

DIE GEBURT DER GESELLSCHAFT AUS DEM TAUMEL DER EKSTASE. DAS RITUELLE OPFER IN DURKHEIMS RELIGIONSZOLOGIE

IRIS DÄRMANN

Der Begründer der französischen Soziologie, Émile Durkheim, hat, wie niemand zuvor, auf die innere Erosion der kontraktualistischen Modelle und die unumgänglichen, nichtvertraglichen Momente des Gesellschaftsvertrages aufmerksam gemacht.¹ Ja, man geht nicht fehl in der Annahme, daß die Soziologie Durkheims aus der kritischen Auseinandersetzung mit Rousseaus *contrat social* und der Zurückweisung des Kontraktualismus insgesamt hervorgegangen ist. Was aber hält Durkheim den kontraktualistischen Modellen entgegen? Seine erste Erfindung von sozialer Kohärenz setzt bekanntlich auf die durch die moderne Arbeitsteilung freigesetzten Effekte »organischer Solidarität«.² Seine letzte Erfindung und Genealogie von Gesellschaft verdankt sich hingegen jener »Erleuchtung«,³ die ihm die Lektüre von William Robertson Smith' 1889 erschienenen *Lectures on the Religion of the Semites* bereitet und »eine Grenzlinie in der Entwicklung seines Denkens« markiert hat. In Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1911) steht die Religion als erste Quelle des sozialen und moralischen Lebens und die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel gemeinsamer Ekstase auf dem Spiel. In Seitenverwandtschaft zu Nietzsches Tragödienschrift entwickelt er eine sakrale Affekt- und Besessenheitstheorie von Gesellschaft,⁴ die auf ihre Weise

-
- 1 Émile Durkheim: »Le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau«, in: *Revue Metaphysique et de Morale* XXV (1918), S. 1-23, S. 129-161, hier S. 159-161, S. 165, S. 196-198.
 - 2 Émile Durkheim: *De la division du travail social* (1893), Paris: PUF 1930. Zu den biologischen Implikationen dieses »organischen« Verständnisses von Solidarität siehe Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft*. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären, München: Fink 2004, S. 107ff.
 - 3 Émile Durkheim: »Lettres«, in: *Revue néo-scholastique* XIV (1907), S. 606-607, S. 612-614, hier S. 613.
 - 4 Claude Lévi-Strauss: *La Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF 1962, S. 102; dt. *Das Ende des Totemismus*, übersetzt von Hans Naumann, Frankfurt am

die Massenpsychologie eines Le Bon oder Sighele wiederholt. Die liminale Grenzerfahrung der ekstatischen Auflösung jeder gesellschaftlichen Ordnung ist für Durkheim jedoch zugleich der symbiotische Entstehungsherd von Gesellschaft und moralischer Dichte. Auch wenn man diese ekstatische Genealogie von Gesellschaft in allen entscheidenden Punkten zurückweisen muß, so läßt sich Durkheims Repräsentationstheorie des Sozialen jedoch nicht so ohne weiteres von der Hand weisen, nimmt sie doch wesentliche Grundzüge der performativ-rituellen Konzepte im Gefolge Austins vorweg.

1. Durkheims religionswissenschaftliche Wende

Die *Lectures on the Religion of the Semites* haben innerhalb der Durkheimschen Soziologie erklärtermaßen ein Beben ausgelöst. Im Lichte dieses »gewaltigen Buches«,⁵ dessen Ausstrahlungskraft sich auch Freud in *Totem und Tabu* nicht entziehen konnte,⁶ sah sich Durkheim genötigt, alle seine »vorangehenden Untersuchungen mühevoll umzuarbeiten«, um der Religion jenen Platz zuzusprechen, der ihr aufgrund ihrer gesellschaftsbegründenden Funktion zukommen müsse.⁷ Durkheim ruft aber auch die Arbeiten der englischen und amerikanischen Ethnographie, namentlich die Untersuchungen von Baldwin Spencer und F.J. Gillen über die totemistische Religion der australischen Arunda und Luritja zu Kronzeugen seiner Hinwendung zur Religionssoziologie auf, der er die Einsicht in den ekstatischen Entstehungsherd der Gesellschaft verdankt. Gilt Durkheim der Totemismus als »die primitivste und einfachste Religion« überhaupt, so scheint er ihn in einer für die viktorianische Ethnologie insgesamt bezeichnenden »allochronischen« Geste in historisch-evolutionäre Distanz zu den zeitgenössischen europäischen Gesellschaften zu bringen, um ihm damit jede »Zeitgenossenschaft« zu verweigern.⁸ Durk-

Main: Suhrkamp 1962, S. 94, spricht hier mit Bezug auf Durkheim von »einer Affekt-Theorie des Sakralen«.

- 5 Jacob Taubes: *Die Politische Theologie des Paulus*, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1993, S. 127.
- 6 Zu Freud, Durkheim, Canetti und Robertson Smith siehe Erhard Schüttel: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*, München: Fink 2005, S. 107ff.; zu Freud und Robertson Smith vgl. Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005, S. 199ff.
- 7 É. Durkheim, »Lettres«, S. 613.
- 8 Vgl. dazu die ethnologiehistorischen Zeitanalysen von Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press 1983.

heim reklamiert den Totemismus jedoch im Gegenteil als eine »Elementarreligion«, die mit der Wucht ihrer ethnographischen Präsenz den Status einer »aktuellen, und nahen Wirklichkeit«⁹ annimmt und eine Gleichsetzung aller Religionen ohne stabile Hierarchisierungen und evolutionistische Fortschrittsideen erzwingt. Mehr noch als ein Spiegel, in dem sich etwa ein zeitgenössischer europäischer Totemismus zu erkennen gibt (234/228), erweist sich freilich diese älteste und elementare Religion als ein »Vexierbild«,¹⁰ in dem das totemistische Opfer ins Abendmahl, das Totemwappen in die Nationalflagge, die *intichiuma*-Zeremonie in den »Kult der Vernunft« der Französischen Revolution (306/294f.) oder aber die kollektive Ekstase in die »Hysterie« der modernen Massensformationen umspringt, so daß die europäischen und westaustralischen Gesellschaften unaufhörlich ihre Plätze zu vertauschen scheinen. Daher vermag auch der semantische Gehalt des »Primitiven« oder »Archaischen« die eigenen Gesellschaften und Nationalstaaten nicht vor jener Heimsuchung zu bewahren, die die chiasmatische Gleichzeitigkeit des Zivilisierten und Primitiven – des Primitiven im Zivilisierten und des Zivilisierten im Primitiven – für Europa darstellt. Führt sie doch – gewollt oder nicht – zu einer bis dahin unerhörten Primitivisierung der europäischen und zu einer Zivilisierung der australischen Gesellschaften, die zu einer Art Paradigma in Sachen einträchtiger »Totalität« und moralischer Korporativität aufsteigen. Daher sieht Durkheim in den zeitgenössischen australischen Gesellschaften nicht nur die Ursprungsphantasie von der im arbeitsteiligen Europa zerstörten egalitären Gemeinschaft und Einswerdung in einem einzigen sozialen Körper realisiert, sondern schickt die europäischen Gesellschaften auch durch eine Veränderung und Verwandlung besonderer Art.

Welche eklatante Leerstelle konnten die Arbeiten von Robertson Smith, Spencer und Gillen innerhalb der Durkheimschen Soziologie füllen?

9 Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF 1990, S. 1; dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 17 (im folgenden mit franz./dt. Seitenzahlen).

10 Siehe dazu Erhard Schüttelpelz, »Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Emile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti«, in: Annette Keck et al. (Hg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, Tübingen: Günther Narr 1999, S. 273-295, hier S. 275.

Gleich in mehrfacher Hinsicht bricht William Robertson Smith¹¹ mit den gängigen Opfertheorien seiner Zeit: methodisch durch die Priorität des Ritus vor dem Mythos; inhaltlich durch die Zurückweisung dreier Spekulationen, die die viktorianische *armchair-anthropology* über die ursprüngliche Institution des Opfers angestrengt hatte. So bestimmte Edward B. Tylor 1871 in *Primitive Culture* das Opfer als eine kalkulierte Operation, dessen ökonomische Logik der Formel des *do ut des* entspricht. Mit dieser Interpretation des ursprünglichen Opfers als eines Tauschgeschäftes mit der Gottheit konnte sich die Vorstellung vom rituellen Menschenopfer nahtlos verbinden.¹² Denn je höher und wertvoller die Gabe sein soll, die die Gläubigen von der Gottheit zu erhalten sich versprechen, um so kostbarer muß auch das dargebrachte Opfer sein – im äußersten Fall ein Menschenopfer, das die Opfertheoretiker nicht selten mit einem anthropophagischen Akt verbinden. Eine solche Auslegung des Opfers entspricht einer Fortschritts- und Sublimierungsgeschichte, die an ihren Anfang das blutigste und grausamste Zeremoniell, in seine Mitte eine symbolische Opferung stellt und schließlich, an ihrem Ende, die Verwindung jeder Opferpraxis gekommen sieht, so daß das »eigentliche Abendland« gewissermaßen erst »dort beginnen [konnte], wo das rituelle Opfer endete«.¹³ Es ist das zur Vergebung aller Sünden vergossene Blut Christi, mit dessen einzigartigem Opfer das definitive Ende aller rituellen Opfer gesetzt sein soll, auch wenn die unendliche »Wiederholung« und Nachahmung des Kreuzopfers¹⁴ in der katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche durch Eucharistie und Transsubstantiation die Auffassung einer endgültigen Abschaffung des rituellen Opfers durch den Opfertod Christi augenscheinlich Lügen straft.

Robertson Smith hat nun mit all diesen drei Annahmen – (1) das ursprüngliche Opfer als Tauschgeschäft mit der Gottheit, (2) als grausames

- 11 Zum folgenden vgl. Iris Därmann, »Wie man wird, wie man ißt. Opfermahlzeit, Kannibalismus und Identifizierung bei William Robertson Smith und Sigmund Freud«, in: Monika Fludernik et al. (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*, Würzburg: Ergon 2002, S. 121-153.
- 12 Edward B. Tylor: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Vol. II (1871), London: John Murray 1913, S. 379ff.
- 13 Jean-Luc Nancy: »L'insacriable«, in: ders., *Une pensée finie*, Paris: Éditions Galilée 1990, S. 9-105, hier S. 67; dt. »Was nicht geopfert werden kann«, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, in: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 47-80, hier S. 48.
- 14 Richard Schenk: »Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie«, in: ders. (Hg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart/Bad Canstatt: Fromman-Holzboog 1995, S. 193-250, hier S. 197.

Menschenschöpfer und (3) die Entwicklung des rituellen Opfers als Fortschrittsgeschichte im Sinne seiner endgültigen Verwindung – gebrochen. Dabei macht er die Möglichkeit des Opfers als ökonomische Operation bzw. Tribut an die Gottheit (1) von der Ausbildung einer Eigentumsordnung abhängig, die die Vorstellung der »Verschiebung von Vermögenswerten«¹⁵ in eine höhere Sphäre erst etabliert hat. Gegenüber der nomadischen Existenzweise der von ihm mit Blick auf das ursprüngliche Opfer untersuchten »semitischen Gesellschaften« muß diese Eigentumsordnung als sekundär angesehen werden. Ferner ist die von ihm betriebene »Amalgamierung« von Totemismus und Opfermahlzeit¹⁶ an der Absicht orientiert, das Tieropfer (2) nicht als ein Ersatz für ein ursprüngliches Menschenopfer in Anschlag zu bringen, sondern über die totemistisch belegte Verwandtschaft zwischen dem Totemtier, der Gottheit und ihrer Anhänger die Ursprünglichkeit des Tieropfers zu behaupten. In Anbetracht der Sekundarität des Menschenopfers fügt sich schließlich (3) die von Robertson Smith skizzierte Entwicklung in eine Verfallsgeschichte des zunehmend unethischer werdenden, weil auf private Interessen eingeschränkten Kalkulationsopfers¹⁷ und in seine Bemühung ein, die »rohesten Völker« von jedem Kannibalismusverdacht freizusprechen.¹⁸

Seine Interpretation des in der *Narratio* des Heiligen Nilus belegten »Kamelopfers« der Sarazenen geht von der verwandtschaftsbegründenden Einrichtung der »Tischgenossenschaft« aus, die sich in den arabischen Gesetzen der Gastfreundschaft manifestiert. Durch die »Handlung des gemeinsamen Essens und Trinkens«¹⁹ werden aus zuvor einander Fremden mindestens solange »Brüder«, solange die von allen gemeinsam genossene Speise als im Körper verbleibend gedacht wird, weshalb es zur »Festigung des zeitweiligen Bandes« ihrer Wiederholung bedarf. Die entschieden »ethische Bedeutung«²⁰ der gemeinsamen Mahlzeit sieht Robertson Smith in der Stiftung und Bewahrung von sozialen, mit kategorialer Verbindlichkeit ausgestatteten »absoluten Verpflichtungen«, die auf der Grundlage der Teilhabe (*methexis* oder Partizipation) »an einer gemeinsamen Leiblichkeit« von Fleisch, Blut, Bein und Milch jeden Fremden in einen verwandten Stammesgenossen verwandeln und das

15 Burkhard Gladigow: »Die Teilung des Opfers«, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984), S. 19-43, hier S. 21.

16 Cl. Lévi-Strauss: *Le totémisme aujourd'hui*, S. 4; dt. S. 10.

17 William Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*. First Series: *The Fundamental Institutions* (1889), London: Adam and Charles Black 1907, S. 393; dt. *Die Religion der Semiten*, übersetzt von R. Stübe, Freiburg i.Br./Leipzig/Tübingen: J.C.B. Mohr 1899, S. 303.

18 Ebd., S. 367; dt. S. 280.

19 Ebd., S. 265; dt. S. 204.

20 Ebd., S. 270f.; dt. S. 207.

»Band« der Gemeinschaft je auf's Neue befestigen können. Im Unterschied zur Institution der Tischgemeinschaft läßt Robertson Smith bei der Opfermahlzeit noch zusätzlich die totemistische Gottheit an der gemeinsamen Tafel Platz nehmen. Die Gottheit selbst wird »als ein Wesen des gleichen Stammes wie seine Anhänger« betrachtet, dessen allen »gemeinsames Leben« durch die Aufnahme eines Teils vom Leben des – für gewöhnlich mit Nahrungstabus belegten – Opfertieres erhalten und besiegelt wird.²¹ So gerät die Opfermahlzeit mit Gott zu einem »Fest der Verwandtschaft«, wenn nicht zu einem protochristlichen Abendmahl »in a very crude and materialistic form«.²² Damit kann es als Modell einer ethischen Versammlung und heiligen Kommunion ansonsten getrennter Individuen gelten, deren Einswerdung sich durch die Aufnahme der »gleichen Substanz« vollzieht.

Durch den Rekurs auf den Totemismus hat Robertson Smith²³ bereits selbst eine Brücke von den frühesten rituellen Opfern in der Vorzeit Europas zu den zeitgenössischen »primitiven Gesellschaften« geschlagen, die Durkheims Religionssoziologie mittels einer Überblendung der *intichiuma*-Zeremonie mit der Opfermahlzeit aufgreift und erhärtet. Robertson Smith hat jedoch auch eine folgenreiche Angleichung des rituellen Opfers an das moralische Opfer betrieben und die »primitiven« bzw. frühesten Opfersysteme auf diese Weise christianisiert. Insofern für Durkheim der soziale Habitus des Verzichts und der Geist der Selbstverneinung die moralische Wahrheit jedes rituellen Opfers bereitstellt, sucht er diese Angleichung durch eine Identifizierungsoperation noch zu überbieten, um so soziologisches Kapital aus seinen religionswissenschaftli-

21 Ebd., S. 275; dt. S. 210.

22 Diese einschlägige Passage aus der Erstausgabe der *Lectures on the Religion of the Semites* (London 1889, S. 393) mußte in der 2. Auflage (1894) gestrichen werden, weil sie eine für das Christentum unerträgliche Affinität zwischen dem totemistischen Opfermahl und dem christlichen Abendmahl behauptete; siehe dazu Robert Alun Jones: »Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: an historical context for The elementary forms of the religious life«, in: *Journal of History of Behavioral Sciences* 17 (1981), S. 184-205, hier S. 190.

23 Zum Totemismus vgl. W. Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*, S. 124 ff.; dt. S. 87 ff. John F. MacLennan gilt als Begründer des Totemismus. Die von ihm entwickelte »totemistische Hypothese«, nach der sich die frühesten Gesellschaften aus »Stammesgruppen« zusammengesetzt und eine jede ein verwandtes Tier bzw. eine Pflanze zum Symbol ihrer Einheit erhoben haben soll (»The Worship of Animals and Plants«, in: *Fortnightly Review* 6 [1870], S. 407-427, S. 562-582; sowie in *Fortnightly Review* 7 [1870], S. 194-216), hat Robertson Smith, der mit ihm befreundet war, erstmals in seinem Artikel »Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament« (in: *Journal of Philology*, Bd. 9, Heft 17 [1880]) auf die semitische Religion angewendet.

chen Studien zu schlagen. Im Interesse einer solchen disziplinären Überbietung ist Durkheims *Hommage* an Robertson Smith keineswegs frei von Kritik und Ambivalenz.

II. Die Gesellschaft ist das Totem

In größter Engführung zu der von Spencer und Gillen beschriebenen totemistischen Zeremonie rekonstruiert Durkheim ausführlich die zwei aufeinanderfolgende »Phasen« des *intichiuma*, bevor er auf jene »Revolution« zu sprechen kommt, die Robertson Smith innerhalb der zeitgenössischen Opfertheorien ausgelöst habe. Dabei gilt ihm die *intichiuma*-Zeremonie der Arunta selbst als ein Opfer, das, der Interpretation von Spencer und Gillen gemäß, nicht an eine übernatürliche, göttliche Macht, sondern an die Ahnen adressiert sei²⁴ und der Aufgabe diene, die Vermehrung und das Wachstums des jeweiligen Kollektiv-Totem zu sichern. Durkheims Darstellung der *intichiuma*-Zeremonie steht in einem zweifachen Gegensatz zu Robertson Smith' Opfermahlzeit, die er in dieser Hinsicht relativieren und soziologisch übersetzen wird: Dient das australische Opfer, in deren Zentrum das Blut der Teilnehmer eine ausschlaggebende Rolle spielt, in seiner »ersten Phase« dem vorrangigen materiellen Zweck, die Fruchtbarkeit der Totemgattung auch für das kommende Jahr sicher zu stellen,²⁵ dann handelt es sich ohne Frage um einen heiligen Tribut und eine ökonomische Operation in dem von Robertson Smith' präzisierten Sinne des *do ut des*. Durkheim unterstreicht im übrigen, daß die Darbietung des Blutes nicht selten mit mimetischen und dramatischen Praktiken verbunden sei, denen er, wie noch zu sehen sein wird, eine ekstatische Repräsentations- bzw. Performativitätstheorie widmet:

Bei den Wonkongaru gibt es einen Klan, der ein Fisch als Totem hat. Auch hier spielt das Blut die Hauptrolle im *intichiuma* dieses Totem. Nachdem sich der Häuptling zeremoniell bemalt hat, tritt er in ein Wasserloch und setzt sich nieder. Dann durchbricht er sich mit kleinen, spitzen Knochen den Hodensack und die Haut rund um den Nabel. »Das Blut, das aus diesen verschiedenen Wunden fließt, bereitet sich im Wasser aus und läßt Fische entstehen.« (473/448)²⁶

24 Baldwin Spencer/F.J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia* (1899), reprint Oosterhout N.B.: Humanities Press Inc. 1969, S. 170.

25 Ebd., S. 169.

26 Siehe ebd., S. 287f.

Der zweite Akt der *intichiuma*-Zeremonie bzw. der darauffolgende Zeitabschnitt scheint ebenfalls in einem gewissen Gegensatz zum alimentären Kommunionopfer Robertson Smith' zu stehen, zeichnet er sich doch durch eine »Verschärfung des gewöhnlichen Verbotssystems« aus, die sich insbesondere auf die totemistischen Nahrungstabus erstreckt. Ihre Einhaltung wird mit besonderer Strenge überwacht werden, da deren Übertretung die Wirksamkeit des Ritus gefährden könnte, wie Durkheim – Spencer und Gillen paraphrasierend – unterstreicht: Während es den Clanmitgliedern außerhalb der *intichiuma*-Zeremonie mit gewissen Einschränkungen durchaus erlaubt sein soll, »a small portion« des Totem zu essen, »which is always regarded by the native as just the same as himself«,²⁷ ist dessen Konsumtion freilich für die Dauer der ganzen Zeremonie untersagt. Dieser *rite de passage* wird freilich mit einem rituellen Essen beendet, das der kulinarischen Wiedereingliederung in die profane Sphäre dient:

Einige Proben der Totempflanze oder des Totemtieres werden dem Klanhäuptling gebracht, der sie feierlich ißt und essen muß. Käme er dieser Aufgabe nicht nach, verlöre er die Kräfte, um den *intichiuma* wirksam zu zelebrieren, d.h. alljährlich die Gattung zu erneuern. [...] Im allgemeinen wird der Ritus hernach durch die Totemleute wiederholt oder zum mindesten durch die Alten. Ist die Feier beendet, werden die außerordentlichen Verbote wieder aufgehoben. (479/453)

Dagegen hatte Robertson Smith betont, daß der Genuß des heiligen Totemtieres nur unter der exklusiven Bedingung der Opfermahlzeit, nicht aber zu den gewöhnlichen Mahlzeiten gestattet sei. Aus Gründen, die sogleich noch deutlicher werden sollen, ist es Durkheims ganzes Bestreben, die beiden eigentlich unvereinbaren Konzepte des Opfermahls und der totemistischen Eßgemeinschaft an der Nahtstelle zwischen Besessenheit und Verwandtschaft miteinander zu verknüpfen, um eine moralische Theorie des rituellen Opfers zu entwerfen, deren soziologische Wahrheit in der affektiven Konstitution und Rekonstitution des sozialen Körpers besteht. Daher behauptet Durkheim nicht nur eine Familienähnlichkeit zwischen dem zeitgenössischen australischen *intichiuma* und der ältesten religiösen Institution der Opfermahlzeit in der Vorzeit Europas, sondern glaubt im *intichiuma* selbst die elementarsten »Keime« und Bestandteile eines jeden Opfersystems wiedererkannt zu haben (489/462). Damit aber scheint sich die *intichiuma*-Zeremonie durchaus dazu zu eignen, die Theorie von Robertson Smith »im Detail« einzuschränken (481/455) und

27 Ebd., S. 168.

zu »entkräften«.²⁸ Im Namen einer radikal immaterialistischen Interpretation des Opfers ist es ihm nicht nur daran gelegen, den Nachdruck, mit dem Robertson Smith die gemeinsame Mahlzeit mit Gott bedacht hatte, abzuschwächen und in seiner »Einseitigkeit« zu desavouieren (126f./130). Durkheim ist auch bestrebt, die von diesem verabschiedete Opferlogik im Sinne des heiligen Tributs und der Verzichtleistung erneut zu rehabilitieren, um darin schließlich »den wahren Grund einer so großen Institution zu erkennen.« (486/460) Daraus erhellt, warum das *intichiuma* als »primitives Opfer« für Durkheim aus zwei wesentlichen, aber zeitlich getrennten Operationen besteht, die in den elaborierteren Opfersystemen jedoch untrennbar zusammengehören: nämlich die Kommunion, die in Wahrheit ein Akt der Kommunikation mit dem heiligen Prinzip oder der Gottheit darstellt (489/462), und die Darbietung bzw. Gabe an die jeweils heilige Instanz, die sich zwar an der zirkulären Logik des *do ut des* orientiert, jedoch ohne auf eine interessengelenkte, utilitaristische Tauschoperation reduziert werden zu können (495/468). Man sieht, wie sich die Gewichtungen beinahe unmerklich verschieben. Hatte Robertson Smith die heilige Eßgemeinschaft noch zur wesentlichen rituellen Praxis der verwandtschaftsbegründenden Kommunion erhoben, so erklärt Durkheim sie nunmehr zu »eine der wesentlichen Bestandteile des Opfers«, bei dem es freilich nicht auf die gemeinsame Aufnahme der gleichen alimentären Substanz, sondern auf die »Kommunikation mit dem heiligen Prinzip« ankommt, das im Totemtier »wohnt« (482/456). Dieses Totem-Prinzip aber hatte Durkheim bereits zuvor in Anlehnung an die Ethnographie Codringtons²⁹ mit dem melanesischen *mana*, der Vorstellung einer anonymen, immateriellen, allgegenwärtigen und hochwirksamen Kraft *par excellence*, kurzgeschlossen (276f./268 f.), deren Äquivalente er weltweit zirkulieren sieht, so etwa in dem bei den Huronen geläufigen Wort *orenda*, im Begriff des *manitu* der Algonkin, dem *wakan* der Sioux oder im indischen Wort *brahman*. Die Reduktion der alimentären auf eine »mythische Substanz« verhilft Durkheim zu jener konsequenzenreichen soziologischen Übersetzung, deren Überschüsse er im Folgenden nur noch vermehren und verwalten muß. Sie wird nämlich zu jener unpersönlichen Kraft erklärt, von der jedes Clan-

28 É. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 486; dt. S. 459: »infirmen«, d.h. »entkräften«, »aufheben«, »für ungültig erklären« – sagt das französische Original, »bestätigen« hingegen fälschlicherweise die deutsche Übersetzung.

29 Robert Henry Codrington: *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, S. 118f. »There is a belief in a force altogether distinct from physical force [...] It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural. [...] it shews itself in physical force, or in any kind of power or excellence which a man possesses.«

mitglied seine »soziale Rolle« bezieht und die daher seine *ganze persona* ausmacht:

Ein Mann des Känguruhclans glaubt, er fühlt, daß er ein Känguruh ist; durch diese Qualität definiert er sich. Sie bestimmt seinen Platz in der Gesellschaft. Um sie zu erhalten, muß er von Zeit zu Zeit seiner Substanz ein wenig vom Fleisch dieses Tieres einzuverleiben. Einige Teilchen genügen übrigens, nach der Regel: *Ein Teil gilt soviel wie das Ganze.* (482 f./456)

Indem Durkheim das Fleisch des Opfertieres zum Träger des heiligen Totemprinzips und jener übernatürlichen Kraft erhebt, die über den sozialen Rang des Einzelnen verfügt, gerät die von ihm interpretierte Opfermahlzeit zum soziophagen Akt und zur Feier der ganzen Gesellschaft. Denn das *mana* ist Durkheims Emblem und »bildhafter Ausdruck« (323/309) für die aus der Besessenheit des Gesellschaftskörpers freigesetzten »kollektive Kraft« (519/489), mit der die Gläubigen, freilich ohne es selbst zu wissen, im Opfer kommunizieren.

Dem von der kommensalen Kommunion bzw. Kommunikation mit der ekstatischen »Kraft« des sozialen Körper unterschiedenen Akt der Darbietung des Opfertieres verleiht Durkheim ebenfalls eine moralisch-soziale Dimension. Dabei nimmt er eine markante Position zwischen Tyler und Robertson Smith ein: Während für Edward B. Tyler das rituelle Tauschgeschäft mit der Gottheit den Ausgangspunkt für die evolutionäre Entwicklung des moralischen Opfers bezeichnet, sieht Robertson Smith das moralische Opfer, dessen ganze Wahrheit sich freilich erst in der eucharistischen Kommunion enthüllen wird, bereits auf gewisse Weise im rituellen Opfer realisiert. Die Opferlogik des *do ut des* gehört für ihn hingegen in die Verfallsgeschichte einer utilitaristischen Korruption des Opfers durch private Interessen. Durkheim bringt indes das Kunststück fertig, die zirkuläre Struktur des *do ut des* selbst moralisch aufzuladen. Dabei fungiert die jeweilige Totemgattung abermals als »Metapher« für die »Totemgottheit« namens Gesellschaft. Die physische Wirkung, die die Totemmitglieder der *intichiuma*-Zeremonie zuschreiben, nämlich die Fruchtbarkeit der Totemgattung zu garantieren, entspricht zwar dem Selbstverständnis der Gläubigen, oder besser gesagt: der Interpretation der Ethnographen, ist aber aus der erkenntnistheoretischen Perspektive der Durkheimschen Soziologie schlichtweg falsch, da sie die wesentlich »moralische und soziale Bedeutung« des Ritus verschleiert (527/498).

Mit der Darbietung des getöteten Tieres bzw. der Pflanze sucht der Gläubige, wie Durkheim unterstreicht, das Lebensprinzip seines Totem zu sichern. Von der Weiterexistenz der Totemgattung hängt umgekehrt aber auch die Existenz des Clans und seiner Mitglieder ab. Damit sie

weiterleben können, darf die Totemgattung nicht sterben; damit die Totemgattung sich alljährlich fortpflanzt, bedarf sie der Opfergaben. Demnach »brauchen« die heiligen Wesen den Opferkult genauso wie die Menschen.³⁰ Doch was der Gläubige seinen heiligen Wesen in Wahrheit gibt, ist nicht das Opfer des getöteten Tieres oder das Opfer des Blutes, »das er aus seinen Adern fließen läßt: es ist sein Denken«. Die religiösen Riten haben für Durkheim den Zweck, den Glauben an die heiligen Wesen wachzuhalten und periodisch zu erneuern. Wie es in der berühmten Formulierung heißt, sind die heiligen Wesen und Gottheiten für Durkheim nichts anderes »als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft« (495/468).³¹ Diese soziologische Übersetzung des »Rituallebens in nicht-religiöse und soziale Begriffe« trifft nunmehr auf den vollendeten Kreis des *do ut des*, der das Leben des sozialen Körpers und seiner Glieder bestimmt: »Einesteils bezieht das Individuum das Beste seiner selbst von der Gesellschaft, ohne die es »in seine Tierhaftigkeit zurück[fallen]« müßte; nur von ihr empfängt er seine Sprache, seine Moralität, sein Wissen, seinen Glauben, seine Gefühle und Überzeugungen; »andererseits existiert und lebt die Gesellschaft nur in und durch die Individuen. Erlöscht die Idee der Gesellschaft im Bewußtsein der einzelnen Individuen, werden die Glaubensüberzeugungen, die Überlieferungen, die Aspirationen der Kollektivität von den einzelnen nicht länger empfunden und geteilt, dann stirbt die Gesellschaft.« Wie die heiligen Wesen, so ist auch die Gesellschaft »nur in dem Maße wirklich, als sie einen Platz im menschlichen Bewußtsein einnimmt.« (495f./468f.)

Mit diesen Überlegungen schließt Durkheim fast nahtlos an die frühere Opfertheorie von Hubert und Mauss an, die im rituellen Opfer sowohl einen »nützlichen Akt« als auch eine moralische »Obligation«

30 Weil die Gottheit die Opfernden ebenso brauche, wie umgekehrt die Opfernden ihre Gottheit, hatten Hubert und Mauss das Opfer ausdrücklich als *contrat*, als vertragliches Tauschgeschäft mit der Gottheit bezeichnet. Henri Hubert/Marcel Mauss: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), in: Marcel Mauss, *Œuvre 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit 1968, S. 193-307, hier S. 305.

31 Steven Lukes zitiert in seiner umfangreichen Studie *Émile Durkheim. His Life and Work (a historical and critical study)*, Stanford, Cal.: Stanford University Press 1985 S. 35) Evans-Pritchard: »It was Durkheim and not the savage who made society into a god.« Niklas Luhmann hat, wie bereits viele andere Leser vor ihm, gegenüber Durkheims Religionssoziologie den Einwand erhoben, daß sie »eine funktionale Definition des Religionsbegriffs (z.B. durch Integration) entwickelt, die Mühe hat, die Funktion der Religion zu unterscheiden von der Funktion, die das Gesellschaftssystem selbst erfüllt.« Niklas Luhmann: »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: *Soziologische Aufklärung 3.: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1981, S. 293-308, hier S. 301.

erkannt haben wollten: »In jedem Opfer gibt es einen Akt der Selbstverneinung, weil der Opfernde auf etwas (von sich) verzichtet und es gibt.« Die im Opfer vollzogene Selbstpreisgabe und Unterwerfung unter eine rituelle Verpflichtung geschieht indes nicht ohne »egoistische Vorbehalte«, da das, was der Opfernde »von sich gibt, ein Teil dessen [ist], was er empfängt.«³² Aus diesem Grund auch »vermischt sich« für Hubert und Mauss im rituellen Opfer an die Gottheit »die Interesselosigkeit mit dem Interesse.« Dagegen realisiert sich im »Opfer des Gottes«,³³ das Hubert und Mauss als »den höchsten Ausdruck und die ideale Grenze der bedingungslosen Selbstverneinung« begreifen, das dem Menschen Unmögliche, nämlich die Abwesenheit jeglichen »egoistischen Kalküls«: »Denn der Gott, der sich opfert, gibt sich ohne ein Zurück.«³⁴ Dieses im Opfer des Gottes erfüllte moralische Ideal radikaler Selbstpreisgabe vermag – mehr noch als das Opfer an Gott – die für das kollektive Leben so entscheidende moralische Anforderung des Verzichts und der Entsagung ins Bewußtsein jedes Einzelnen einzutragen und mit jedem rituellen Opfer wiederzubeleben. Das rituelle Opfer ist in diesem Sinne das performative Merkzeichen und Symbol für die »Aufopferung« des eigenen Begehrens,³⁵ freilich nicht aus Achtung vor dem Gesetz,³⁶ sondern aus Achtung vor der gebieterischen »moralischen Autorität« der Gesellschaft, »die Gegenstand einer wirklichen Ehrfurcht ist«: »Sie verlangt, unter Mißachtung unserer Interessen, daß wir ihr dienen, und unterwirft uns allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfern, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre.« (295/285) Jedes rituelle Opfer, sei es nun ein Stühne-, Reinigungs-, Erstlingsopfer oder aber eine Opfermahlzeit vor bzw. mit der Gottheit, inszeniert und mobilisiert durch die rituelle Abtretung eines persönlichen Teils von sich (Blut, Haare) oder Besitzstückes die Bereitschaft zu jenen moralischen »Opfern, Entbehrungen und Anstrengungen«, die die Gesellschaft jedem Einzelnen abverlangt. Durkheim verspricht sich von der performativen Wirkung des rituellen Opfers

32 H. Hubert/M. Mauss: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, S. 304.

33 Ebd., S. 283ff.

34 Ebd., S. 305.

35 Wegen dieser verinnerlichten Gewalt gegen sich selbst, die das Opfer des Begehrens des Anderen und damit das Opfer des Anderen selbst fordert, konnte Nietzsche mit Recht sagen: »der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit.« Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, 2. Abhandlung, 6, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Frankfurt am Main/New York: Walter de Gruyter Verlag/dtv 1967-77, S. 300.

36 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter 1910ff., S. 83f. u.ö.

freilich auch eine Art Interiorisierung des exterioren moralischen Zwangs, den die Gesellschaft auf die Individuen ausübt: »Sie bewegt uns nicht nur von außen. Da aber die Gesellschaft nur in den individuellen Bewußtseinen und durch sie existieren kann, muß sie uns durchdringen und sich in uns organisieren. Damit wird sie ein integraler Teil unseres Wesens, erhöht und vergrößert es.« (299/289) Der Kategorische Imperativ wäre demnach nichts anderes als die ins Innere verlegte, internalisierte moralische Macht der Gesellschaft. Die Interiorisierung der moralischen Autorität und Durchdringung der Individuen mit Gesellschaft ist für Durkheim jedoch nicht in erster Linie eine Sache des kollektiven Sinns oder der sozialen Bedeutungen, sondern zuallererst eine Angelegenheit erhöhter »Kraft« und intensiver »Energie«. Die affektiven Verwandlungszustände, die über den Weg der Trance, Ekstase, Raserei und Besessenheit dem Eintritt in eine Sphäre Vorschub leisten, in dem der Einzelne als singuläres Individuum abtritt und »von der Masse mitgerissen« (572/536) wird, stellen für Durkheim jene außerordentlichen Ressourcen bereit, aus der die Einswerdung der Gesellschaft, ja der soziale Körper selbst hervorgehen. Daher betont er auch die Unbestimmtheit und Unspezifität der religiösen und mithin auch politischen Riten, die alle demselben Zweck der Versammlung und Vereinigung der ansonsten getrennten Individuen dienen: »Wie komplex die Manifestationen des religiösen Lebens auch seien, es ist im Grunde eins und einfach. Es [das religiöse Leben, I.D.] antwortet überall einem gleichen Bedürfnis [...] In allen seinen Formen hat es das Ziel, den Menschen über sich hinauszuhoben und ihn ein höheres Leben führen zu lassen, als jenes, das er führen würde«, wenn er ausschließlich seinen egoistischen Neigungen und vitalen Lebensinteressen nachgehen müßte (592/555). Dieses Bedürfnis, das die soziale »Morphologie« und den »Rhythmus des sozialen Lebens« bestimmt, ist das Bedürfnis nach permanenter Versammlung: »Die Gesellschaft kann das Gefühl, das sie von sich selbst hat, nur unter der Bedingung beleben, daß sie sich versammelt. Aber sie kann diese Versammlungen nicht ständig abhalten. Die Lebensbedürfnisse erlauben ihr nicht, ohne Ende versammelt zu bleiben. Sie zerstreut sich also, um sich auf's Neue zu versammeln.« (499/471)

Allein infolge des Umstandes ihrer konzentrierten Versammlung wird die Gesellschaft von sich selbst affiziert und in ihrer Einswerdung von sich selbst besessen. Die Affektion eines jeden Individuum durch die spiegelbildliche Affektion aller anderen ereignet sich zugleich mit der Selbst-Affektion der Gesellschaft: Indem sich die einzelnen Individuen unter Preisgabe ihrer Individualität gegenseitig durchdringen und von einer einzigen Bewegung erschüttert werden, stellt sich die überschwengliche kollektive Erregung, die zugleich mit der Erregung bzw. Entstehung

des Kollektivs zusammenfällt, als eine den einzelnen überschreitende, ihn transformierende, anonyme und fremde Macht dar. Diese wird allerdings nicht – wie es aus soziologischer Perspektive geboten und angemessen wäre – mit dem »sozialen Körper« selbst, sondern mit eben jener wirksamen Kraft identifiziert, von der die Ausdrücke *mana*, Totem, Jahwe oder Gottvater Zeugnis ablegen. Der mit dem kritischen Extremfall obsessiver Einswerdung und Selbstaffektion bezeichnete Ursprung der Gesellschaft geht daher mit einer wesentlichen Selbstverkennung ihrer selbst einher, die die Geburt der Religion einleitet. Denn die affektiven Kräfte, die der »soziale Körper« durch den Verlust der Singularität der Einzelnen und ihrer rauschhaften Initiation als soziale Wesen freisetzt, schreibt sich dieser azephale Körper eben nicht selbst, sondern einer exterioren heiligen Macht zu. Ohne es selbst zu wissen, symbolisiert, hypostasiert und transfiguriert sich die Gesellschaft in der Vorstellung der Totemgottheit selbst, und sie handelt eigentlich nur von sich, wenn sie die religiösen Riten praktiziert.

Durkheims sakrale »Affekt-Theorie« stellt den Vertragstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts die soziologische »Wahrheit« eines pathischen Ursprungs der Gesellschaft entgegen, in dem lediglich die religiöse Selbstverkennung unwirksam gemacht werden müßte, um mit einem Minimum an aufgeklärter Rationalität Schritt halten zu können. Die erkenntnistheoretische Frage, die Durkheim mit der Religion aufwirft, zielt auf eine Identifizierung der Gesellschaft mit sich selbst und mithin auf die Erfindung von performativen Praktiken, Riten, Spektakeln und Symbolen, die die Entstehung der Gesellschaft aus der amorphen Choreographie der Besessenheit unverstellt, das heißt als sie selbst zur Darstellung bringen. Die unterschiedlichen ästhetischen, rituellen und dramatischen Darstellungsformen (543ff./510ff.), in denen die Gesellschaft sich selbst wiederfindet und rekreiert, erschöpfen sich für Durkheim daher nicht in der bloßen Abbildung gesellschaftlicher Eintracht, sondern sie haben die »schöpferische« Kraft, diese Eintracht selbst zu bewirken und wiederherzustellen (510/482). Ohne die Dinge allzusehr zu forcieren, kann man Durkheim das Verdienst zuerkennen, die performative Kraft der rituellen, oralen, mimetischen oder dramatischen Darstellungen entdeckt zu haben, wenn er unterstreicht, daß diese nicht nur »bequeme Mittel sind, um das Gefühl zu verdeutlichen, das die Gesellschaft von sich hat; es dient auch dazu, um dieses Gefühl hervorzurufen: es ist dessen konstitutives Element.« (329/315)

Dabei läßt Durkheim, wie nach ihm Bataille, die Möglichkeit der Kunst,³⁷ die er zuallererst auf die Darstellung ekstatischer Einswerdung und der unzerreißbaren Bindungen sympathetischer Einheit verpflichtet, selbst aus der Ekstase hervorgehen: Der »heftige und turbulente« Überschwang, mit dem die Gesellschaft jeweils die rituelle Feier ihrer selbst begeht, läßt einen »Überschuß übrig, der sich in zusätzliche, überflüssige und verschwenderische Werke umsetzt«, sich »ziellos verbraucht« und »in Kunstwerken«, Symbolen, Metaphern, Tätowierungen, kurz: Darstellungen aller Art entlädt (545/513). Der kommunikative Verkehr zwischen den einzelnen, in sich verschlossenen Bewußtseinen muß dabei den Umweg über solche performativen Darstellungen gehen: »Damit dieser Verkehr auch zu einer Kommunion wird, das heißt zu einer Verschmelzung aller Einzelgefühle zu einem Gemeingefühl, müssen die Zeichen, die sie ausdrücken, selbst wieder in einem einzigen und alleinigen Zeichen verschmelzen.« (329/315) Als solche verdichteten Zeichen sozialer Dichte gelten ihm nicht zuletzt das Totemwappen bzw. Emblem des Tiers oder der Pflanze, vor allem aber die Fahne, die als repräsentativer Teil des Ganzen, jene »Gefühle hervorruft, die das Ganze«, nämlich das Vaterland, evoziert (328/314).

Anders als Robertson Smith, der die Möglichkeit von Gesellschaft aus der kulturellen Institution der Tischgemeinschaft und näherhin der totemistischen Opfermahlzeit mit der Gottheit hervorgehen läßt, flacht Durkheim die spezifische Bedeutung der unterschiedlichen Riten soweit ab, daß deren exklusive Funktion darin aufgeht, den »sozialen Körper« im Fieber einer gemeinschaftlichen Erregung in Brand zu stecken, an dem er sich je auf's Neue selbst entzündet. Um die Realität derartiger Ekstasen wahrscheinlicher zu machen, greift er auf einschlägige ethnographische Darstellungen Spencers, Gillens u.a. zurück, die ihm über die Beschreibungen zeremonieller Feste mit ihrem rhythmischen Trommeln, mit Gesang, nächtelangem Tanz und sexuellen Rasereien ein Bild solcher rituellen Ausnahmezustände verschaffen (474/449).³⁸ Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß dieses Bild für die Durkheimsche Schule der Soziologie insgesamt geradezu Vorbildcharakter annimmt und zugleich den Verlust ekstatischer Gemeinschaftserfahrungen in Europa markiert:

Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder, besser noch, die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzen-

37 Vgl. dazu das Kapitel »Sacrifice Art and Eroticism« in Michèle H. Richman: *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, London: University of Minnesota Press 2002, S. 155ff.

38 Vgl. auch B. Spencer/F. J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia*, S. 314f.

der und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre [...], [das] in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen, realisiert werden kann.³⁹

Dieses für Europa errichtete (primitive, faszinierte) Idealbild erhellt, daß Gesellschaft im gründenden Ereignis ihrer »wahrhaften Realisation« kein interessegeleitetes Zweckbündnis, kein Zusammenschluß von Bedürfnissen, nicht die gerechte Verteilung von Aufgaben und Eigentum, ja nicht einmal die intime Kommunikation ihrer Mitglieder untereinander darstellt, sondern nur durch die im Taumel der Affekte geschehende symbiotische Verschmelzung aller zu einem »einzigsten Leib und einer einzigen Seele«⁴⁰ möglich sein soll. Die Entstehung der Religion macht für Durkheim nicht nur die Urszene der Gesellschaft im »komplizierten Ballett [ihrer] Ekstasen«⁴¹ greifbar, sondern weckt auch das nostalgische Begehren nach derartigen Erfahrungen der *effervescence*⁴², die er durch die Erfindung neuer Feste, neuer performativer Darstellungen und das heißt neuer Ekstasen auch in Europa wiederbeleben und unter die

39 Henri Hubert/Marcel Mauss: »Esquisse d'une théorie générale de la magie« (1902/03), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1973, S. 5-137, hier S. 126; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978, S. 45-179, hier S. 165. Das soziologische Phantasma dieser magischen Einswerdung wird wie folgt ausstaffiert: »Seine [des ganzen sozialen Körpers] rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Zieles übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei, ganz abgesehen von dem tiefen Eindruck, den der Takt, die Musik und der Gesang hinterlassen.«

40 Ebd.

41 Marcel Mauss: »Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de »moi«« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, S. 332-361, hier S. 343; dt. »Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und das »Ich««, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978, S. 223-254, hier S. 233.

42 In einer gemeinsam mit Henri Beuchat verfaßten Studie hatte Mauss den für Durkheims Religionssoziologie so entscheidenden Begriff der *effervescence*, den man mit »Gärung«, »Aufschäumung«, »Aufregung« bzw. »Aufwallung« ins Deutsche übersetzen kann, bereits verwendet: »Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale« (1904/05), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, S. 389-477, hier S. 470; dt. »Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zu sozialen Morphologie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, S. 182-278, hier S. 271.

Auspizien eines politischen »Kults« eingerückt sehen will. Nicht zufällig beruft er sich daher, wenn er seiner Erwartung auf eine demokratisch und moralisch einmütig verfaßte Gesellschaft Ausdruck verleiht und Vorstellungen »zukünftiger Feste und Zeremonien« (610/571) beschwört, auf die durch die Festzyklen der Französischen Revolution freigesetzten Massenbegeisterungen für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Dabei weiß er nur zu gut, daß die heftige kollektive Erschütterung der Leidenschaften in Zeiten »revolutionärer und schöpferischer« *effervescence* sich auf völlig unkalkulierbare Weise immer auch in »gewalttätigen und unmäßigen Handlungen [blutrünstiger Barberei]« entladen und einen »harmlosen Bürger« in »einen Henker« verwandeln kann (301/290f.).

Es liegt auf der Hand, daß Durkheims Versuch, die politische Sphäre im Namen einer neuen demokratischen Einmütigkeit und *volonté générale* zu reauratisieren, zutiefst unangemessen ist und höchst prekär bleibt. Die kollektive Ekstase ist nicht in und durch sich selbst bereits moralisch in dem von Durkheim präzierten Sinne; sie schwört sich nicht *per se* auf Allgemeinwohlinteressen, sozialen Opfergeist und Zugehörigkeitsgefühlen gegenüber der Gesellschaft ein. Einmal erscheint sie als »wüstes Fanal zu Aufruhr und Reaktion«, ein anderes Mal ist sie »unsichere Leitfigur von Revolutionen und Volksfronten«. Die »gute Masse« läßt sich nicht strikt von der »schlechten Masse« unterscheiden, auch wenn alle theoretischen und politischen Anstrengungen, das »Volk« vom amorphen »Haufen« oder der panischen Masse zu trennen und mit Ausschluß zu quittieren, diese ursprüngliche und unauflösbare Ambivalenz der Masse ordnungspolitisch zu unterlaufen versucht haben.⁴³

So kündigt Durkheims Religionssoziologie in einer gegenüber den faschistischen Massenformationen theoretisch völlig ungeschützten Weise den Eintritt in das »Zeitalter der Massen«⁴⁴ an: »Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden.« (611/572)

Es ist daher nicht weiter erstaunlich, daß gegenüber Durkheim in den dreißiger Jahren der Vorwurf erhoben worden ist, ein »wissenschaftlicher

43 Auf diesen, wie er es nennt, »biopolitischen Bruch« zwischen Volk als ausgeschlossener Klasse und Volk als Souverän macht Agamben im Anschluß an Hannah Arendt aufmerksam: »Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist.« Giorgio Agamben: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, übersetzt von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: Diaphanes 2001, S. 37.

44 Gustave Le Bon: La Psychologie des Foules (1985), Paris: PUF 1975, S. 2; dt. Psychologie der Massen, 15. Auflage, Stuttgart: Kröner 1982, S. 2.

Vorläufer des Faschismus« gewesen zu sein. Auf diese Protofaschismus-anklage des amerikanischen Soziologen und früheren Schülers Svend Ranulf hat Marcel Mauss anstelle von Durkheim, der damals bereits verstorben war, unter Einräumung einer gewissen Schuld und Blauäugigkeit am 6. November 1936 in einem Brief geantwortet:

Durkheim, et après lui, nous autres, nous sommes, je le crois, les fondateurs de la théorie de l'autorité de la représentations collective. Que de grandes sociétés modernes, plus ou moins sorties du Moyon Age d'ailleurs, puissent être suggestionnées comme des Australiens le sont par leurs danses, et mises en branle comme une ronde d'enfants, c'est une chose qu'au fond nous n'avions pas prévue. Ce retour au primitif n'avait pas été l'objet de nos réflexions. Nous nous contentions de quelques allusions aux états de foules, alors qu'il s'agit de bien autre chose. Nous nous contentions aussi de prouver que c'était dans l'esprit collectif que l'individu pouvait trouver base et aliment à sa liberté, à son indépendance, à sa personnalité et à sa critique. Au fond, nous avions compté sans les extraordinaires moyens nouveaux. [...] Je *crois* que tout ceci est une véritable tragédie pour nous, une vérification trop forte de choses que nous avions indiquées, et la preuve que nous aurions dû plutôt attendre cette vérification par le mal qu'une vérification par le bien.⁴⁵

Aus Sorge um das trennende und aus seiner Sicht zerstörerische Potential von Interessen-Konflikten, diskursiven Auseinandersetzungen und Klassenkämpfen läßt Durkheim die Gesellschaft aus einem einzigen enthusiastischen Affekt hervortreten, der sich in den Metaphern, performativen Darstellungen, Symbolen und Spektakeln kollektiver Eintracht verdichten soll, um dem pathischen Ereignis der Geburt der Gesellschaft je auf's Neue Gestalt zu verleihen und – darin ist Durkheim ganz Rousseauist – die Identifikation mit dem großem Ganzen zu ermöglichen.⁴⁶ Indem

45 Unter der Maßgabe, den letzte Zusatz mitaufzunehmen, hat Mauss Ranulf die Veröffentlichung des Briefes gestattet. Svend Ranulf, »Scholarly Fore-runners of Fascism«, in: *Ethics* 50 (1939), S. 16-34.

46 Jean-Jacques Rousseau: *Économie politique* (1755), in: Charles Edwyn Vaughan (Hg.), *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Bd. I, Edited from the original manuscripts and authentic editions, Cambridge 1915, (Reprint, New York: Franklin), S. 255f.: »Wenn man sie [die Menschen] z.B. rechtzeitig übt, ihr Individuum nur durch seine Beziehung zum Staatskörper zu betrachten und ihre eigene Existenz gleichsam nur als einen Teil der seinen zu erfassen, dann könnten sie endlich dazu kommen, sich in gewisser Weise mit dem größeren Ganzen (*le plus grand tout*) zu identifizieren (*s'identifier*), und sich als Glieder des Vaterlandes (*membres de la patrie*) zu fühlen und es mit jenem köstlichen Gefühl zu lieben, das jeder isolierte Mensch nur für sich selbst hat, und ihre Seele ständig zu diesem großen Gegenstand zu erheben und derart jene gefährliche Disposition

Durkheim in letzter Konsequenz alle religiösen Riten und Institutionen auf diese eine und einigende Ekstase verpflichtet, verpaßt er die Chance auf eine Soziologie kultureller Institutionen, die der Analyse der gesellschaftlich konstitutiven Leidenschaften der Teilung, Mitteilung und Verteilung einen gebührenden Platz zuweist. Die beunruhigende Frage lautet demnach nicht, wieviel Teilung eine Gesellschaft erträgt, bis sie schließlich auseinanderbricht, sondern es geht um die affektiv bindende Kraft des Teilens selbst und der Trennung singulärer Individuen. Durkheims soziologische Rehabilitation der Leidenschaften ist daher nicht völlig von der Hand zu weisen: Gesellschaft, in welcher kulturellen Manifestation auch immer, ist stets eine Sache und Angelegenheit der Affekte, die jedoch nicht, wie in Platons *Politeia*, auf einer affektiven Homogenität im gemeinsamen Erleiden von Trauer und Freude,⁴⁷ sondern auf der affektiven Teilung, der ursprünglichen Trennung und irreduziblen Heterogenität ihrer Glieder beruht.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, übersetzt von Sabine Schulz, Zürich/Berlin: Diaphanes 2001.
- Beuchat, Henri/Mauss, Marcel: »Essai sur les variations saisonnières Eskimos. Étude de morphologie sociale« (1904/05), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 389-477; dt. »Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zu sozialen Morphologie«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 182-278.
- Codrington, Robert Henry: *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891.
- Därermann, Iris: »Wie man wird, wie man ißt. Opfermahlzeit, Kannibalismus und Identifizierung bei William Robertson Smith und Sigmund

(*amour propre*), aus der all unsere Laster hervorgehen, in eine hohe Tugend verwandeln.«

- 47 Das höchste staatliche Gut ist für Platon bekanntlich die konfliktfreie Einheit der polis. Dabei hebt er für die Wächter- und Regentenklasse, deren affektiver Gleichklang für die Eintracht der gesamten polis (unter Ausschluß des dritten »Nährstandes«) steht, auf eine »Gemeinschaft von Freude und Trauer« ab (*Politeia* 461e ff.), die die Trennung der Individuen und die durch Arbeitsteilung bewirkte Teilung der polis verhindern soll. Ein entscheidendes Mittel zur Herstellung einer solchen affektiven Homogenität ist die Güter-, Kinder- und Frauengemeinschaft, das heißt eine repressive Politik des oikos, deren Ziel gerade in der Vernichtung des oikos besteht.

- Freud«, in: Monika Fludernik et al. (Hg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*, Würzburg: Ergon 2002, S. 121-153.
- Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink 2005.
- Durkheim, Émile: *De la division du travail social* (1893), Paris: PUF 1930.
- Durkheim, Émile: »Lettres«, in: *Revue néo-scholastique XIV* (1907), S. 606-607.
- Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1911), Paris: PUF 1990; dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Durkheim, Émile: »Le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau«, in: *Revue Metaphysique et de Morale XXV* (1918), S. 1-23, S. 129-161.
- Fabian, Johannes: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press 1983.
- Gladigow, Burkhard: »Die Teilung des Opfers«, in: *Frühmittelalterliche Studien 18* (1984), S. 19-43.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel: »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (1899), in: Marcel Mauss, *Œuvre 1: Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit 1968, S. 193-307.
- Hubert, Henry/Mauss, Marcel: »Esquisse d'une théorie générale de la magie« (1902/03), in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 5-137; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 45-179.
- Jones, Robert Alun: »Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: an historical context for *The elementary forms of the religious life*«, in: *Journal of History of Behavioral Sciences 17* (1981), S. 184-205.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter 1910ff.
- Le Bon, Gustave: *La Psychologie des Foules* (1885), Paris: PUF 1975; dt. *Psychologie der Massen*, 15. Auflage, Stuttgart: Kröner 1982.
- Lévi-Strauss, Claude: *La Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF 1962; dt. *Das Ende des Totemismus*, übersetzt von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962.
- Luhmann, Niklas: »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: *Soziologische Aufklärung 3.: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1981, S. 293-308.

- Lukes, Steven: *Émile Durkheim. His Life and Work*, a historical and critical study, Stanford, Cal.: Stanford University Press 1985.
- Lüdemann, Susanne: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München: Fink 2004.
- Nancy, Jean-Luc: »L'insacrifiable«, in: *Une pensée finie*, Paris: Éditions Galilée 1990, S. 9-105; dt. »Was nicht geopfert werden kann«, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, in: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 47-80.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritischen Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Frankfurt am Main/New York: Walter de Gruyter Verlag/dtv 1967-77.
- MacLennan, John F.: »The Worship of Animals und Plants«, in: *Fortnightly Review* 6 (1870), S. 407-427, S. 562-582; sowie in: *Fortnightly Review* 7 (1870), S. 194-216.
- Mauss, Marcel: »Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de »moi«« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, a.a.O., S. 332-361; dt. »Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und das »Ich««, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, a.a.O., S. 223-254.
- Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF 1973; dt. »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1 und 2, übersetzt von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978.
- Platon: *Werke in acht Bänden*, griechischer Text von Auguste Diès, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- Taubes, Jacob: *Die Politische Theologie des Paulus*, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, München: Fink 1993.
- Ranulf, Svend: »Scholarly Forerunners of Fascism«, in: *Ethics* 50 (1939), S. 16-34.
- Richman, Michèle H.: *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, London: University of Minnesota Press 2002.
- Robertson Smith, William: »Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament«, in: *Journal of Philology*, Bd. 9, Heft 17 (1880).
- Robertson Smith, William: *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions* (1889), London: Adam and Charles Black 1907; dt. *Die Religion der Semiten*, übersetzt von R. Stübe, Freiburg i.Br./Leipzig/Tübingen: J.C.B. Mohr 1899.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Économie politique* (1755), in: Charles Edwyn Vaughan (Hg.): *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Bd.

- I, Edited from the original manuscripts and authentic editions, Cambridge 1915 (Reprint, New York: Franklin).
- Schenk, Richard: »Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie«, in: ders. (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart/Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1995, S. 193-250.
- Schüttpelz, Erhard: »Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Emile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti«, in: Annette Keck et al. (Hg.), Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, Tübingen: Günther Narr 1999, S. 273-295.
- Schüttpelz, Erhard: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960), München: Fink 2005.
- Spencer, Baldwin/Gillen, F.J.: The Native Tribes of Central Australia (1899), reprint Oosterhout N.B.: Humanities Press Inc. 1969.
- Tylor, Edward B.: Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, Vol. II (1871), London: John Murray 1913.