

Theoretische Grundlagen und Herausforderungen einer Sakralsoziologie politischer Vergesellschaftung

Arne Dreßler

Beitrag zur Ad-hoc Gruppe »Un/Heilige Empörung: Grundlage einer ›neuen‹ Form politischer Vergesellschaftung?«

Verständnishürden

Theoretische Innovationen werden in der Soziologie gemeinhin geschätzt. Sie sind aber auch risikoreich, stellen sie doch zugleich und zunächst eine Form der Abweichung dar (Merton 1938). Da Innovationen außerhalb des kognitiven Rahmens des Bekannten angesiedelt sind, liegt die erste Herausforderung darin, sie überhaupt erst einmal genau zu verstehen. Diese Ausgangslage charakterisiert auch und sogar in besonderem Maße die Bemühung, anlässlich der aktuell diagnostizierten Empörungskonjunktur (Ernst-Heidenreich et al. 2022) den Begriff des Heiligen in der politischen Soziologie zu verankern. Auch wenn dazu bereits empirische Analysen vorliegen – in Deutschland am nachhaltigsten betrieben von Andreas Pettenkofer (2008, 2014) –, hat das Heilige bisher noch keinen Eingang in einschlägige Überblicksdarstellungen zur politischen Soziologie gefunden.

Die Schwierigkeit, Heiligkeit ins Zentrum soziologischer Analysen zu rücken, hängt an dem Begriff selbst. Zwar kann stets auf Émile Durkheim – immerhin strahlender Klassiker des Fachs – als Wegbereiter sakralsoziologischen Denkens verwiesen werden. Seither aber hat der Begriff eine bedeutende Entwicklung erfahren, so dass man eigentlich eine über mindestens drei Länder (Frankreich, die USA und Deutschland) verteilte soziologische Diskussion zum Heiligen im Blick haben muss. Zugleich liegt die nachhaltigste Verständnisschwierigkeit bei ihrer Entstehungskonstellation, deren Hintergrund die Anliegen und Theorieprobleme der evolutionistischen Ethnologie und ethnographisch interessierten vergleichenden Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts bilden. In deren Debatten mischt sich Durkheim mit einer geschickten Rochade ein: Interessiert am Gemeinsamen aller Religiösen, stellt er zunächst eine Analogie zwischen dem polynesischen *tapu* und dem römischen *sacer* her. Aufgrund dieses seinerzeit atemberaubenden Brückenschlags zwischen „den Wilden“ aus der Südsee einerseits und einer der Wiegen der europäischen Zivilisation andererseits sieht sich Durkheim ermutigt, die Religionssoziologie ganz auf die Untersuchungen von Heiligkeitsphänomenen auszurichten (Jones 1986). Sodann stellt Durkheim aber noch eine zweite Analogie her, nämlich auch zwischen religiösen und säkularen Zusammenhängen. Auf diese Weise verallgemeinert er seine sakralsoziologische Theorie der Religion zu einer von Kultur insgesamt. Wer von diesen voraussetzungsreichen Gründungsmanövern nichts weiß, wird auf das alltägliche Begriffsverständnis vom Heiligen zurückgeworfen bleiben, in das sich Christentum und Aufklärung jeweils auf ihre Weise eingeschrieben haben.

Soll nun nicht bloß ein Interesse am Heiligen in der politischen Soziologie etabliert werden, sondern daran auch die Sakralsoziologie selbst wachsen, muss es um mehr als die schnelle Vorführung eines dritten Brückenschlags gehen. Dieser bleibt natürlich das formale Merkmal jeder Analogie (Abbott 2004, S. 117). Während aber der heuristische Gewinn für das Zielfeld mit der Breite des Wissens vom Ursprungsfeld nur steigen kann (Abbott 2004, S. 118), hängt die Frage, ob dabei Erkenntnisse auch in umgekehrter Richtung entstehen, entscheidend von der Aufbereitungsqualität des Wissens vom Ursprungsfeld ab. Diesbezüglich besteht ein Dilemma: Einerseits gründet Analogiefähigkeit in dem Vertrautsein mit mustergültigen Studien (Pickering 1982), was eine *nacherzählende* Präsentation sakralsoziologischer Fallanalysen nahelegt. Andererseits aber gelingt die Verbesserung theoretischen Wissens nur, wenn dessen bisherige Kontur genau erkannt wird, was eine stärker *verdichtete* Darstellung mit Fokussierung nur auf die sakralsoziologischen Schlussfolgerungen erfordert. Wenn im Folgenden der zweiten Option der Vorzug gegeben wird, so geschieht dies bereits auf der Basis einer Auswahl derjenigen sakralsoziologischen Bestände, die zur Annäherung an politische Vergesellschaftung durch Empörung besonders geeignet scheinen.

Das Heilige und das Profane

Für Durkheim stellt das Heilige ein Strukturierungsprinzip menschlichen Zusammenlebens dar. Sein Erkennungsmerkmal ist die Einteilung der Welt in Heiliges und Profanes, und zwar so scharf, als würde zwischen beiden „ein logisches Loch“ (Durkheim 2007, S. 66) bestehen. Das Verhältnis der beiden Seiten ist zudem dualistisch, so dass eine Begegnung von jeweils *unterschiedlich* klassifizierten Dingen, Personen oder Ideen nur dann ohne Schaden möglich ist, wenn dafür „Vorsichtsmaßnahmen und [...] Initiation“ (Durkheim 2007, S. 66) in Form von Ritualen beachtet werden. Deshalb geht die Auszeichnung von Heiligem mit der Einführung von Verboten einher. Stellvertretend machen sie Heiliges – mehr noch vielleicht als Riten – auch für Außenstehende und die sakralsoziologische Analyse sichtbar.

Dabei ist es selbst für die an es Glaubenden nicht voraussetzungslos, etwas als heilig anzusehen. Denn für Durkheim deckt sich Profanes stets mit dem, was „jeder von uns mit den Gaben seines Verstandes und seiner eigenen Erfahrung“ (Durkheim 1967, S. 139) feststellen kann. Es entspricht dem, „was wir durch die empirische Beobachtung auffassen“ (Durkheim 1967, S. 139). Heiliges dagegen beruht auf der Ergänzung der Wahrnehmung durch eine mit den Sinnesorganen nicht wahrnehmbare Qualität (vgl. Durkheim 2007, S. 305). Deshalb ist die Entstehung von Heiligem, nicht aber von Profanem soziologisch erklärungsbedürftig.

Durkheim beobachtet zwei typische Kondensationsflächen des Heiligen: einmal kurzfristig in „Ansammlungen“ (Durkheim 2007, S. 312), einmal längerfristig in „revolutionäre[n] oder schöpferische[n] Epochen“ (Durkheim 2007, S. 313). Beide sind durch eine starke Interaktionsverdichtung gekennzeichnet. Dabei sieht Durkheim den formalen Anknüpfungspunkt für die Entstehung von Heiligkeit in der Kopräsenz, die er als „Reizmittel“ (Durkheim 2007, S. 320) für das Heilige bezeichnet. Der eigentliche Bildungsprozess erfolgt dann unter den Versammelten in einem sich spiralförmig hochschraubenden „Zustand der Erregung“ (Durkheim 2007, S. 320), der sich hauptsächlich durch das Wechselspiel des Ausdrucks und Eindrucks von Emotionen unter Kopräsenz ergibt. Unter den Bedingungen der solchermaßen „entfesselten Leidenschaften“ (Durkheim 2007, S. 321) gehen diese auf jene Dinge, Personen oder Ideen über, die Bezugspunkt der Interaktion sind. So werden auch sie mit starken Gefühlen aufgeladen (Durkheim 2007, S. 476) und erhalten genau das, was das Heilige auch jenseits seiner interaktionsrituellen Entstehungsbedingungen fortan wachzurufen im Stande ist. Damit begründet Durkheim auch, dass Heiliges sich nur kollektiv bilden kann (vgl. Durkheim 1967, S. 137–139), was nicht ausschließt,

dass es individuell interpretiert wird (vgl. Durkheim 1967, S. 140f.). Unter den Bedingungen eines Überhandnehmens individuellen Erlebens entsteht sogar die Chance, dass sich Heiligkeit allmählich aus-schleicht, sofern sie nicht von Zeit zu Zeit erneut kollektiv bekräftigt wird (Mauss 2010).

Obwohl Durkheim Sakralisierung vorwiegend für religiöses Heiliges beschreibt, verweist bereits er auf analoge Ergebnisse bei säkularer Heiligkeit: für Dinge auf Fahnen als Paraphernalien des Nationalstaates, für Personen auf Herrschende und für Ideen auf Vaterland, Freiheit oder Vernunft. Den Unterschied sieht Durkheim nur darin, dass bei religiösem Heiligen die Glaubensvorstellungen mit definierten Handlungsvorgaben gekoppelt werden, während solche des säkularen Heiligen bloß „eine allgemeine Wirkung auf die Haltung des einzelnen besitzen“ (Durkheim 1967, S. 136). Säkulares Heiliges sei deshalb „ein Glaube, dem kein Kult entspricht“ (Durkheim 1967, S. 136). Diese Einschätzung ist mit Blick auf die Arbeiten von Robert Bellah (1967) zur Zivilreligion zu relativieren.

In seiner nur schwach artikulierten Handlungstheorie ordnet Durkheim das Heilige den kollektiven Vorstellungen zu. Dadurch erhält das Heilige für die an es Glaubenden einen obligatorischen Charakter. Aufgrund von moralischer Autorität (vgl. Durkheim 1960, S. 124–129) werden die dem Heiligen entsprechenden Handlungen dann zu solchen, „*von denen man überhaupt nicht mehr bedenkt, ob sie nützlich oder schädlich sind*“ (Durkheim 2007, S. 308; Hervorh. i. Orig.). Wie Francesco Callegaro (2020) herausgearbeitet hat, konzipiert Durkheim dies über habitualisierte, im Ausgangszustand unbewusste, wenngleich bewussteinfähige Dispositionen „des Denkens, Handelns und Fühlens“ (Durkheim 1984, S. 106). Der Schlüssel zu Bewusstheit liegt im gemeinsamen Ausagieren, was auch Gruppen konstituiert.

Mit dieser Bindung des Heiligen an Gruppen und seiner Unbedingtheit wird plausibel, dass es eine Konkurrenz mehrerer inhaltlicher Bestimmungen des Heiligen geben kann und warum diese tendenziell kompromisslos vertreten werden. Dabei ergeben sich im Anschluss an Edward Shils über die Zeit hinweg unterschiedliche Geltungsreichweiten von Heiligkeitsverständnissen: Nur einige können auch in Institutionen eingehen, während andere notgedrungen außen vor bleiben. Die ersteren bilden laut Shils (1961a) das Zentrum der Gesellschaft, die letzteren ihre Peripherie. Was das Zentrum bestimmen kann und was an der Peripherie verbleibt, ist historisch variabel, aber nur um den Preis von Kämpfen. Dabei muss nicht angenommen werden, dass die in gesellschaftlichen Institutionen kristallisierten oder in ihrem Rahmen eingeforderten Heiligkeitsverständnisse untereinander kompatibel sind.

Diese Betrachtung führt nur scheinbar fort von der Theoretisierung der Achse heilig-profane. Denn nach Jeffrey Alexander strukturiert sie eine symbolische Sphäre, die in Gesellschaften mit liberalen Demokratien außerordentlich bedeutsam ist, weil sie die Reichweite von Solidarität und gesellschaftlicher Integration zieht: die *civil sphere* – Resultat aus der Interaktion von freiwilligen Vereinigungen, sozialen Bewegungen, Medien, Institutionen gesellschaftlicher Machtverteilung und (zumindest in Ländern mit *common law*) Gerichten, die allesamt mit der öffentlichen Meinung in Zusammenhang stehen (vgl. Alexander 2006, S. 4ff.). Damit Ereignisse Resonanz in der *civil sphere* haben, müssen sie laut Alexander im Spannungsverhältnis heilig-profane darstellbar sein. Dies stellt sich nur dann ein, wenn die Ereignisse glaubhaft das Heilige zu kompromittieren scheinen. Dann werden lokale Missstände zu Problemen, die gesellschaftliche Werte betreffen, die folglich krisenhaft erfahren werden und für die neue institutionelle Praktiken gefunden werden müssen, weil die alten in skandalöser Weise inakzeptabel wirken (Alexander 2019).

Glaubwürdigkeit wird nach Alexander aber nicht allein diskursiv hergestellt. Vielmehr sind vielfach eine Reihe von nichtdiskursiven Aspekten bedeutsam. Beide Dimensionen schließt Alexander zu einer Theorie öffentlicher Performanzen zusammen, die sechs – eigentlich sind es sieben – performative Elemente spezifiziert, und zwar im Hinblick auf die besonderen Bedingungen moderner Gesellschaften im Gegensatz zu dem von Durkheim analysierten archaischen Modellfall. Diese Elemente müssen nicht nur jeweils für sich geschickt gehandhabt, sondern auch miteinander in Übereinstimmung gebracht werden, um eine Problematisierung zu erreichen, die in authentischer Weise das Heilige beschwört. In einer

etwas auf die dramaturgische Perspektive von Goffman (1959) hin vereinheitlichten (weil bekannten) Terminologie lauten die Elemente: (1) kulturelle Vorstellungen, die aus elaborierten Symbolen und bekannten Skripten bestehen, (2) ein aufzuführender Text, der den zu problematisierenden Sachverhalt darlegt, (3) Darstellende, (4) Publikum, (5) Bühnenbild und Requisiten, (6) eine Inszenierung sowie (7) die Verfügungsmacht über die Gestaltungsreichweite bei den manipulierbaren Elementen einerseits und über ihre Interpretationsoffenheit andererseits (vgl. Alexander 2011, S. 28–33). Anders als Durkheim, der die Beschwörung des Heiligen in ritueller Verschmelzung aufgehen lässt, öffnet Alexander die Performanz des Heiligen auch für Strategisches. Die konkrete Ausprägung wird so zu einer empirischen Frage.

Die performative Erweiterung des Durkheimschen Anliegens hat die kultursoziologische Analyse des Heiligen wesentlich dynamisiert. Neben einfachen Performanzen lässt sich auch das Wechselspiel mit Gegenperformanzen analysieren (vgl. Alexander 2011, S. 88). Zugleich löst Alexander den Begriff der Vorstellungen von der Gruppe und lagert ihn in eine symbolisch verfasste, affektiv aufgeladene und binär entlang der Achse heilig-profane strukturierte Kultur aus, die – mit dem theoretischen Ziel ihrer relativen Autonomie – weder in der Hand einzelner Autor:innen von Texten liegt, noch sich im Griff der materiellen Verhältnisse befindet (Alexander und Smith 2001). Entsprechend erfordert jede Performanz des Heiligen notwendig eine *kulturgemäße* Kodierung des Textes, der dann vom Publikum auch wieder dekodiert werden muss (vgl. Alexander 2011, S. 30f.). Mit der Loslösung der Vorstellungen von Gruppen, so die Kritik (Binder 2017), wird es aber schwer, die unterschiedlichen Reaktionen eines heterogenen Publikums zu erklären, mit dem in modernen Gesellschaften allemal gerechnet werden muss.

Diesem Problem nähert sich die historische Soziologie der Sakralisierung von Hans Joas aus anderer Richtung. Zwar folgt Joas Durkheim darin, dass für die Zuschreibung des Heiligen eine Erfahrung der Selbsttranszendenz notwendig ist. Aber die dabei sich einstellende „affektive Gewißheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die aller alltäglichen Erfahrung hinausgeht“ (Joas 2017, S. 434), ist Joas zufolge offen für Deutungen, ja muss *immer* gedeutet werden: individuell oder kollektiv. Dies geschieht in einem Dreieck aus (1) den routinisierten Praktiken, in welche die Akteure eingebettet sind, welche aber auch erschüttert werden können und dann zum Anlass für Deutungen werden, (2) sanktionsbewerten Institutionen, denen gegenüber nur begrenztes Aushandlungspotential besteht, und (3) wertaffinen Diskursen, in denen Erfahrungen ethisiert, Ideale geformt und eingeklagt sowie gerechtfertigt werden können. Der zugrundeliegende Prozess der Artikulation (vgl. Joas 1997, S. 208–214) ist zentral: Nicht nur öffnet er den Blick für die Ausdeutungsversuche des Heiligen aus Erfahrung, sondern bringt auch die Möglichkeit in Anschlag, dass Erfahrungen von bisher bestehenden Symbolisierungen möglicherweise nicht eingeholt – man könnte auch sagen: nicht abgeholt – werden können. Ein weiterer Akzent liegt auf der Einlagerung von Sakralisierungen in Prozesse der Machtbildung, die es um vieles kontingenter machen, was überhaupt sakralisiert werden kann und was alles nicht.

Die Polarität des Heiligen

Im Vergleich zur Achse heilig-profane, die Durkheim für „das Wesentliche in der Idee des Heiligen“ (Durkheim 2007, S. 443) hält, nimmt bei ihm die Diskussion der Polarität des Heiligen nur geringen Raum ein. Diese Polarität besteht darin, dass es zwei Varianten des Heiligen gibt: ein reines, positives, weil glückverheißendes und deshalb anziehendes Heiliges, sowie ein unreines, negatives, weil unglückverheißendes und deshalb abstoßendes, Heiliges. Das eine löst Verehrung und Bewunderung, das andere Furcht und Schrecken aus. Zwar teilen beide Varianten die Merkmale von Heiligem insgesamt: die

Entstehung durch Erfahrung von kollektiver Effervescenz, die Ansteckungsfähigkeit, das Hervorrufen starker Gefühle sowie der durch Verbote moderierte und einzuhaltende Abstand (vgl. Durkheim 2007, S. 600–603). Aber die unterschiedlichen Valenzen der Varianten verweisen auf ein innerhalb des Heiligen „bis zum radikalsten Antagonismus“ (Durkheim 2007, S. 599) bestehendes Spannungsverhältnis.

Dieses Spannungsverhältnis kann unter zwei Aspekten betrachtet werden, die aber in der Sakralsoziologie nicht gleichermaßen starke Aufmerksamkeit gefunden haben: Zum einen trifft sie Aussagen über die Variationsbreite, innerhalb derer die Polarität des Heiligen erscheint. Zum anderen erkundet sie die Beziehung des reinen und des unreinen Heiligen zueinander.

Hinsichtlich der Variationsbreite der Polarität des Heiligen lassen sich drei Varianten feststellen: Erstens kann die Polarität unterschiedliche Dinge, Personen oder Ideen, aber auch Orte überspannen und bezeichnen. Diese weisen zwar gegensätzliche Valenzen auf, die gleichzeitig bestehen und stabil sind (Caillois 2012a; Leiris 2012), deren Spannungsverhältnis aber nur bei tatsächlichem Kontakt zu Tage tritt (I). Zweitens kommt es vor, dass dieselben Dinge, Personen, Ideen oder Orte von der Polarität des Heiligen erfasst werden. Weil dabei die gegensätzlichen Valenzen aber zu unterschiedlichen Zeitpunkten auftreten, sie als solche in Bezug auf ihr Bezugsobjekt also instabil sind (Caillois 1988; Hertz 2007a), wird auch hier die Spannung noch relativ niedrig gehalten (II). Dies ändert sich, sobald sich die Polarität des Heiligen dauerhaft an denselben Dingen, Personen, Ideen oder Orten anlagert. Da die gegensätzlichen Valenzen hier gleichzeitig existieren und stabil sind (Bataille 2012b, a), wird das Spannungsverhältnis nicht mehr abgeleitet (III).

Ordnung in das Tableau der Möglichkeiten der Erscheinungsformen der Polarität des Heiligen soll eine evolutionäre These bringen. Danach seien das reine und das unreine Heilige gattungsgeschichtlich ursprünglich ungeschieden gewesen, hätten sich aber auseinanderentwickelt (Caillois 1988; Mauss 2012). Demnach wäre für archaische Gesellschaften nur die Polaritätsvariante III anzunehmen. Für moderne Gesellschaften kann dies aber wohl nicht heißen, dass nur noch die Polaritätsvarianten I und II erwartbar sind. Viel eher dürfte es sich um ein Hinzutreten der Varianten I und II im Laufe der gesellschaftlichen Evolution handeln, ohne dass die Variante I gänzlich verdrängt wurde. Dann wäre das sachliche oder zeitliche Auseinanderziehen der Polarität des Heiligen ein Weg, um seine gegensätzlichen Ladungen nicht nur von einem Zusammentreffen abzuhalten, sondern die besonderen Energien des Heiligen über ihre Kanalisierung entlang von geschiedenen Valenzen auch gesellschaftlich nutzbar zu machen. An dieser Stelle ließen sich Überlegungen zur (partiellen) Rationalisierung des Zugriffs auf das Heilige anschließen.

Deutlich mehr als die Struktur der Polarität hat freilich deren Dynamik die Sakralsoziologie beschäftigt. Ist die Polarität des Heiligen auf unterschiedliche Bezugsobjekte verteilt, führt sie zu einer Konkurrenzsituation, die jedoch insofern ungleich ist, als das reine Heilige stärker durch das unreine bedroht ist – mit der Folge, dass dem reinen durch das unreine eine „Profanation“ (Durkheim 2007, S. 599), also nichts weniger als seine Neutralisierung droht. Der Weg dazu verläuft über Ansteckung. Während diese gleichsam automatisch durch den bloßen Kontakt der Bezugsobjekte einer Polarität erfolgt, verlangt die Verwandlung des Heiligen von einer Seite in eine andere ohne externen Kontakt mit ihrem Gegenpol eine anderweitige Aufbietung von transformativer Energie. So wandelt sich unreines Heiliges in reines nicht ohne die Durchführung spezieller Riten (Hertz 2007a). Entsprechend führt Durkheim die Verwandlung des Heiligen dann auf seine „veränderte[n] äußere[n] Umstände“ (Durkheim 2007, S. 601) zurück, nämlich auf den Umschlag der Gefühle in der Gruppe, deren Erfahrungsprojektion das Heilige ja nach Durkheim insgesamt ist.

Die weitreichendsten Entwürfe hat indes die Ambiguität des Heiligen angestoßen. So kann mit ihr das Implodieren von sozialer Ordnung plausibel gemacht werden. Hatte Durkheim dem Heiligen die Fähigkeit zugesprochen, solidaritätsstiftend zu sein (vgl. Durkheim 2007, S. 76), ist hierbei nach Hertz eigentlich nur seine reine Seite im Spiel. Ihr hat sich das Profane zu unterwerfen. Dabei muss es sich ihr

entweder angleichen oder sich entziehen. Kommt das Profane den Anforderungen des reinen Heiligen demonstrativ nicht nach, sprengt es dessen Ordnung. Es entsteht ein gegenteiliger Zustand (vgl. Hertz 2007b, S. 188), in dem plötzlich alles möglich ist, auch das vormals Verbotene. Laut Hertz ist dies die Stunde des unreinen Heiligen, d.h. des reinen Heiligen, das ins Unreine gekippt ist. Gerade weil der Wechsel von der reinen Seite des Heiligen zu seiner unreinen zu Schockmomenten führt, wird sein Vorkommen gesellschaftlich peripher gestellt (Bataille 2012c). Es gibt aber auch eine Form der tolerierten, weil eingehegten Form des Polaritätswechsels, nämlich den zeitlich befristeten Dominanztausch (vgl. Bataille 2012a, S. 140), wie ihn Feste, aber auch Krieg bieten (Caillois 1988). Dies sind Momente der geduldeten, teils sogar angesonnenen Überschreitung, die trotzdem Grenzerfahrung bleibt. Denn nicht nur ist deren Verlauf ungewiss, sondern auch deren Ausgang von Ambivalenzen gezeichnet.

Eine weitere Konzeption zur Dynamisierung sozialer Ordnung findet sich bei George Bataille. Er geht davon aus, dass „Gesellschaft als Feld von Kräften“ (Bataille 2012c, S. 215f.) aufzufassen ist, in dem verschiedene Tendenzen existieren. Aus diesen ergeben sich nicht nur langfristige Annäherungen und Entfernungen vom Heiligen auf der Achse heilig-profane, sondern auch Gewichtsverlagerungen zwischen den beiden Seite des Heiligen. Dabei sieht Bataille die gleichzeitige, wenn auch teilweise nur latent bestehende Ambivalenz von Gefühlen für ein und denselben Gegenstand als besten Indikator für die Kraft des Heiligen in seiner Polarität (Bataille 2012b). Gesellschaftliche Emotionsprofile erhalten so die Chance, zur Früherkennung sozialen Wandels beizutragen.

Sozialer Wandel ergibt sich in sakralsoziologischer Perspektive aber nicht einfach aus dem Auf- und Gegeneinander-Rechnen individueller Haltungen. Weil es darum geht, „eine Bewegung aus dem *Inneren* der Gesellschaft gegen die Gesellschaft“ (Caillois 2012b, S. 297; Hervorheb. i. Orig.) zu schaffen, muss sie dafür eigene Symbole erfinden und neue Bestimmungen „komplementärer Erfahrungen von Anziehung und Abstoßung“ (Caillois 2012b, S. 298) aufbauen. Schauplatz dieses Imaginären sind Gruppen – aber nicht solche, deren Bindekraft aus dem rationalen Zusammenschluss zur Förderung gemeinsamer Interessen entspringt, sondern jene, die „auf affektiver Grundlage“ (Caillois 2012b, S. 297) beruhen. Solche Gruppen müssen „als festere und dichtere Struktur [...] versuchen, sich [...] in einem labileren und lockeren, wenn auch viel größeren Milieu festzusetzen“ (Caillois 2012b, S. 295f.), das die Gesellschaft ausmacht, weil in ihr zwingend immer Profanes vorkommt, wenn auch zu unterschiedlich großen Anteilen. Gerade weil gegengesellschaftliche Gruppen die bestehende Ordnung von Zentrum und Peripherie gemäß ihrer Vorstellungen umzuwerfen suchen, müssen sie das gegenwärtig gesellschaftlich verehrte reine Heilige als unrein auszeichnen, um dagegen leichter ein anderes reines Heiliges setzen zu können. Von hier aus ließe sich über die Sprengkraft des negativen Heiligen in Bezug auf gesellschaftlichen Konsens (Shils 1961b) nachdenken.

Der symbolische Umbau, der als krisenhaft erfahren wird, wenn er erfolgreich voranschreitet und nicht abgewehrt wird, bringt an Gesellschaften jene Seite ans Tageslicht, die sie strukturell immer schon haben, die aber sonst mehr oder weniger im Verborgenen gehalten wird. Selbst der Diskurs der *civil sphere* – Aushandlungsort demokratischer Selbstverständigung – ist entsprechend der Polarität des Heiligen binär strukturiert. Deshalb schafft er durch spezifische Grenzziehung zwar Inklusion, aber immer auch Exklusion (vgl. Alexander 2006, S. 54f.). Hierbei entstehen aufgrund der multiplen Akteurskonstellation innerhalb der *civil sphere* vielfach kompromisshafte, teils sogar widersprüchliche Verhältnisse. Entwicklungen, die als unhaltbare Kompromittierung der Ideale erscheinen, können aber mit Verweis auf diese auch wieder korrigiert werden (*civil repair*) (vgl. Alexander 2006, S. 205–209). Demgegenüber erscheint das eskalierende Schüren des unreinen Heiligen als kompromisslose Verweigerung gegenüber der aktuellen Ordnung, die als Ganze überwunden und nicht nur punktuell in korrigierter Form wiederhergestellt werden soll.

Forschungsfragen

Analogien beantworten nicht schon alle Fragen der Forschung. Aber sie helfen dabei, neue gute Fragen zu stellen (vgl. Becker 2014, S. 60). In diesem Sinne mag es sinnvoll sein, die gegebene Übersicht über die wesentlichen Linien im bisherigen Wissenstand zum Begriff des Heiligen mit jenen offenen Fragen zu beschließen, die sich stellen könnten, sobald der sakralsoziologische Brückenschlag ins Politische tatsächlich unternommen wird:

1) *Transgression und neue Ordnungsbildung*

Wenn das unreine Heilige tatsächlich dadurch zum Vorschein kommt, dass eine bestehende Ordnung von innen heraus zum Zusammenbruch gebracht wird oder werden soll, dann sollte sich die empirische Aufmerksamkeit auf den Akt der Überschreitung und seine Nachwirkungen richten. Unklar ist hierbei auch, wie dann die neue Ordnung hergestellt wird, also ob das unreine Heilige in ein reines Heiliges transformiert wird oder ob es lediglich Platz für ein neues reines Heiliges schafft, das aber anderweitig artikuliert werden muss.

2) *Rhetorik und Performanz des unreinen Heiligen*

Wiederholt wurde bei sozialen Bewegungen, die weder materielle Vorteile noch soziale Rechte anstreben, eine ins Extrem gesteigerte Negativrhetorik festgestellt. Andreas Pettenkofer hat für dies für die Aufbruchphase der westdeutsche Umweltbewegung als Schaffung eines unreinen Heiligen zur Stärkung von Gruppensolidarität interpretiert (Pettenkofer 2014). In ihrer Untersuchung von Umweltgruppen hat Gabriela Christmann dagegen eine markante Differenz zwischen der Innen- und Außenkommunikation festgestellt: Nur Neulinge verwenden durchgehend das wertrationale Register, während Erfahrene intern zweckrational die nächsten Aktionen planen (Christmann 1997). Daraus ergibt sich die Frage, wie weit die Rhetorik und Performanz des negativen Heiligen tatsächlich reicht, was ihre Grenzen und Folgen sind, auch für diejenigen, die sie selbst immer wieder aufbringen.

3) *Die Versprachlichung des Heiligen*

Jürgen Habermas (1981) hat seine Ausarbeitungen zur gesellschaftlichen Evolution und zur Formalpragmatik in der Theorie des kommunikativen Handelns so zusammengeführt, dass rituell erzeugte Solidarität durch sprachlich vermittelte Übereinkunft ersetzt werden kann. Auch wenn Habermas inzwischen Weiteres für die normative Bindungswirkung als nur die „rational-motivierende Kraft guter Gründe“ (Habermas 2012, S. 13) vorsieht, hält er doch an der prinzipiellen These von der Versprachlichung des Heiligen fest. Joas hält die rein rationale Begründung des Heiligen dagegen für unmöglich (Joas 2017). Wenn nun das unreine Heilige nicht nur etwa in Form von Gewalt leiblich erfahren, sondern gerade auch sprachlich beschworen wird und hierbei seine Wahrheit zu großen Teilen unterhalb der Schwelle der Argumentation stiftet, weil sie affektiv vermittelt wird (Dreßler 2021), stellt sich die Frage, welchen praktischen Stellenwert dann die rationale Argumentation oder argumentative Rationalität haben kann? Könnte sie immerhin als wirksame Gegenspielerin auftreten und, wenn ja, unter welchen Bedingungen?

4) *Strukturelle Hermeneutik binärer Codes versus historische Soziologie*

Alexanders Fallstudien sind von dem Impetus gekennzeichnet, mit theoretischen Erkenntnissen eine Art kultursoziologische Psychoanalyse zu entfalten (vgl. Alexander 2013, S. 140–146). Dafür rollt er seine strukturelle Hermeneutik so aus, dass er das empirische Material seiner Fallstudien im Lichte der binären Codes des Heiligen und Profanen liest und daraus dann seine Kulturdeutungen webt. Demgegenüber unternimmt Joas eine Genealogie der Sakralisierung und beruft sich dabei auf die historische Soziologie (vgl. Joas 2011, S. 147–203). Zugleich fällt auch seine Arbeit in hohem Maße als theoretische Auseinandersetzung aus. Dies lässt die Frage aufkommen, mit welchem Mindestmaß an Theoretieure oder Theorieimport eine empirische Sakral-

soziologie starten kann, um über empirische Studien eine Maximierung *neuer* theoretischer Erkenntnis zu erreichen, ohne dabei aber an Familienähnlichkeit einzubüßen.

Literatur

- Abbott, Andrew. 2004. *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*. New York: Norton.
- Alexander, Jeffrey C. 2006. *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2011. *Performance and Power*. Malden: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2013. *The Dark Side of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2019. *What Makes a Social Crisis? The Societalization of Social Problems*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C., und Philip Smith. 2001. The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics. In *Handbook of Sociological Theory*, Hrsg. Jonathan H. Turner, 135–150. New York: Springer.
- Bataille, George. 2012a. Anziehung und Abstoßung: II. Die soziale Struktur. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 130–150. Berlin: Suhrkamp.
- Bataille, George. 2012b. Anziehung und Abstoßung: I. Tropismen, Sexualität, Lachen und Tränen. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 112–129. Berlin: Suhrkamp.
- Bataille, George. 2012c. Die Sakralsoziologie in der gegenwärtigen Welt. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 211–229. Berlin: Suhrkamp.
- Becker, Howard S. 2014. *What About Mozart? What About Murder? Reasoning From Cases*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. 1967. Civil Religion in America. In: *Daedalus* 96:1–21.
- Binder, Werner. 2017. The Drama of Politics: Jeffrey Alexander's Liberal Sociology of Political Performances. *Thesis Eleven* 142(1):112–129.
- Caillois, Roger. 1988. *Der Mensch und das Heilige*. München: Hanser.
- Caillois, Roger. 2012a. Soziologie des Henkers. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 469–488. Berlin: Suhrkamp.
- Caillois, Roger. 2012b. Der Winterwind. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 290–309. Berlin: Suhrkamp.
- Callegaro, Francesco. 2020. In Defense of Collective Consciousness: Reassessing Durkheim's Argument. In *The Oxford Handbook of Emile Durkheim*, Hrsg. Hans Joas und Andreas Pettenkofer. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190679354.013.5.
- Christmann, Gabriela B. 1997. *Ökologische Moral: Zur kommunikativen Konstruktion und Rekonstruktion umweltschützerischer Moralvorstellungen*. Wiesbaden: DUV.
- Dreßler, Arne. 2021. Affektive Wertdurchsetzung: Emotionssoziologische Perspektiven auf die Verwicklung von Prostitution mit Moral. In: *Zeitschrift für Diskursforschung* 9:103–122.
- Durkheim, Emile. 1960. Entgegnungen auf Einwände. In *Soziologie und Philosophie*, Hrsg. Célestin Bouglé, 118–136. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. 1967. Zur Definition religiöser Phänomene. In *Religion und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie*, Hrsg. Joachim Matthes, 120–142. Reinbek: Rowohlt.
- Durkheim, Emile. 1984. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Ernst-Heidenreich, Michael, Arne Dreßler, und Christine Campen. 2022. *Un/Heilige Empörung: Grundlage einer ‚neuen‘ Form politischer Vergesellschaftung?* Antrag auf Einrichtung einer Ad-hoc Gruppe auf dem Soziologiekongress 2022.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.

- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2012. Versprachlichung des Sakralen: Anstelle eines Vorworts. In *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, ders., 7–18. Berlin: Suhrkamp.
- Hertz, Robert. 2007a. Beitrag zur Untersuchung kollektiver Repräsentation des Todes. In *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, Hrsg. Stephan Moebius und Christian Papilloud, 65–179. Konstanz: UVK.
- Hertz, Robert. 2007b. Die Vorherrschaft der rechten Hand: Eine Studie über religiöse Polarität. In *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, Hrsg. Stephan Moebius und Christian Papilloud, 181–217. Konstanz: UVK.
- Joas, Hans. 1997. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans. 2017. *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Jones, Robert Alun. 1986. Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion. In: *American Journal of Sociology* 3:596–627.
- Leiris, Michel. 2012. Das Sakrale im Alltag. In *Das Collège de Sociologie: 1937–1939*, Hrsg. Denis Hollier, 98–110. Berlin: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 2010. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur Sozialen Morphologie. In *Anthropologie und Soziologie* 1, ders., 183–278. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mauss, Marcel. 2012. Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienen Buch. In *Schriften zur Religionssoziologie*, Hrsg. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, 36–90. Berlin: Suhrkamp.
- Merton, Robert K. 1938. Social Structure and Anomie. In: *American Sociological Review* 3:672–682.
- Pettenkofer, Andreas. 2008. Die Politik des Martyriums: Ein kultursoziologischer Blick auf die IRA. In *Sozialtheorien im Vergleich: Der Nordirlandkonflikt als Anwendungsfall*, Hrsg. Thorsten Bonacker, Rainer Greshoff und Uwe Schimank, 53–83. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pettenkofer, Andreas. 2014. *Die Entstehung der grünen Politik: Kulturosoziologie der westdeutschen Umweltbewegung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pickering, Andrew. 1982. Interests and Analogies. In *Science in Context: Readings in the Sociology of Science*, Hrsg. Barry Barnes und David O. Edge, 125–146. Cambridge: MIT Press.
- Shils, Edward. 1961a. Center and Periphery. In *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to M. Polanyi on his Seventieth Birthday, 11th March, 1961*, Hrsg. Polanyi Festschrift Committee, 117–130. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shils, Edward. 1961b. The Macrosociological Problem: Consensus and Dissensus in the Larger Society. In *Trends in Social Science*, Hrsg. Donald P. Ray, 60–83. New York: Philosophical Library.