de Sociologie*, in dessen Kontext die Idee einer Soziologie des Sakralen entwickelt und diskutiert wurde, existierte nur von 1937–1939. Bataille und seine Weggefährten Roger Caillois und Michel Leiris verstanden ihre soziologischen Entwürfe nicht zuletzt als engagierte zeitdiagnostische Beiträge und intellektuelle Interventionen angesichts der radikalen Bedrohung der repräsentativen Demokratie durch das Anschwellen von Populismus und Totalitarismus in den dreißiger Jahren.

1. Paula Diehl: *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*

Politische Repräsentation ist kein spezifisches Merkmal oder Problem der modernen repräsentativen Demokratie. Wie Diehl betont, hatte politische Repräsentation „immer eine symbolische Seite, die in der Lage ist, das kollektive Verständnis über die politische Ordnung, politische Prinzipien sowie die Vorstellung des Zusammenlebens und des Regierens zum Ausdruck zu bringen und Politik erfahrbar zu machen. Die moderne Demokratie bildet hier keine Ausnahme“⁵. Deshalb braucht die Politikwissenschaft eine „Erweiterung ihres Gegenstandes, die die symbolischen, mentalen und emotionalen Prozesse der Konstruktion der politischen Wirklichkeit berücksichtigt. Dies zwingt sie stärker auf die Soziologie einzugehen und kollektive Vorstellungen sowie die symbolische Praxis zu beachten“⁶. Diese Erweiterung verlange neben der Beachtung des Symbolischen auch die Einbeziehung des Imaginären. Politische Repräsentation stehe nämlich in einem dialektischen Verhältnis zum politischen Imaginären, da die politische Repräsentation Produkt von kollektiv geteilten Vorstellungen sei, zugleich aber zur Tradierung und Transformation dieser Vorstellungen beitrage.

4 Vgl. Dennis Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012.

5 Diehl (2015), 13.

6 Ebd.

Der Begriff des Imaginären wird von Diehl zunächst eingeführt und bestimmt im Anschluss an die einschlägigen Arbeiten von Cornelius Castoriadis.⁷ Diese bieten laut Diehl einige theoretische „Vorteile für die Untersuchung der politischen Repräsentation, denn damit gewinnen die symbolischen Manifestationen des Politischen, die mentalen und emotionalen Vorgänge an Bedeutung für die Beobachtung von Stetigkeit und Transformation der Gesellschaft“⁸. Es ist das Imaginäre, das „das Reale bzw. die materielle Welt mit dem Symbolischen“ verbindet. Das Imaginäre strukturiert unsere Wahrnehmung und bildet daher die „Basis für die symbolische Praxis“⁹. Somit liefert der Begriff des Imaginären ein zentrales Element „für das Verstehen der symbolischen Repräsentation“¹⁰.

Castoriadis' *Entwurf einer politischen Philosophie* betrachtet Gesellschaft als imaginäre Institution. Den Ausgangspunkt bildet die Kritik an der funktionalistischen Tradition der Gesellschaftstheorie, zu der Castoriadis auch den Marxismus zählt. Wie andere funktionalistische Gesellschaftstheorien unterstellt nämlich auch der historische Materialismus einen Regelkreislauf zwischen realen Bedürfnissen und Institutionen, die diese gegebenen Bedürfnisse auf rationale Weise befriedigen sollen. Soziale und politische Krisen erscheinen dann als dysfunktionale Störungen in diesem Regelkreislauf. Aber die realen Bedürfnisse menschlicher Wesen sind keine unveränderlichen Naturtatsachen. Menschliche Bedürfnisse sind geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt, sie sind symbolisch strukturiert. Daher bemisst sich auch der Erfolg und die Legitimation einer Institution nicht an einer rein funktional-rationalen Effizienz der Bedürfnisbefriedigung. Umgekehrt können gesellschaftliche Institutionen nicht ausschließlich als symbolische Interpretationsleistungen verstanden werden. Individuelle und kollektive Handlungen, vor allem solche, die als gesellschaftliche Arbeit zur Herstellung materieller Produkte führen, sind keine Symbole, sondern reale Tätigkeiten. Aber Handlungen und Arbeitsprozesse sind Castoriadis zufolge „außerhalb eines symbolischen Netzes unmöglich“¹¹. Bestimmte institutionalisierte Organisationsweisen – in Gestalt des ökonomischen, juristischen oder politischen Systems – existieren nur als gesellschaftlich anerkannte Symbolsysteme. Die Funktion der Symbole besteht darin, den institutionellen Ordnungen eine über ihre funktionale Rationalität hinausreichende Bedeutung zu verleihen und auf diese Weise Geltung und Anerkennung zu verschaffen.

Struktur und Wirkung des Symbolischen sind aus der Sprache vertraut, Symbole sind Signifikanten. Im Raum der Gesellschaft handelt es sich bei den durch symbolische Signifikanten bezeichneten Signifikanten um Ideen, die etwa als

7 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984.

8 Diehl (2015), 20.

9 Diehl (2015), 21.

10 Ebd.

11 Castoriadis (1994), 200.

Ordnungsvorstellungen, als Gebote oder Anreize das individuelle und kollektive Handeln motivieren, deuten und koordinieren. Gegenüber funktionalistischen Gesellschaftstheorien oder der deterministischen marxistischen Vorstellung von ökonomischer Basis und kulturellem Überbau betont Castoriadis, dass Symbole keine neutralen Instrumente zur Bearbeitung realer vorsymbolischer – natürlicher, ökonomischer oder psychischer – Bedürfnisse darstellen. Andererseits bleiben Symbole in der strukturierenden Leistung, die sie für Institutionen erbringen, auf gesellschaftliche Bedürfnisse, Interessen und Probleme bezogen und müssen sich in deren Bewältigung bewähren. Daher weist Castoriadis auch die Vorstellung zurück, „Sinn sei schlicht und einfach das Ergebnis einer Zeichenkombination“¹². Die gesellschaftliche Wirkung des Symbolischen erschöpft sich nicht in internen Beziehungen von Zeichen untereinander. Symbole haben auch die Funktion, das Reale auf eine rationale Weise zu bearbeiten.

Da das Symbolische aber als Beziehung von Signifikant zu Signifikat immer auch Beziehungen zwischen Zeichen herstellt, bedarf es einer imaginären Kraft, die diese Zeichenverbindung herstellt. Das Symbolische bedarf einer ursprünglichen Fähigkeit, „sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig ist“¹³. Die gesellschaftlichen Symbole sind Ausdruck einer Form einer „bewussten Tätigkeit der Institutionalisierung“¹⁴. Diese symbolischen Bestimmungsleistungen finden ihren Grund und Ursprung in der radikalen Kraft der Imagination, aus der sie hervorgehen. Diese ursprüngliche Fähigkeit der Vergegenwärtigung eines nicht Gegenwärtigen, auf die jede gelungene Symbolisierung angewiesen ist, nennt Castoriadis das letzte oder radikal Imaginäre¹⁵. Erst das gesellschaftliche Imaginäre erklärt Castoriadis zufolge „die Besonderheit und Einheit des Symbolischen“¹⁶. Die Kategorie des Imaginären beantwortet die gesellschaftstheoretische Frage, wie „unter den unendlich vielen Möglichkeiten symbolischer Strukturen *dasjenige* Symbolsystem“¹⁷ ausgewählt wird, das in einer Gesellschaft gilt. Die Kategorie des Imaginären erklärt, wie Gesellschaften die Aufgabe der Verwandlung von Unbestimmtheit in Bestimmtheit lösen.

Der von Castoriadis geprägte und verwendete Begriff des gesellschaftlich Imaginären hat, wie er selbst stets betont hat, „nichts mit den Vorstellungen zu tun, die gegenwärtig unter diesem Titel in Umlauf sind“¹⁸. Castoriadis grenzt seinen Begriff vor allem von dem ab, „was gewisse psychoanalytische Strömungen als ‚imaginär‘ vorstellen: das Spekulare, Spiegelhafte, das offensichtlich nur ein

12 Castoriadis (1994), 237.

13 Castoriadis (1994), 218.

14 Castoriadis (1994), 225.

15 Castoriadis (1994), 218.

16 Castoriadis (1994), 226.

17 Castoriadis (1994), 247.

18 Castoriadis (1994), 12.

Bild *von*, ein reflektiertes Bild“¹⁹ ist. Das Imaginäre als Widerspiegelung von etwas zu begreifen, bleibt der platonischen Vorstellung verhaftet, dass das Imaginäre ein Bild von etwas sei. Für Castoriadis kann das Imaginäre aber grundsätzlich kein Bild sein, weil es nicht Resultat einer bestimmenden Relation ist, sondern „wesentlich interdeterminierte Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede von ‚etwas‘ zugrundeliegen“²⁰. Das Imaginäre geht Castoriadis zufolge „nicht vom Bild im Spiegel oder im Blick des anderen aus. Vielmehr ist der ‚Spiegel‘ selbst, seine Möglichkeit, der andere als Spiegel, erst Wirkung des Imaginären“²¹. Das Imaginäre ist also kein Spiegelverhältnis, sondern eine Schöpfung, die ursprüngliche Setzung von Bedeutungsbeziehungen. Auf diese Weise grenzt sich Castoriadis von psychoanalytischen Konzeptionen ab, für die das Imaginäre ein Bild darstellt. Dies unterscheidet seine Fassung der Grundbegriffe des Realen und Imaginären nicht zuletzt von jenen Bestimmungen, die durch Jacques Lacan populär geworden sind. Der entscheidende Unterschied besteht aber vor allem darin, dass das Reale und das Imaginäre für Castoriadis keine psychologischen, sondern gesellschaftstheoretische Kategorien darstellen.

An Castoriadis' gesellschaftstheoretischem Konzept des Imaginären nimmt Paula Diehl nun einige, wie sie selbst sagt, „Korrekturen und Ergänzungen, teilweise Vereinfachungen“²² vor, um es für die politikwissenschaftliche Diskussion über das Thema der politischen Repräsentation fruchtbar zu machen. So wird das „Imaginäre im Hinblick auf das Politische präzisiert“²³. Das politische Imaginäre wird explizit bezogen auf Vorstellungen, Bilder und Ideen über die politische Organisation der Gesellschaft. Eine weitere modifizierte Aufnahme von Castoriadis ermöglicht nach Diehl eine stärkere Unterscheidung zwischen Struktur und Praxis politischer Repräsentation. Diehl greift hier auf die Wissenssoziologie zurück und auf bestimmte Ansätze in der Politikwissenschaft, zu denen auch die Arbeiten von Eric Voegelin gehören. Voegelin hat wohl am deutlichsten und beharrlichsten auf die Verbindung der symbolischen Dimension des Politischen mit dem Religiösen hingewiesen. Diese starke Bedeutung des Religiösen bei Voegelin erscheint Diehl aber problematisch. Denn für das theoretische Verständnis der symbolischen Ordnung der Politik ergebe sich daraus das Problem, „dass jegliche emotionale und sinnliche Erfahrung oder symbolische Bedeutung letztendlich auf eine religiöse Struktur zurückgeführt“²⁴ werde. Damit domestiziere Voegelin „den radikalen Bruch“, den die Aufklärung herbeigeführt habe. Denn diese habe das „theozentrische Prinzip aus der Politik verbannt“.²⁵

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Diehl (2015), 22.

23 Ebd.

24 Diehl (2015), 16.

25 Ebd.

Voegelins systematische Bezugnahme auf Religion relativiere daher die Bedeutung, die das Autonomieprinzip, „also die Idee, dass der Mensch seine eigene Gesellschaftsordnung erschafft“²⁶, für die moderne Demokratie besitze.

Hier scheint mir eine Verwechslung oder vorschnelle Identifikation vorzuliegen, die eine vormoderne Version des Theozentrismus mit Religion überhaupt gleichsetzt. Zudem wird auch in politiktheoretischer Hinsicht das kritische Potential der Position von Voegelin ausgeblendet. Dieser hatte ja gerade mit dem Hinweis auf die religiösen Quellen humaner Selbstdeutung ein einseitig verstandenes, auf den Gedanken der Selbstsetzung reduziertes Autonomieprinzip kritisiert. Entscheidend und anregend bleibt aber an Diehls Ansatz, dass sie die Bedeutung des Symbolischen für die Bestimmung der Idee der politischen Repräsentation betont und zu diesem Zweck den Repräsentationsbegriff systematisch erweitert. Sie begnügt sich nicht mit einem rein prozeduralen Konzept von politischer Repräsentation, sondern bezieht symbolische und imaginäre Prozesse ausdrücklich in die theoretische Reflexion und empirische Analyse mit ein. Die Voraussetzung dieser Integration von symbolischen und imaginären Prozessen ist aber eine Konzentration auf das politische Imaginäre, das so verstanden wird, dass es strikt vom religiösen Imaginären getrennt wird.

Die Trennung des politischen Imaginären vom religiösen Imaginären erscheint Diehl als adäquater theoretischer Reflex des realhistorischen Prozesses der Trennung der Sphären von Religion und Politik, der für die Genese der modernen repräsentativen Demokratie konstitutiv sei. So war Diehl zufolge das „politische Imaginäre des europäischen Mittelalters ... stark“ von der „Vorstellung Gottes“ bestimmt, die „eine strukturierende Kraft auf die Wahrnehmung der Welt und auch auf die Vorstellung von Gesellschaft“ ausübte. Das „politische Imaginäre fiel mit dem religiösen Imaginären zusammen“²⁷. In der modernen Demokratie organisiere hingegen das Autonomieprinzip das soziale Imaginäre und präge unseren kognitiven und emotionalen Zugang zur Welt. Die Etablierung der modernen moralischen wie politischen Autonomie setzt nach Diehl die Trennung des politischen Imaginären vom religiösen Imaginären voraus. Die Vorstellung Gottes verschwinde zwar nicht vollständig aus dem Raum des sozial Imaginären, sie gehöre jedoch nicht mehr zum Kern der Organisation des Politischen.

Gegenüber dieser Auffassung scheint Skepsis angebracht, nicht nur wegen der einseitigen und eindimensionalen Rekonstruktion des historischen Prozesses, sondern vor allem angesichts der hier vorherrschenden einseitigen Lesart des Autonomieprinzips, die Religion grundsätzlich von demokratischer Politik separiert. Diehl selbst unterscheidet ja das politische Imaginäre vom sozialen Imaginären, das umfassender zu sein scheint. Nach der erfolgten Trennung der Sphären von Religion und Politik mag Gott zwar aus dem politischen Imaginären verschwinden, nicht aber zwangsläufig die Religion aus dem sozialen Imaginären.

26 Ebd.

27 Diehl (2015), 22.

Wenn das politische Imaginäre nach der erfolgten Trennung der Sphären von Religion und Politik autonom im Sinne von religionsunabhängig wird, so ist eine auf Autonomie gründende Moral und Politik, um der Wirksamkeit ihrer eigenen Prinzipien willen, auf eine diese Prinzipien verwirklichende symbolische soziale Praxis im weiteren Sinne angewiesen. Obwohl Diehl im Anschluss an Claude Lefort zwischen der *Politik* – als institutionell verfasster Teilsphäre der Gesellschaft – und dem *Politischen* als Konstitutionsprozess des gesellschaftlichen Raumes unterscheidet, setzt sie den säkularen Charakter der modernen politischen Ordnung mit der Abwesenheit des Religiösen in der Sphäre der symbolischen wie der imaginären Dimension des Politischen gleich.

2. Collège de Sociologie: Die Soziologie des Sakralen

Die von Paula Diehl geforderte Erweiterung des Gegenstandes der Politikwissenschaft, welche die symbolischen, mentalen und emotionalen Prozesse der Konstruktion der politischen Wirklichkeit stärker berücksichtigte und die Politikwissenschaft insgesamt dazu brächte, stärker auf die Soziologie einzugehen und kollektive Vorstellungen sowie die symbolische Praxis zu beachten – dies ist genau das, was die Intention der *Soziologie des Sakralen* des Collège de Sociologie kennzeichnet.

Im Gründungsmanifest dieses Diskussionskreises vom März 1937 heißt es, dass der genaue Gegenstand „der ins Auge gefassten Aktivität“ den Namen „sociologie sacrée“ erhalten soll²⁸. Der Ausdruck „sociologie sacrée“ besitzt eine mehrfache Bedeutung, die im Deutschen kaum mit einem Wort wiedergegeben werden kann. Die 2012 im Suhrkamp Verlag erschienene deutsche Ausgabe der Dokumente des Collège gebraucht in der Regel den Ausdruck „Sakralsoziologie“. Laut Übersetzer bezeichnet dieser Ausdruck zum einen den Forschungsgegenstand – eine „Soziologie des Sakralen“ – und die Form der angestrebten Wissenschaft, eine „sakrale Soziologie“. Als sakrale Soziologie sollte sich diese von der gewöhnlichen und „profanen“, der akademischen Sozialwissenschaft durch die Einbeziehung gelebter Erfahrung unterscheiden. Diese Bezeichnung bezieht sich daher auch auf die Haltungen und Einstellungen der Beteiligten; sie sieht den Gelehrten eher in der Nähe zum Künstler oder gar Priester, aber nicht in erster Linie zum Fachwissenschaftler.

Aufgabe jener „Soziologie des Heiligen“ genannten Aktivität ist die „Untersuchung des sozialen Lebens in all den Erscheinungsformen..., in denen die aktive Präsenz des Heiligen zutage tritt“²⁹. Als Orte einer aktiven Präsenz des Heiligen werden jene Punkte im sozialen Leben bestimmt, an denen innere Erfahrung und allgemeine Strukturen, individuelle Psychologie und politische Or-

28 „Notizen zur Gründung eines Collège de Sociologie“, in: Hollier (2012), 28–31, 29.

29 Hollier (2012), 30.

ganisation zusammenfallen. Die soziologische Suche nach der Präsenz des Heiligen ist daher als Frage nach der symbolischen Reproduktion gemeinschaftlicher Praxis zu verstehen. Im Anschluss an Durkheim gehen Bataille und seine Mitstreiter davon aus, dass soziale Gruppen durch kollektiv geteilte Vorstellungen integriert werden. Pluralisierung und radikale Individualisierung lassen diese vormodern anmutende Form der sozialen Integration obsolet erscheinen. Das restlos vereinzelt moderne Individuum scheint in seiner Vorstellungswelt privat eingekapselt zu sein; nur noch formale Prinzipien, nicht substantielle Symbole, vermitteln zwischen den Individuen und ihren Einstellungen. Dort, wo Symbole zu Ausdrücken kollektiver Identität erhoben werden, erscheinen sie als kompensatorische und gewaltsam erzwungene Beschreibung einer amorphen Masse, die das Individuum verschlingt. Der Aufstieg der totalitären Systeme war für die hegelianisch geschulten Mitglieder des Collège ein sichtbares Zeichen, dass der Moderne die Balance zwischen Besonderheit und Allgemeinheit abhandeln gekommen ist.

Das Forschungsprogramm des Kollegs stellt die Frage nach den Grundlagen sozialer Gemeinschaft und politischer Ordnung „immer wieder als Frage nach den psychosozialen Dispositiven sowie den imaginativen und affektiven Mustern, die den Zusammenhalt von Kollektiven garantieren“³⁰. Die so verstandene Soziologie des Heiligen ist daher weder Soziologie allgemein noch Religionssoziologie; sie überschreitet den religiösen Bereich im engeren Sinn, „ohne deshalb koextensiv mit der gesamten sozialen Sphäre zu sein.“³¹ Das Projekt einer Sakralsoziologie folgt in den Grundzügen der Religionssoziologie Durkheims und ihrer basalen Distinktion zwischen den Bereichen des Heiligen und des Profanen. Die Idee einer Soziologie des Sakralen ist keineswegs ein nostalgisches oder gar reaktionäres Projekt, das die vermeintlich stabile substantielle Identität einer kollektiv geteilten Symbolwelt archaischer Gesellschaft heraufbeschwört. Dafür sind Bataille und seine Kooperationspartner viel zu sehr alarmiert durch den Aufstieg des Faschismus in Europa, aber auch durch das Abgleiten des Kommunismus in Totalitarismus und stalinistischen Terror.

Auch Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, die eindeutig an einer Fortschreibung des philosophischen und politischen Projekts der Moderne interessiert ist, bezieht sich auf Durkheims Begriff des Heiligen.³² Gerade eine Theorie des gesellschaftlichen Handelns, die sich am Vernunftideal moralischer Autonomie orientiert, muss zeigen können, dass Normen, die gesellschaftliches Handeln, also kollektive Aktionen und soziale Institutionen, generieren und koordinieren, eine solche moralische Autorität besitzen können. Genau zu diesem Zweck greift Habermas auf Durkheims Religionssoziologie

30 Alexander Kuba, *Anziehender Schrecken*, Paderborn 2012, 94.

31 Kuba (2012), 93.

32 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1981.

zurück. Der „verpflichtende Charakter gesellschaftlicher Normen“³³, der nicht allein in Macht, anpassungsschlauer Klugheit oder Zweckrationalität bestehen soll, ist also das „erklärungsbedürftige Phänomen“, von dem Durkheim laut Habermas ausgeht. Habermas bezieht sich dezidiert auf Durkheims Auffassung, um zu erläutern, dass sozialer Konsens zunächst nicht durch die kognitive Einsicht in die Gültigkeit von Inhalten gestiftet wird, sondern durch eine kollektive Praxis, für die das religiöse Ritual paradigmatisch ist. Im religiösen Ritual wird durch den gemeinsamen Gebrauch von Symbolen eine kollektive Identität hergestellt und erneuert; diese Symbole besitzen aber eine strikt interne Bedeutung innerhalb einer selbstbezüglichen rituellen Praxis, sie teilen nichts mit oder verweisen nicht auf eine Realität außerhalb des Rituals selbst. Die kollektive Identität, die das religiöse Ritual durch die Verwendung von Symbolen stiftet, unterscheidet sich sowohl von der äußeren Natur oder objektiven Welt als auch von der inneren Natur oder subjektiven Welt. Das religiöse Ritual konstituiert eine intersubjektive, soziale Welt durch die Verwendung von Symbolen. Diese Symbole repräsentieren keine natürliche (oder übernatürliche) Welt jenseits des kollektiven Rituals, weder eine Welt von Gegenständen, die wir wahrnehmen und manipulieren, noch eine innere Natur von Bedürfnissen, Sinnesreizungen, Erlebnissen, die wir darstellen. Die Symbole des Rituals verweisen auf nichts Anderes als auf die intersubjektive Ebene des kollektiven Handelns, des regelgeleiteten Handelns. Diese ursprüngliche Sozialität, nicht die äußere oder innere Natur des Menschen, ist die vorsprachliche Welt, auf die religiöse Symbole verweisen. Genau aus diesem Grund sind religiöse Symbole Prototypen von Normen, die nur in jener sozialen Welt gelten, die sie selbst hervorbringen und reproduzieren.

Im Unterschied zu Habermas versteht Bataille die Durkheimsche Leitdiffferenz von „heilig“ und „profan“ stärker im Sinne einer Trennung einer sozialen Welt der Diskontinuität und Zersplitterung von einer Welt der Kontinuität und der Totalität. Für Bataille repräsentiert das Profane die Ordnung der Dinge, den sozialontologischen Bereich getrennter, individuierter Objekte, die der instrumentellen Verfügung durch Planung und produktive Arbeit unterliegen. Die profane soziale Welt wird beherrscht durch Arbeitsteilung, Vereinzelung, Diskontinuität und die Trennung zwischen Subjekten und Objekten. In der Ordnung der Dinge werden distinkte und endliche Objekte unterschieden und getrennt von Subjekten, deren Macht und Status dadurch bestimmt ist, dass sie jene Objekte berühren, benutzen und gebrauchen können. Die sakrale Welt oder die heilige Sphäre stellt für Bataille die Ordnung der Intimität dar, in der die innere Erfahrung nicht vom Erleben einer Trennung distinkter Objekte und individueller Subjekte bestimmt ist.

Religion ist für Bataille innere psychische Erfahrung und äußere soziale Wirkung des Heiligen, genauer gesagt die Erfahrung der Überschreitung der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Mit dieser Auffassung einer dyna-

33 Habermas (1981), 75.

mischen und fließenden Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen stimmt Bataille mit Henri Hubert und Marcel Mauss³⁴ überein und widerspricht in diesem Punkt Durkheims Vorstellung einer festen Grenze und eines relativ starren Dualismus von heiliger und profaner Sphäre. Als Macht der Überschreitung ist das Religiöse mit dem Erotischen verwandt – aber gerade nicht oder nicht überwiegend als Kraft der Attraktion, sondern der Repulsion. Es ist nicht in erster Linie das Anziehende, Reizende, sondern vor allem das Abstoßende, Ekel und Abscheu Erregende, das der erotischen Erfahrung die Kraft verleiht, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich gewaltsam niederzureißen. Gerade auf diese Weise stiftet sie aber eine tiefe Form von Gemeinschaft zu der die versachlichten Beziehungen in der profanen Welt nicht in der Lage sind. Bataille betont die Ambivalenz in der kommunikativen Erfahrung des Heiligen, das gerade durch seinen Schrecken anzieht, durch seine Fähigkeit zur Unterbrechung und Erschütterung verbindet und Gemeinschaft stiftet.

Den sozialen, gemeinschaftsbildenden Effekt, der gerade in der Gleichzeitigkeit von Anziehung und Zurückweisung besteht, hat Bataille in seinem Vortrag „*Attraction et Repulsion*“ thematisiert, den er Anfang 1938 in zwei Teilen am Collège de Sociologie gehalten hat. Die zu Integration und sozialer Homogenität führenden Kräfte wirken nicht unmittelbar durch direkte Anziehung. Es ist vielmehr der bannende Blick auf die abschreckende und erschütternde Erfahrung des Heiligen, die Repulsion, die sie auslöst, die indirekt gemeinschaftsbildend wirkt. Es ist die geteilte Erfahrung des Erschreckens und Zurückweichens, die verbindet.

Im Lichte der auf Durkheim zurückgreifenden Sakralsoziologie Batailles erscheint also die profane Welt als Sphäre der nützlichen, produktiven Tätigkeit, des zielorientierten Denkens, der instrumentellen Vernunft und der Sorge um die Selbsterhaltung eines isolierten Subjekts. Es ist die Alltagswelt der Nützlichkeit, der auf Dauer gestellten rationalen Ordnung und der Akkumulation von Gütern. Die Etablierung dieser profanen Welt ist letztlich Ausdruck und Versuch der Bewältigung der Angst vor dem Tod. Bataille knüpft mit diesem Gedanken an Alexandre Kojèves Analyse der Begierde und der Herr-Knecht-Dialektik aus dem Selbstbewusstsein-Kapitel von Hegels *Phänomenologie des Geistes* an. Die profane Welt der Nützlichkeit ist Ausdruck einer Geisteshaltung der Servilität. Der Knecht unterwirft sich aus Angst vor dem Tod der Ordnung der Dinge, an die er in seinem unbedingten Lebenswillen gekettet bleibt. Da er nicht gelernt hat zu sterben, hat er nicht verlernt zu dienen. Indem sich der Knecht aber der Logik der Arbeit unterstellt, unterwirft er sich zugleich einer Disziplin, die ihn langfristig von der Regierung des Herrn befreien wird. Denn der Herr behauptet nur, dass die Welt der Gegenstände unselbständig sei und von ihm beherrscht werde. Da er die Gegenstände nur als fertige Produkte konsumiert, aber nicht bearbeitet, geht

34 Hubert, Henri / Mauss, Marcel: *Sacrifice: Its Nature and Function*. Translated by. W. D. Halls. Foreword by E. E. Evans-Pritchard, London 1968.

die wahre Erfahrung einer Verfügungsgewalt über die Dinge auf den Knecht über. Der Knecht erlangt durch seine disziplinierte Arbeit das Bewusstsein seiner Selbständigkeit, die sich auch in der realen gegenständlichen Welt seiner Gesellschaft manifestiert. Der immer stärker vom Knecht abhängig werdende Herr inszeniert dagegen seine prätendierte Souveränität nur noch in immer gehaltloser werdenden Ritualen des Kampfes und in einem sich immer weiter verfeinernden, dekadenten Genuss, der ihn träge macht. Der Herr steht laut Bataille, der hierin abermals Kojève folgt, vor der Wahl entweder in einem willkürlich gesuchten Kampf zu sterben oder im Genuss zu verblöden.

Bataille, der sich seit den 20er-Jahren bis kurz vor seinem Tod im Jahre 1962 intensiv mit Hegel auseinandergesetzt hat, war sich des Problems deutlich bewusst, dass Hegel allen möglichen Kritikern bereits einen Platz in seinem System angewiesen hat. Eine Kritik Hegels kann diesen also nicht direkt angehen, sondern muss eine Stelle finden, die von Hegels Denken noch nicht identifiziert und besetzt wurde. Bataille wählt zunächst den Ausgangspunkt bei Kojève, der Hegel die These vom Ende der Geschichte zuschreibt. Die Historie wäre danach nur noch eine Folge von Ereignissen, die über den bereits etablierten Rahmen der gesellschaftlichen Realität des Rechtsstaats und seiner Erfassung im Modus rationaler Wissenschaftlichkeit nicht mehr hinausführte. Das Ende der Geschichte würde aber zugleich die Unmöglichkeit echter Handlungen bedeuten.

In den 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts erhebt Bataille Einspruch gegen diese Vorstellung im Namen der unableitbaren Kontingenz von Erfahrung. In einer berühmten surrealistischen Geste arbeitet Bataille mit dem Bild der Fliege auf der Nase des Redners, die aus dem System des von ihm Gesagten nicht ableitbar ist, jedoch den Gesamteindruck der Rede prägt. Hegel, so wie ihn Bataille bis in die 40er-Jahre interpretiert, hat also die festgefügte bürgerliche Welt der Moderne gedacht. Hegel denkt eine Welt der knechtischen Disziplin der Arbeit, eine Welt, in der allein die Arbeit, die Unterwerfung unter die Herrschaft der toten Dinge als Weg zur Selbstverwirklichung noch offensteht. Dagegen richtet sich die surrealistische Revolte Batailles. Kojèves Theorem vom Ende der Geschichte bietet so die Grundlage für Batailles Ekel vor der Monotonie des Daseins und der bürgerlichen Welt. Es ist dieses Gefühl des Lebensüberdrusses, des *ennui*, der Bataille gegen das sinnlose Dasein rebellieren lässt. Dem von Hegel analysierten knechtischen Bewusstsein, das sich vollständig im Gehorsam und der Arbeit zu verwirklichen sucht, setzt Bataille die Idee eines wahrhaft freien, eines souveränen Bewusstseins gegenüber. Seine Souveränität würde sich in der Fähigkeit zu restloser und rückhaltloser Verausgabung zeigen.

Souveränität kann aber nicht erfahren und gedacht werden, da ihr Wesen das des absoluten Herrn, des Todes ist. Diese Erfahrung ist für menschliches Bewusstsein nicht als bewusste Erfahrung möglich. Als Bataille in den 50er-Jahren die Auseinandersetzung mit Hegel wieder aufnimmt, stellt er deshalb gezielt den Gedanken des Todes in den Mittelpunkt. Denn es ist der Tod, aus dessen Furcht sich die Zucht des Knechtes und seine Disziplin speist, die ihn letztlich befreit.

Allerdings folgt Hegel in den Augen Batailles nur der Freiheitsgeschichte des Knechtes und lässt den Herrn gewissermaßen am Rande der Geschichte liegen. Hegel habe das Zentrum der Negativität, den Tod gerade nicht mehr zureichend bedacht. In seinem Aufsatz „Hegel, la mort et sacrifice“³⁵ bezieht sich Bataille auf jene berühmte Passage aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*, die schon für Kojève von entscheidender Bedeutung war:

„Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“³⁶

Bataille nimmt Kojèves Deutung dieser Passage auf, der sie dahingehen gedeutet hatte, dass der Mensch Hegel zufolge der seiner selbst bewusste Tod sei. Aber das bewusste Erleben des Todes ist dem Menschen gerade nicht möglich. Souveränität kann nicht erfahren und gedacht werden, da ihr Wesen das des absoluten Herrn, des Todes ist. Diese Erfahrung ist für menschliches Bewusstsein nicht als bewusste Erfahrung möglich. Der Mensch kann die Erfahrung seines eigenen Todes nicht bewusst vollziehen. Es bedarf dazu eines Opfers, in dem sich ein beobachtendes Bewusstsein mit einem sterbenden identifizieren kann.

Souverän erscheint ein Selbstbewusstsein nicht in der Beherrschung der Angst, sondern im Akt der totalen Verausgabung seiner selbst und in der Vernichtung, im Opfer der nützlichen Produkte seiner Arbeit. Das Opfer ist daher jene Operation, welche die Grenzen zwischen Subjekten und Objekten und die Entfremdung unter den Subjekten zu überwinden sucht. Durch Verschwendung und Verausgabung entreißt die Opferung Werte und Güter der Ordnung der Dinge. In der symbolischen Praxis des Opfers werden jene Normen verletzt, welche die profane Welt der Arbeit, der Nützlichkeit und des Rechts regulieren. Religion als Opfer überschreitet die Grenzen eines isolierten Selbst. Die Erfahrung des Heiligen, die bestimmt ist durch die untrennbare Mischung aus Furcht und Begehren, aus Faszination und Erschrecken, ist eine überschreitende Kraft, die wir nach Bataille weder verleugnen noch fürchten sollten.

Für Bataille steht außer Frage, dass es sich beim Opfer um einen a-moralischen Akt der Überschreitung handelt, der gewaltsame Formen annehmen kann. Aber Bataille verherrlicht nicht die Gewalt um ihrer selbst willen. In Übereinstimmung mit den normativen Prinzipien der Kantischen Tradition kritisiert er menschliche Handlungen und Verhältnisse, in denen Personen instrumentalisiert werden. Aber die Quelle der Missachtung der moralischen Selbstzwecklichkeit des Menschen liegt für Bataille in jener Nützlichkeitslogik, die uns scheinbar be-

35 Georges Bataille: *Hegel, La Mort Et Le Sacrifice*, Ouvres Completes XII, Paris 1988.

36 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt 1970, 36.

rechtigt, andere als reine distinkte Elemente der Ordnung der Dinge anzusehen, als Objekte, die wir gebrauchen und manipulieren können. Dies ist für Bataille die wahre Quelle inhumaner, unmenschlicher Gewalt. Grausamkeit und Gewalt können aber nicht ausgetrieben werden durch wohlbegründete moralische Kritik allein. So lange Moralität bedeutet, das eigene Selbst, die eigenen Bedürfnisse und Neigungen zu negieren, um Schaden von anderen abzuwenden, so lange unterwerfen wir uns einer gegebenen Ordnung der Dinge und ihrer Logik, die uns voneinander isoliert. Nur das souveräne Selbst, das sich und seine Bedürfnisse nicht verleugnet, das sich nicht einer gegebenen Regel oder Norm unterwirft, wird auf die Dauer in der Lage sein mit anderen Subjekten in einer nicht-objektivierenden, einer nicht-instrumentellen Weise zu kommunizieren.

Aus diesem Grund ist Bataille überzeugt, dass es notwendig ist, sich einer ekstatischen Form zwischenmenschlicher Kommunikation hinzugeben, um freie menschliche Beziehungen zu etablieren. Die gleichermaßen erotische wie religiöse Begierde nach intimer Gemeinschaft stellt für Bataille das Verlangen dar, den Panzer des individuellen Selbst zu sprengen und mit anderen wahrhaft zu kommunizieren. Religion, als ritualisierte Performanz und innere Erfahrung solcher Vereinigung, ist der Ausdruck der Suche nach der verlorenen, durch die Ordnung der Dinge verdrängten Intimität. Religion verbindet mit jener Sphäre der verlorenen intimen Erfahrung, die durch die instrumentelle Logik der Dinge und der produktiven Arbeit unterdrückt wird.

Religion bleibt aber für Bataille eine rein immanente menschliche Praxis. Sie ist damit Teil dieser Welt und somit auch Teil der Ordnung der Dinge. Religion als symbolische Praxis etabliert kein dualistisches Jenseits zur gegebenen sozialen und politischen Welt und ihren Gesetzmäßigkeiten. Religion ist als symbolische Praxis Ausdruck der inneren Erfahrung des nach Souveränität strebenden, sich stetig und ständig überschreitenden Selbst inmitten der manifesten Ordnung der Dinge.

3. Souveränität und Totalitarismus

Religion ist als symbolische Praxis Ausdruck der inneren Erfahrung des nach Souveränität strebenden, sich stetig und ständig überschreitenden Selbst. Daraus resultiert der prekäre, stets gefährdete Charakter repräsentativer Demokratie, den Bataille in seinen Studien zum Faschismus³⁷ herausgearbeitet hat. Soziale Homogenität stellt sich für Bataille nämlich nicht über symbolische Repräsentationen der Einheit her, sondern durch die „Homogenität des Produktionssystems“³⁸. Die Produktion ist die „Basis der sozialen Homogenität“³⁹. Soziale Ho-

37 Georges Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München 1997.

38 Bataille (1997), 13.

mogenität wird positiv durch die produktiven Kooperationszusammenhänge im Kontext der Ökonomie hergestellt, negativ durch den Ausschluss des Unnützen, durch die Exklusion jener „Elemente“, die keinen Beitrag zu wertvoller Arbeit leisten können oder sollen. Auf diese Weise „wirken die ökonomischen Verhältnisse direkt auf die homogenen Elemente ein und desintegrieren sie“⁴⁰.

Die sakralen Objekte, Beziehungen und Lebensbereiche, die aus der Sphäre der produktiven Ordnung der Dinge ausgelagert werden, verkörpern die heterogenen Elemente einer Gesellschaft, deren Homogenität ökonomisch durch Nützlichkeit und Produktivität definiert wird. Die Welt des Heterogenen bergriff Bataille zufolge „alles in sich, was durch unproduktive Verausgabung hervorgebracht worden ist“⁴¹. Dazu gehören die sakralen Dinge. Sie sind Teil des unnützen Abfalls, den „die homogene Welt von sich abstößt“⁴². Die heterogenen Elemente der sakralen Sphäre besitzen eine andere Realität als die homogenen. „Die homogene Realität stellt sich unter dem abstrakten und neutralen Aspekt von Objekten dar, die exakt definierbar sind“⁴³. Die heterogene Realität dagegen ist die der Kraft oder des Schocks. In der Verknüpfung des sozial Heterogenen mit der ästhetischen Kraft des Schocks sieht Bataille den Grund für den Aufstieg des Faschismus. Den sich als Herren gerierenden Führern gelingt es, das Moment der politischen Souveränität gerade mit der Unberechenbarkeit, Unvernünftigkeit, dem Schmutz und Abfall zu verbinden und als Gegenkraft zur Homogenität generierenden vernünftigen und produktiven bürgerlichen Welt zu inszenieren. „In ihrer Opposition gegen die demokratischen Politiker, die in den verschiedenen Ländern die der homogenen Gesellschaft innewohnende Platttheit repräsentieren, erscheinen auf den ersten Blick Hitler und Mussolini als das ganz Andere.“⁴⁴ Sie durchbrechen mit Gewalt den normalen Lauf der Dinge, die „friedliche, aber langweilige Homogenität, die ohnmächtig ist, sich aus eigener Kraft zu erhalten“⁴⁵. Der Anspruch des faschistischen Führers, das ganz Andere zur Homogenität der bürgerlichen Welt zu verkörpern, begründet sich gerade aus dessen Verweigerung, sich jenen Kräften zu unterwerfen, die für die profane Welt der Homogenität maßgebend sind: Produktivität, Nützlichkeit, Recht und Gerechtigkeit, Anstand, Geschmack und gute Manieren.

Aber gegenüber den Elenden, Unterdrückten und Ausgeschlossenen, die sich durch den faschistischen Herrn repräsentiert wännen, stellt sich diese Form der Repräsentation psychologisch als Sadismus dar. Denn in der Selbsterhöhung des politischen Führers zum ganz Anderen, zum unvermittelten Widerspruch zur

39 Bataille (1997), 10.

40 Bataille (1997), 13.

41 Bataille (1997), 16f.

42 Bataille (1997), 17.

43 Ebd.

44 Bataille (1997) 18.

45 Ebd.

Welt der Homogenität, werden nicht nur die abgewerteten schmutzigen und niedrigen Aspekte der Heterogenität ausgeschlossen, sondern auch die von ihnen ausgehende sexuelle Anziehung und Erregung. An die Stelle der sprengenden, das Individuum stets neu belebenden und überschreitenden Kraft, tritt die perfekte Reinheit der symbolischen Figur des Herrn, der alle Kraft in sich vereint. Erotische Überschreitung kann dann nur noch in der bedingungslosen Unterwerfung unter dessen grausame und unberechenbare Lust erfahren werden.

Batailles beängstigend aktuelle Analyse zum Aufstieg faschistischer Führergestalten zeigt, dass Religion in soziologischer Hinsicht gerade nicht ausschließlich als symbolische Grundlage der Homogenität, des Konsenses anzusehen ist. Die Vorstellung, Religion diene auch in einer demokratischen Gesellschaft als unverzichtbare Ressource der Einheit, als Fundament eines vopolitischen Konsenses, der die demokratische Gesellschaft trägt, wird gerade ihrer Ambivalenz, der gleichzeitig wirkenden Kräfte der Attraktion und der Repulsion, die vom Sakralen ausgehen, nicht gerecht. Gegenüber Strategien, wie sie Paula Diehl vertritt, muss betont werden, dass die Gefahr, die von der Religion ausgeht, ihre Potenz, Artikulation des Heterogenen zu sein, nicht einfach dadurch gebändigt werden kann, dass die symbolische von der religiösen Dimension der Repräsentation separiert wird. Gerade Castoriadis, auf den sich Diehl umfassend bezieht, hat eindrücklich gezeigt, wie von der imaginativen Kraft der Religion notwendig gleichzeitig homogenisierende und vermittelnde wie sprengende und destruktive soziale Effekte ausgehen.⁴⁶

Castoriadis hat Grundprobleme einer Theorie des gesellschaftlich Imaginären am Themenfeld von Religion und Ritual erörtert. Symbole stehen im Spannungsfeld zwischen Realitätsbezug und zeichenbildender, imaginärer Kreativität. Symbole gestalten das Reale, sie sind nicht vollkommen isoliert und selbstbezüglich. Aufgrund ihrer Verwurzelung in der kreativen Kraft der Imagination haben Symbolsysteme jedoch auch die Tendenz, sich zu verselbständigen und vom Realen zu abstrahieren. Dies wird von Castoriadis besonders eindrücklich am Beispiel der Religion diskutiert. Da das religiöse Ritual den Grenzbegriff einer rein symbolischen, nicht funktional bestimmten sozialen Ordnung markiert, dient es Castoriadis als Beleg für seine These, dass die Demarkationslinie zwischen dem Symbolischen und dem Funktionalen nicht *a priori* bestimmt werden kann. Er verwendet dies als Argument für seine zentrale These, dass symbolische Ordnungen nicht einfach als neutrale Mittel zur Darstellung und Bewältigung gesellschaftlicher Probleme zu betrachten sind, sondern als Ausdruck der kreativen Kraft des Imaginären. Gerade die Untersuchung der Religion begründet also die zentrale Auffassung von Castoriadis, dass „Institutionen ihren Ursprung im gesellschaftlichen Imaginären“⁴⁷ finden.

46 Vgl. Chiara Bottici: „The politics of imagination and the public role of religion“, in: *Philosophy & Social Criticism* 35, 8/2009, 985–1005.

47 Castoriadis 225.

Aber nicht nur die Frage von Ursprung und möglicher Verselbständigung symbolischer Ordnungen diskutiert Castoriadis mit Bezug auf das Phänomen der Religion. Die Frage nach dem letzten und höchsten symbolischen Ausdruck gesellschaftlicher und politischer Autorität wird von ihm mit Verweis auf den Begriff Gottes als Signifikanten des imaginären Herrn beantwortet. Der imaginäre Herr steht hinter dem realen Gesetz jeder wirklichen gesellschaftlichen Institution „als deren letzte Quelle und Rechtfertigung“⁴⁸. Am Gottesbegriff lässt sich erkennen und erläutern, dass die imaginären gesellschaftlichen Bedeutungen in letzter Instanz nichts *denotieren*, aber fast alles *konnotieren*.⁴⁹ Die Rede von Gott als Signifikanten des imaginären Herrn, der das Gesetz repräsentiert, ermöglicht eine Anknüpfungsmöglichkeit an Batailles Theorie der Religion. Es bestehen zudem Übereinstimmungen mit seiner Auffassung von Religion als Kraft der Transgression der Ordnung des Realen. Denn für Castoriadis hat die Produktion von Symbolen ihren letzten Grund im radikalen kreativen Imaginären, das als ständiges Anderswerden im freiem, grenzüberschreitenden Spiel zu begreifen ist.⁵⁰

Umgekehrt formuliert Bataille Antworten für jene Fragen, die für Castoriadis im Anschluss an seine Kritik des marxistischen historischen Materialismus offengeblieben sind, z. B. die Frage nach der Entstehung sozialer Klassen, die er in nichts Anderem begründet sieht als im „Auftreten einer neuen imaginären Bedeutung“⁵¹. Batailles religionstheoretische Radikalisierung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik in der symbolischen Ordnung des Sakralen bietet hier einen gesellschaftstheoretisch fruchtbaren Ansatz. Dies lässt es attraktiv erscheinen, die Soziologie des Sakralen in jene politiktheoretischen Debatten einzubeziehen, die sich um die Konzepte der Repräsentation, des Symbolischen und des Imaginären drehen.

Literatur

- Bataille, Georges: *Hegel, La Mort Et Le Sacrifice*, Ouvres Completes XII, Paris 1988.
 Bataille, Georges: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München 1997.
 Bottici, Chiara: „The politics of imagination and the public role of religion“, in: *Philosophy & Social Criticism* 35, 8/2009, 985–1005.
 Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1990 [1975].

48 Castoriadis 220.

49 Castoriadis 246.

50 Vgl. Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt 1993, 374–376.

51 Castoriadis 265.

Diehl, Paula: „Demokratische Repräsentation und ihre Krise“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 40–42, 2016, 12–17.

Diehl, Paula: *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*, Baden-Baden 2015.

Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1984 [1912].

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt 1970.

Hubert, Henri / Mauss, Marcel: *Sacrifice: Its Nature and Function*. Translated by W. D. Halls. Foreword by E. E. Evans-Pritchard, London 1968.

Hollier, Dennis: *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012.

Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt am Main 1993.

Kuba, Alexander: *Anziehender Schrecken*, Paderborn 2012.

Mauss, Marcel: *Essai sur le don*, in: *Sociologie et anthropologie*, Paris 1966 [1924], 145–279.

Thomas M. Schmidt, Faculty of Roman Catholic Theology, Goethe-Universität, Norbert-Wollheim-Platz 1, D- 60629 Frankfurt am Main, Germany, e-mail: t.schmidt@em.uni-frankfurt.de

Citation: Schmidt, Thomas M.: „Symbolische Praxis und normative Struktur. Die Krise der politischen Repräsentation in der Perspektive einer „Soziologie des Sakralen““, in: Appel, Kurt / Raschke, Carl (eds.): *The Crisis of Representation* (J-RaT 2018/2) pp. 172–189.

Datum der Publikation: 21.01.2019