

„Eine Art Delirium“? Bindungsenergien und Einheitsrepräsentation bei Durkheim

Michael Moxter

Abstract: Der Artikel thematisiert die Rolle medialer Darstellungsformen für die Erzeugung sozialen Zusammenhalts, um auf Deckungslücken rationalistischer Typen der Sozialphilosophie aufmerksam zu machen. Wie lassen sich solidarische Einstellungen erzeugen und motivieren, wie kann soziale Verbundenheit Attraktivität gewinnen, wenn anders das wohlkalkulierte Eigeninteresse des rationalen Individuums am Anderen Nachhaltigkeit vermissen lässt? Unter der Leitfrage nach der Bedeutung von Einheitsrepräsentationen wird Durkheims Konzept des Kollektivbewusstseins und die mit ihm verbundene Rolle von Ritus und Religion analysiert. Nicht der parallel koordinierte Ausdruck subjektiver Gefühle isolierter Einzelner, sondern die Verstärkung kollektiver Emotionen in rituellen und ästhetischen Kommunikationsformen erweist sich als der zentrale Gesichtspunkt Durkheims. An der Differenz zwischen archaischem Kollektivbewusstsein und individuellen Selbstbewusstsein wird der Wandel zu modernen Formen sozialer Vermittlung beschreibbar und unter den Begriffen der Säkularisierung bzw. der Versprachlichung des Sakralen (Habermas) diskutiert. Aber die religiös-ästhetischen Darstellungsformen werden in Säkularisationstheorien erheblich unterschätzt und systematisch ausgeblendet, weshalb der Artikel die Auffassung verteidigt, gemeinsames Handeln erreiche erst durch symbolische Formen soziale Realität. Ohne *Performance* keine Performanz der Sprache des Sozialen und keine wirksamen sozialem Ordnungsmuster.

Keywords: Ritual und Darstellung, Sozialphilosophie, Performance, Kollektivbewusstsein, Emotion, Einheitsrepräsentation, Durkheim, Habermas

Die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zählt zu den Wiedergängern der Sozialphilosophie, so oft man ihr auch Ideologiefähigkeit und politische Romantik bescheinigt hat. Lizenz für Renaissance verschafft ihr aber das Desiderat, die Sphäre des Sozialen nicht als äußere Agglomeration der Einzelnen, sondern unter dem Primat von Zusammenhalt und Einheit zu begreifen. Träfen jene erst sekundär, etwa aufgrund der Begrenztheit des Raumes, mit anderen zusammen oder suchten sie diese einzig im Eigeninteresse (etwa auf einem Markt, in einer politischen Partei oder einer religiösen Versammlung), bliebe Sozialität fragil und Solidarität prekär. Denn was ausschließlich auf Interessen vernünftiger Zweck- und Mittelwahlen zurückgeführt wird, ist nicht dagegen gefeit, aus genau den Gründen obsolet zu werden, aus denen es gewählt wurde, wenn sich Interessen ändern. So rational die Anerkennung sozialer Bindung sein mag – für durchweg aus reiner Vernunft erzeugt wird man Letztere nicht halten wol-

len. Es ist denn auch die Krux des methodischen Individualismus liberaler Rechts- und Sozialtheorien, diejenigen sozialen Formen und Institutionen nicht herleiten und auszeichnen zu können, von denen die Individuen selbst *abhängig* sind. Solche Deckungslücken erklären den Reiz der Rede von Gemeinschaft, deren akademisches Renommee noch aufgewertet wird, wenn man, Anglizismen bemühend, von *community* oder zumindest von *Forschungs-* und *Diskursgemeinschaften* spricht.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden Durkheims Soziologie befragt werden, weil sie eine religionstheoretisch gehaltvolle Vorstellung entwickelt, wie sozialer Zusammenhalt ursprünglich entsteht, welche Entwicklungen primäre Bindungen und vorgängige Einheiten auflösen, und auch die Frage reflektiert, welche Ersatzbildungen von Solidarität in der säkularisierten Moderne möglich sind. Durkheims Antworten auf diese Fragen gehören einer Anthropologie des darstellenden Handelns an, die soziale Integration auf mediale Einheitsrepräsentation zurückführt. Sie handelt, ähnlich wie Schleiermachers Ethik, vom religiösen Gefühl und dessen Kommunikation, identifiziert Bindungsenergien und leitet soziale Kohäsion aus Darstellungsphänomenen ab. Gerade in diesem Umstand besteht die Attraktivität seiner Religionssoziologie für Theoriearbeit zum Verhältnis von Religion und demokratischer Gesellschaft. Aber Durkheim schwankt zwischen Naturalismus und einer Theorie des Geistes, ohne beide vermitteln zu können.

1.

Das ethische Grundlegungsproblem, wie die *Erkenntnis* der Pflicht die Maximenwahl oder das durch sie vermittelte Handeln moralisch *motivieren* können soll, wenn theoretische und praktische Vernunft, heterogenen Logiken folgend, den Hiat zwischen Sein und Sollen, aber auch zwischen sinnlich-empirischen und moralisch-rationalen Triebfedern nicht überbrücken können, suchte Kant zunächst mit der Einführung eines Achtungsgefühls zu lösen. Dieses war gleichursprünglich auf das reine Moralgesetz bezogen wie als Gefühl sinnlich bestimmt. Der Preis für diese Schließung des Chorismos bestand in einer paradoxalen Einheit von Rationalität und Gefühl. Nicht weniger paradoxielastig erschien Durkheim die demokratietheoretische Variante der Achtung vor dem Gesetz. Suche man sie aus dem Umstand zu erklären, dass das Gesetz Ausdruck der Bürgerautonomie, also *selbst* auferlegte Pflicht ist, bleibe der verpflichtende Charakter des

zur Selbstachtung mutierten Phänomens unerklärt. „Was ich durch meinen Willen geschaffen habe, das kann ich auch durch meinen Willen wieder auflösen. Da der Wille seinem Wesen nach schwankend ist, kann er unmöglich als Grundlage für irgend etwas Stabiles dienen.“¹ Durkheims Vorlesungen zur staatsbürgerlichen Moral kritisieren das hölzerne Eisen einer unverbindlichen Verbindlichkeit und wiederholen diese Kritik in späteren Abschnitten zum Vertragsrecht. Auch ein Vertrag könne nur so lange binden, wie er mehr umfasse als die vertragschließenden Subjekte und deren Absichten. Die Überzeugung, dass geschlossene Verträge gehalten werden müssen, kann unter den Bedingungen eines methodischen Voluntarismus bzw. der Übereinkunft freier Willen nicht gefestigt werden, selbst aber auch kein Gegenstand eines Vertragsabschlusses sein. Sie zählt als Selbstverständlichkeit und konstitutive Unterstellung zu den Voraussetzungen, die bereits erfüllt sein müssen, damit vertragliche Regelungen getroffen werden können.

Das Faktum einer unzureichenden Begründung neutralisiert Durkheim durch eine genealogische Betrachtung. Ihr zufolge entwickelt sich der reine Konsensualvertrag erst allmählich durch Transformationen ursprünglich religiöser Vorstellungen, und zwar insbesondere der Ideen einer göttlichen Verpflichtung der Vertragschließenden bzw. einer Zeugenschaft des beim Vertragsschluss angerufenen Gottes. Die Verbindlichkeit des Vertrages verdanke sich zunächst der Furcht vor der Macht einer über dessen Einhaltung wachenden Gottheit, späteres Raffinement führe zu anderen Gefühlen, zu Vorstellungen von Treue und Glauben, wie sie allein der wahre Gott vermitteln, um zu guter Letzt zu einem ausschließlich vom Konsens der menschlichen Subjekte untereinander getragenen Verständnis zu führen. Deutet man diese Genealogie als einen Säkularisierungsprozess, stößt man auf die für Habermas' Durkheimrezeption zentrale Frage, ob die Auf- bzw. Ablösung der religiösen Horizonte zu strukturellen Defiziten führt, die im Unklaren lassen, wie Solidarität zwischen ausschließlich rational operierenden Subjekten erzeugt und auf Dauer gesichert werden kann.²

Der säkularisationstheoretische Leitfaden steckt bei Durkheim freilich fest im Nadelöhr anderer Frageperspektiven. Seine religionstheoretischen Voraussetzungen betreffen das Verhältnis von Kollektivbewusstsein und reflektiertem Selbstbewusstsein einerseits und das von Gefühl und symbolischer Darstellung andererseits. So wurde an der berühmten Definition

1 Durkheim (1999), 152f.

2 Vgl. pars pro toto: Habermas (1981), 80.

seines Klassikers *Les formes élémentaires de la vie religieuse* von 1912 („Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge [...] beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“³) zu Recht die Korrelation von sozialer Ordnung und Religion und auch die Priorität des Ritus (Praktiken) vor den religiösen Vorstellungen (Überzeugungen) herausgestellt. Betont wird auch, dass die Unterscheidung von heilig und profan nicht regional-ontologisch oder substantialistisch gedacht, sondern eher modal gemeint war.⁴ Doch wie genau hängt die Kennzeichnung der Religion als eines „System[s] von Überzeugungen und Praktiken“ mit dessen Qualifikation als *solidarisch* zusammen? Religion setzt Solidarität ja nicht als gegeben voraus, sondern soll diese stiften können. Gerade darin ist sie ein *Faktor* im Aufbau sozialer Realität, nicht nur ein (wissenssoziologisch beschreibbares) Faktum.⁵ Solidarität wird aus einer Macht gespeist, von der die Einzelnen abhängig sind und sie sich vor allem als abhängig *erleben*, primär im religiösen Kult, sekundär dann bearbeitet in Symbolisierungen, unter denen der Gottesgedanke bzw. die Vorstellung göttlicher Macht von besonderer Bedeutung sind. Offen bleibt indes, welche Medien der Religion für die Leistung sozialer Integration aufkommen und ob sie in der Lage sind, Formen einer umfassenden Einheit herbeizuführen, ohne den Vorwurf einer Nähe zu Totalitätsfiguren⁶ auf sich zu ziehen.

Das im religiösen Ritus vermittelte Gefühl der Zusammengehörigkeit gehört nämlich einem Kollektivbewusstsein an – ein Begriff, den Durkheim bereits in seiner Studie zur Arbeitsteilung in Anspruch nimmt: „L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre;

3 Durkheim (2007), 76.

4 Wie die religiöse Praxis einer durch Handlungsweisen konstituierten Religionsgemeinschaft diese Differenz gebraucht, wie sie also die Absonderung vollzieht, entscheidet darüber, welche Gegenstände in ihr als heilig gelten und welche Freiheiten die Sphäre des Profanen gewinnt.

5 Die Korrelation von sozialem Zusammenhalt und Religion ist Durkheims Alternative zu einer reduktionistischen Behandlung der Religion als Wunschdenken, Wahnvorstellung oder Priestertrug. Als Aufbauprinzip sozialer Organisation ist Religion eine reale Größe. Die Unterscheidung von Faktum und Faktor nimmt Terminologie aus dem Marburger Neukantianismus auf, vgl. nur Cohen (1966), 4.

6 Vgl. Adornos Einleitung in Durkheim (1976), 19.

on peut l'appeler la conscience collective ou commune.“⁷ Die wichtigsten Eigenschaften dieser *sentiments communs* sind ihre Intensität und ihre tiefe Verankerung „im Bewußtsein aller“⁸. Gemeint ist nicht, dass sie in jedem Einzelbewusstsein in identischer Form vorkommen, sondern nur, dass sie, wie graduiert und variiert auch immer, stets von dem Bewusstsein begleitet werden, dass die anderen auch so empfinden. Sie sind *à la moyenne des membres* anzutreffen, weil sie typischerweise gemeinsam sind. Durkheims ursprüngliche Phänomenbeschreibung erfolgte im Zusammenhang einer Rekonstruktion der Sanktionsformen des Rechts, näherhin der Straftheorie. Diese nimmt vor allem solche Gefühle in den Blick, die auf Verletzungen reagieren und zur Forderung der Repression von Gewalt und der Wiedergutmachung führen: Empörung, Zorn und Wut angesichts erlittener Handlungen sind charakteristische Phänomene. Durkheim unterstellt nicht, das soziale Leben archaischer Gesellschaften sei ausschließlich durch Kollektivgefühle bestimmt, und leugnet nicht die Existenz anderer weitverbreiteter Gefühle, wie etwa der Liebe zum eigenen Kind. Aber bei ihnen handele es sich um vergleichbare Gefühle *auch* anderer, nicht um primäre Gemeinsamkeit. Typisch für Kollektivgefühle ist das Moment gemeinsamer Erregung, einer psychischen Reaktion, wie sie etwa in Entrüstung ihre Entladung sucht, an der sie sich erschöpfen kann.⁹ Durkheims Kollektivbewusstsein ist vom Typ einer Volksseele, die kocht, eine dynamische Größe, die Bewegungsenergien und Kräfte freisetzt¹⁰ und darum auch nur über ihre Wirkungen¹¹ zu erschließen ist. Max Weber hebt die entsprechende Sozialisationsform als „Vergemeinschaftung“ von „Vergesellschaftung“ in dem Sinne ab, dass alles in ihr auf „gefühlter [...] Zusammengehörigkeit“ beruhe, nicht auf sekundärem Interessenabgleich sich über Zwecke oder Werte verständigender Individuen.¹² Wenn das Kollektivbewusstsein mit einem Ensemble von Glaubensvorstellungen (*croyances*) verbunden ist, durchaus im Ausstrahlungsbereich der traditionellen

7 „Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das gemeinsame oder Kollektivbewußtsein nennen“ (frz. Original zit. n. Parsons (1968), 309. Deutsche Übersetzung in Durkheim (1988), 128).

8 Ebd., 126.

9 Vgl. ebd., 135.

10 Vgl. die Hinweise auf den Zusammenhang mit Ausführungen A. Schäffles zum Volksgeist bei Mühle (2022).

11 Vgl. Durkheim (1988), 114.

12 Weber (1985), 21f.

Konzeption einer für die politische Gemeinschaft konstitutiven πίστις (etwa als Vertrauen in die Verlässlichkeit der bestehenden Verhältnisse), so erhält auch dieses seinen charakteristischen Akzent nicht aus Inhalten, die geglaubt werden, sondern im Blick auf die Kraft, mit der Vorstellungen in Bewegung setzen. Dass Durkheim Vorstellungen von den Handlungen aus denkt, zu denen sie treiben, macht seine Nähe zum Pragmatismus aus, auch wenn sein Interesse an diesem sich (zu) rasch kritisch zuspitzt¹³, und ist auch der Grund für seine Kennzeichnung der vom Kollektivbewusstsein gestifteten Solidarität als *mechanisch*. Denn Letztere sei durch Bewegungen bestimmt, die, nicht gegeneinander gerichtet, sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit verstärken, und zwar umso intensiver, je harmonischer sie geraten. Wie die Teile eines anorganischen Gegenstandes über keine Eigenbewegungen gegenüber dem Ganzen verfügen, zu dem sie gehören, so folge im kollektiven Bewusstsein der Einzelne den Bewegungen und Regungen der Gesellschaft nach Gesetzen der Mechanik, also nach dem Paradigma der Festkörperphysik.¹⁴ *Organisch* nennt Durkheim dagegen diejenige Gesellschaftsform, die – durch Arbeitsteilung bestimmt – Individualisierung aufgrund der Spezialisierung von Handlungen erzwingt und jedem Teil des Ganzen einen unvertretbar eigenen Platz und selbständige Bewegungen gestattet.

2.

Im Begriff „Einheitsgefühl“ hat das Gefühl der Einheit den Vorrang vor der Einheit des Gefühls. Es ist wesentlich Gefühl für ein Ganzes, das als Zusammenklang besteht. Dieses Gefühl muss nicht sämtliche Bereiche des Lebens umfassen und, wie gesagt, auch nicht deckungsgleich bei allen dasselbe sein. Entscheidend ist vielmehr der um sich greifende Effekt eines Affekts, der Bindung und Zusammengehörigkeit erzeugt und ausagiert. Aufgrund dieser Gefühlsbestimmtheit charakterisiert Durkheim das Handlungen antreibende Kollektivbewusstsein durch Unmittelbarkeit und Dunkelheit. Es erschließt Einheit, ohne sich selbst durchsichtig zu sein oder die mobilisierten Kräfte auf ein Gesetz oder ein Prinzip brin-

13 Durkheims Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus fällt polemischer aus, als es seine Voraussetzungen nahelegen. In dieser Richtung argumentiert auch Joas (1993), 261f.

14 Vgl. zur Charakterisierung mechanischer Solidarität: Durkheim (1988), 152 mit 182.

gen zu können. Das Kollektivbewusstsein ist nicht in sich reflektiert und kann daher seine eigene Funktion nicht erkennen. Es ist folglich von der Typik eines bewussten Lebens ohne Selbstbewusstsein. Die Pointe dieser Beschreibung zeigt sich an Durkheims Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die sich terminologisch an die von Hegel ausgehende Theorieentwicklung des 19. Jahrhunderts anschließt, aber sie auf eigene Weise verwendet. Das in der Arbeitsteilungsstudie eingeführte und noch in den *Elementaren Formen* bewährte Konzept des Kollektivbewusstseins kehrt nämlich auch in Durkheims Analyse der aktuellen politischen Ordnung Frankreichs wieder und zwar in Gestalt der Annahme, in der Gesellschaft zirkulierten diffuse Gefühle, Stimmungen und Wünsche, während der Staat im engeren Sinne (seine politischen Organe, insbesondere Regierung und Parlament) Verstand und Willen, Denken und Entscheiden repräsentiere.¹⁵ Zwar könne das Gefühlsleben Gedanken beeinflussen, aber das Monopol der Entscheidung liege dort, wo das Denken seinen genuinen Ort hat. Entsprechend unterscheide sich das dunkle, vorreflexive, unmittelbare und gefühlsbestimmte Kollektivbewusstsein von der Klarheit, Reflexivität und Konzentriertheit einer ihrer selbst bewussten Herrschaft, die zu artikulieren und zu begründen weiß. Fallen im archaischen Fall Kollektivbewusstsein und Bewusstsein des Einzelnen stets zusammen, ist die moderne Lage durch Entkopplung bestimmt. So distanziert sich das aufgeklärte Selbstbewusstsein des politischen Staates von den umtriebigen Regungen der Gesellschaft, die der Diffusität ihrer Affektlagen nicht entkommt. Insofern bestehe „zwischen dem in der Gesellschaft zerstreuten psychischen Leben und dem vor allem in den Staatsorganen konzentrierten Leben derselbe Gegensatz wie zwischen dem diffusen psychischen Leben des Individuums und seinem klaren Bewußtsein. Jeder von uns hat zu jeder Zeit eine Vielzahl von Gedanken, Wünschen und Gewohnheiten [...]. Sie bleiben im Unterbewußten. Dennoch beeinflussen sie unser Verhalten, ja es gibt Menschen, die keine anderen Triebkräfte besitzen. Doch beim reflektierten Teil tritt etwas hinzu“, liest man, und weiter: „Im Zentrum unseres Bewußtseins befindet sich ein innerer Kreis“, der sich nicht „von dunklen Strömungen umtreiben“ lässt, sondern „in Kenntnis der Gründe [zu] handeln“ verstehe: „Dieses zentrale und relativ klare Bewußtsein ist für die anonymen und wirren Vorstellungen, die den Unterbau unseres Geistes bilden, dasselbe wie das durch den Staat verkörperte Bewußtsein für das in der Gesellschaft

15 Vgl. Durkheim (1999), 115.

zerstreute Kollektivbewußtsein.“¹⁶ Das Zentrum ist hell und klar, an den Rändern des Bewusstseins, sozusagen im Unterholz, lagern sich die verworrenen Zonen an. Man darf daher auch für Durkheims kollektives Gefühl sagen: Wo Es war, muss Ich werden und müssen Reflexion und Argumentation die Vorherrschaft gewinnen. Deshalb geht der Aufbau einer Individualitätskultur, geprägt von Rationalisierung und Erfolgsorientierung, mit der „Abschwächung jener kollektiven Gefühle“ einher, die „der Gruppe, der Familie oder dem Staat [...] gelten [...]. Diese beiden Entwicklungen verlaufen nicht nur parallel, sie hängen auch engstens miteinander zusammen“.¹⁷ Nebenbei bekräftigen diese Zitate, dass das Kollektivbewusstsein unbeschadet der Tendenz seiner zunehmenden Schwächung keine bloß archaische Größe ist, sondern auch in gegenwärtigen Formen begegnet.

Diese unterliegen freilich Modifikationen, weil schon die Ausbildung des Gegensatzes zwischen Regierenden und Regierten den Haushalt des Kollektivbewusstseins verändert: Der politische Staat „besteht aus einer speziellen Gruppe von Funktionsträgern *sui generis*, in deren Schoß Vorstellungen und Willensakte entwickelt werden, die für die Gemeinschaft bindende Kraft haben, obwohl sie nicht das Werk der Gemeinschaft sind“.¹⁸ Die Bindungskräfte des Kollektivbewusstseins werden also durch die Klarheit des Selbstbewusstseins transformiert. Manifestierte sich das Bewusstsein der Verbundenheit in archaischen Gesellschaften primär am Ort des religiösen Kultus, so konzentriert der politische Staat die Verbindlichkeit stiftende Macht in klar definierten Instanzen und die allgemeine Abhängigkeit in Bestimmtheit und Freiheit schaffenden Verfahren (Recht). Das Verhältnis von Staat im Allgemeinen und politischem Staat ist ein anderes als die als Amalgam beschriebene Einheit von Kollektiv- und Einzelbewusstsein. Es ist wesentlich durch Differenz bestimmt. Die Entstehung politischer Ordnungen führt zu kategorial neuen Verhältnissen und setzt zuvor ungekannte Transformationskräfte frei, auch wenn mit ihrer Einbettung in ein Kollektivbewusstsein weiterhin zu rechnen ist. Die Ausdifferenzierung von Gefühl und Reflexion, Bewusstsein und Selbstbewusstsein geht natürlich an den Phänomenen der Religion nicht spurlos vorüber. Vielmehr verfeinern sich ihre elementaren Bindungsenergien zugunsten der Attraktivität von Idealen, die beispielsweise eine durch die Spannung zwischen (Verfassungs-)Patriotismus und demokratischem Weltbürgertum geprägte Kultur

16 Alle Zitate in diesem Abschnitt: ebd., 117.

17 Ebd., 163.

18 Ebd., 74.

heraufführt.¹⁹ Konstitutiv für Durkheims Theorieanlage scheint mir aber nicht diese wertphilosophisch ausmünzbare Idealbildung zu sein, sondern die reflexive Distanzierung und Unterscheidung, die das, was Einheit heißt und was Einheit repräsentiert, von Grund auf verändert.

3.

Dass die verschiedenen Gesellschaftsformen unterschiedliche Medien ihrer Einheitsrepräsentation kennen, gewinnt an Relevanz, wenn schon religionstheoretisch das Verhältnis des Bewusstseins zu seinen Darstellungsformen als zentral erkannt ist. Letzteres wurde für das kultisch-rituelle Handeln oben notiert, bildet aber auch die Voraussetzung für die Denkfigur der Versprachlichung des Sakralen. Denn diese impliziert eine Ablösung von Ausdruck, Bild und Symbol durch Artikulation in Wort und Satz, ohne die Habermas den Übergang vom Ritus der Stammesgesellschaften zur genuin sprachlichen Kommunikation nicht als entscheidende Schwelle der Religionsevolution bestimmen könnte. Diese einschlägige Argumentationsfigur kann nur im Horizont einer allgemeinen Theorie logischer und ästhetischer Formen durchschlagend diskutiert werden. Im gegenwärtigen Zusammenhang müssen einige vorbereitende Bemerkungen zu Metaphorik, Bildbegriff und zum darstellenden Handeln genügen.

a) Spricht man metaphorisch von einem *sozialen Band*, so entwickelt sich dieses, indem sich das archaische Kollektivbewusstsein in Ausdrucksformen, Bildern und Riten verobjektiviert. In dieser Formulierung klingt hegelsche Terminologie an, was mit der Bemerkung verstärkt werden kann, dass die soziale Wirklichkeit innere Bindungskraft im Medium ihrer Äußerung erzeugt. Gerade im *äußeren* kultischen Handeln wird Verbundenheit der Partizipanten für sie selbst anschaulich und erlebbar und so ihr Einheitsgefühl ausgeprägt. Es ist diese Korrelation von Darstellung und Gemeinschaftskonstitution, die den von Durkheim m. W. nicht verwendeten, aber von Habermas bereits herangezogenen Begriff der Medialität einschlägig sein lässt. Man könnte auch von Verkörperung sprechen. Denn die durch Rhythmen koordinierten leiblichen Bewegungen kopräserter Subjekte in Gesang und Tanz sind nach Durkheim für das im Ritus vermittelte Einheitsgefühl konstitutiv, wie übrigens die Verschränkung aus leiblicher Präsenz und Gefühl auch in der Gegenwart noch immer einschlägig ist:

19 An dieser Idealbildungsfigur orientiert sich die Durkheiminterpretation von Joas (2017), 111–164 u. 431–434.

Das ist der Grund, warum alle politischen, ökonomischen oder konfessionellen Parteien periodisch Versammlungen einberufen, auf denen ihre Anhänger ihren gemeinsamen Glauben beleben [!] können, indem sie ihn gemeinsam bezeugen. Um diese Gefühle zu stärken, die, allein gelassen, verkümmern würden, genügt, diejenigen, die sie empfinden, einander näher und in enge Beziehung zu bringen.²⁰

Gefühlsbildung setzt leibliche Nähe voraus und erfolgt über Darstellungen des Kollektivbewusstseins, die diesem äußere Wirklichkeit verschaffen und zugleich auf es zurückwirken. Das zeigt sich exemplarisch an dem, was Durkheim meint, als Totembild identifizieren zu können.²¹ Denn der Zusammenhalt des Klans vermittele sich über Bilder, die „nicht nur auf Mauern, Bootswänden, Waffen dargestellt“ sind, sondern „auf dem Körper der Menschen selbst“²² ihren Ort finden. Das Totem „ist auf ihr Fleisch geprägt, es ist ein Teil ihrer selbst, und diese Art der Darstellung ist bei weitem die wichtigste“.²³ Das engrammatische Bild repräsentiert den sozialen Zusammenhalt und realisiert diesen zugleich, inkorporiert die Bildträger zur Einheit eines Klans. Denn wer das heilige Zeichen trägt, wird dadurch, dass er es trägt, zu dessen Mitglied. Bemalungen bzw. Tätowierungen gelten nicht einem Körper, der als Träger des Bildes diesem äußerlich bliebe, sondern machen den Leib zum Bild, das Bild zum Leib, zu einem elementaren Fall der Visibilisierung von Bedeutung, handle es sich doch um eine „Art der Darstellung, die auch die am wenigsten fortgeschrittenen Gesellschaften verwenden können“²⁴. Verkörperung (*embodiment*) von Bedeutung (*significance*) ist für Durkheims Beschreibung des Ritus zentral, der in, mit und unter den Zeichen (*sit venia termino theologico!*) diejenige Einheit wirklich werden lässt, die sie manifestieren.

20 Durkheim (2007), 312.

21 Vgl. ebd., 481–489 u. 505–521. Wenn Durkheims Vorstellung einer Totemreligion von der Forschung inzwischen als unhistorisch zurückgewiesen wird, so ändert das wenig daran, dass sie jedenfalls ein Indiz der erkannten Bedeutung von Zeichen, Symbolen und rituellen Gesten ist, mag der Autor für sie auch keine überzeugende Theorie bereithalten. Zur Kritik der Konzeption einer Totemreligion vgl. Joas (2017), 114 u. 127f. und zur Unterbestimmung der semiotisch-pictoralen Verfasstheit des (Kollektiv-)Bewusstseins ebd., 133–135 sowie Gans (2008), 157. Aus anderen Gründen meint auch Parsons (1968), 361, der Begriff der symbolischen Repräsentation sei der blinde Fleck von Durkheims Rekonstruktion.

22 Durkheim (2007), 172.

23 Durkheim (2007), ebd; vgl. auch 280f.

24 Ebd., 173.

Kulturelle Fortschritte in der von Durkheim konzipierten Evolution der Religion sind durch Variationen der medialen Formen bestimmt, also durch die Transformation darstellenden Handelns, das Wirkungen zeitigt, ohne wirksames Handeln zu sein.²⁵ Gemeinschaft zu bilden, Schutz für deren Glieder zu gewähren und Tabus zu etablieren, sind Effekte der Zeichen und Bilder, die mit der Intensität des Einheitsgefühls korrelieren. Sie werden so zu Vehikeln sozialer Wirklichkeit, obwohl sie kein Instrument der Realitätsmanipulation sind. Darin unterscheiden sich die religiösen Riten von magischen Handlungen wie im Übrigen auch durch ihren endemisch sozialen Sinn – hat doch der Magier, nach Durkheims erhellendem Urteil, nur Kundschaft, keine Gemeinde. Auch streift rituelles Handeln Bindungen ans Materielle (Stoffliche) leichter ab als ikonische Darstellungen und verfügt über eine größere Plastizität. Der Fortschritt zu elaborierteren Formen zeigt sich daher paradigmatisch an der Transformation des pictoralen Totems zugunsten ritueller *Performance*. Bleibt das Totem an Farben und Formen auf Gegenstand oder Haut gebunden, so manifestiert sich im Ritus eine Darstellung, die sich im Handeln, im Vollzug realisiert. An die Stelle der Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache sowie der Suggestion, ihrer im Zeichen habhaft werden zu können, tritt eine Mimesis höherer Ordnung. Der Ritus stelle etwas dar, indem er gleichsam inkarnatorisch Geschehnisse „wiederholt“ – beispielsweise „die Szenen, in denen die Pflanze täglich gebraucht wird“²⁶ –, und rücke damit noch das alltägliche Leben in den Horizont heiliger Handlungen. Ohnehin habe darstellendes Handeln im Nacheinander der Zeit eine größere Affinität zum temporalen Verlauf der Naturvorgänge als das Bild: Der Wechsel und Übergang von der Dürre zur Regenzeit könne mit den Mitteln tänzerischer Darstellung emotional bearbeitet werden – ohne die Suggestion der Regenmacherei.²⁷

Durkheims Darstellungsbegriff ist also einerseits am Bild, andererseits an rituellen Handlungen orientiert und gehört einer Religionssoziologie an, die – wie Habermas zu Recht formuliert – in „Gestalt einer Theorie

25 Um es in Erinnerung an Schleiermachers Unterscheidung zwischen darstellendem und wirksamem Handeln zu formulieren.

26 Durkheim (2007), 526.

27 Besonderes Interesse verdienen Handlungen „mit dem einzigen Ziel“, die Vergangenheit „darzustellen, sie tiefer in die Erinnerung einzugraben, ohne daß man vom Ritus irgendeine bestimmte Wirkung auf die Natur erwartet“. Selbst wenn eine solche Wirkung einträte, sei diese „zweitrangig und ohne Beziehung zu der liturgischen Bedeutung, die man ihr beimißt“ (ebd., 552).

der symbolischen Formen“²⁸ operiert. Ihr zufolge konstituiert es kollektive Vorstellungen, dass sie sich „in materiellen Gegenständen, in Dingen, beliebigen Wesen, Figuren, Bewegungen, Klängen, Worten usw. verkörpern, die sie äußerlich darstellen und symbolisieren“²⁹. Habermas deutet diesen Darstellungsprozess als einen proto-kommunikativen Fall einer Intersubjektivität, die über „die Schwelle einer kollektiven Gefühlsansteckung“³⁰ schon hinausgekommen sei, aber noch nicht im Medium konsensorientierter Verständigung operiere. Er spricht von Paläosymbolischem, das bereits über instinkthafes Verhalten der Tiere hinausführt, aber die Versprachlichung des Sakralen³¹ noch vor sich habe. Die Metapher der Ansteckung wäre dort einschlägig, wo der Gefühlsintensivierungsschub ausschließlich leiblicher Nähe zu verdanken ist, etwa dem Mitvollzug von Bewegungen eines Vortänzers samt paralleler Ausbildung von Gemütszuständen. In diesem, m. E. unterbestimmten, Sinn muss man wohl Bergesens Zusammenfassung verstehen: „Der Kern des rituellen Prozesses besteht darin, die individuellen Teilgefühle zu sammeln und daraus ein kollektives Gefühl zu machen, denn nur im gesammelten und konzentrierten Zustand kann sich die spezifisch kollektive Natur dieser Gefühle manifestieren.“³² Unterbestimmt ist diese Auskunft, weil die Rede von den „Mechanismen des Sammelns und des Konzentrierens“³³ die produktive Leistung der Darstellungsformen verkennt oder zumindest herunterspielt. Sie muss nicht dem Interpreten angerechnet werden, sondern betrifft Durkheims Theorieanlage als ganze: Soziale Konstitution soll im Horizont des Positivismus rekonstruiert werden, aber zugleich als eine Sache des Geistes bzw. als eine *soziale* Tatsache voller Bedeutsamkeit.

Das wird durch Durkheims physikalistische Metaphern freilich immer wieder verunklart. Wenn der Autor das durch alltägliche Routinen der Nahrungssuche, der Jagd und des Fischfangs und folglich durch Erfolgsorientierung und Vereinzelung bestimmte Leben der australischen Ureinwohner von der Gemeinsamkeit ihres Handelns im Ritus abhebt, notiert er, die leicht erregbaren und an „Selbstbeherrschung“ noch nicht gewöhnten „Wilden“ bedürften, sobald sie im heiligen Bezirk zusammentreffen, einer Disziplinierung ihres Erregungspotenzials: „Sind die Individuen einmal

28 Habermas (1981), 83.

29 Durkheim (1914), zit. n. Habermas (1981), 83.

30 Ebd.

31 Zur Sache vgl. Schmidt (2017).

32 Bergesen (1998), 49.

33 Ebd.

versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt.“³⁴ Die soziale Sphäre wird gleichsam als eine Atmosphäre betrachtet, in der Affekte entstehen und sich entladen, aber durch den Ritus eingeeht werden. Das elektrischer Energie vergleichbare *Spannungsfeld* der Gefühle habe Entzündungspotenzial, die sich wechselseitig verstärkenden Bewegungen erzeugten exponentiellen Zuwachs: „Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr, wie eine Lawine anwächst, je weiter sie läuft.“³⁵ Das sind allesamt technisch-naturalistische Metaphern, mit denen der Betrachter des frühen 20. Jahrhunderts das rituelle Handeln der Aborigines zu beschreiben sucht. Sie vermitteln keinen internen Zusammenhang zwischen Gefühl, ritueller Darstellung *und* sozialem Sinn. In der Folge besteht die analysierte Dynamik in einer Verdichtung der Gefühle und darin, dass die nach außen drängenden Leidenschaften sich in „heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art [umsetzen], was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken“.³⁶ Auch in diesem Zitat bleibt „Verstärkung“ eine technische Metapher. Natürlich kann auch meine Rede von einer Transformation der Gefühlslagen durch Darstellungsformen in einem technoiden Sinne verstanden werden. Um das auszuschließen, kommt es darauf an, die Transformationsdynamik als ein Kräftespiel im Symbolsystem, d. h. als *Bedeutungswandel* wahrzunehmen und zu beschreiben. Transformation ist dann nichts bloß Äußeres, sondern wird an einer Einheit von Innerem und Äußerem einschlägig. Dem kommt Durkheim näher, wenn er die Koordination der Bewegungen, ihre Rhythmisierung im kultischen Tanz als Basis eines intersubjektiv gebündelten, Einheit stiftenden Ausdrucks interpretiert und diesen „regelmäßigere Form[en]“ ausbilden lässt, die, durch (Musik-)Instrumente und deren Klangspektren geprägt, die Gefühlserregung „verdeutlichen“ und „indem sie sie verdeutlichen, [...] sie gleichzeitig“ „verstärken“.³⁷ Diese Beschreibung führt über die physikalistische Metaphorik hinaus und nähert sich einem Artikulationstheorem an, nach dem Darstellung, anders als bloßes

34 Durkheim (2007), 320.

35 Ebd.

36 Ebd., 320f.

37 Ebd., 321.

Ausdrucksgeschehen, eine Bedeutungstransformation des Dargestellten einschließt. Waren zunächst äußere Verstärkereffekte im Blick, Aufbau und Entladung von (Gemüts-)Spannungen,³⁸ so kommen hier die kulturelle Arbeit am Gefühl und die Prägekraft des darstellenden Handelns zum Vorschein. Ähnlich ambivalent bleibt die von Nietzsches Beschreibungen des dionysischen Kultus eingefärbte Identifikation der Auswirkungen solcher Rhythmisierungserfahrungen, die die Feier der Wilden in eine orgiastisch aufgeladene wilde Feier überführt: „Die Geschlechter begatten sich entgegen der Regeln, die sonst den Sexualverkehr regeln. Die Männer wechseln ihre Frauen. Selbst Inzestverbindungen“ kämen im nächtlichen Widerschein der Lagerfeuer vor, und diese tumultuarischen Ereignisse prägten sich dem Kollektivbewusstsein als Schattenspiele ein: „Man kann sich [...] leicht vorstellen, welche Wirkung solche Szenen auf die Stimmung jener ausüben, die daran teilnehmen.“³⁹ Der Einladung zur Imagination möchte man den postkolonial aufgeklärten Vorschlag entgegenhalten, die Beschreibung archaischer Gemeinschaft auf die Verdichtung der Ausdrucksformen, der Bilder, Gesänge und Tänze zu dramatischen Szenen zu fokussieren. Die einheitsstiftende Kraft des *Totembildes* wird durch Ritualisierung zu für die Beteiligten unvergesslichen Szenen erweitert, zur *Performance*, die das Kollektivbewusstsein prägt. Das Gefälle von der Pictoralisierung der Gegenstände und Leiber in Zeichen, Bildern und Worten⁴⁰ zu Gesten, Tänzen und dramatischen Szenen verdeutlicht die Bandbreite und kulturelle Signifikanz darstellenden Handelns, die in der moralischen Abwehr Durkheims nicht in den Blick kommt. Ohne einen angemessenen Begriff der Darstellung lässt sich aber nicht bekräftigen, dass „Kultpraktiken etwas anderes sind als bedeutungslose Bewegungen und unwirksame Gesten“⁴¹. Bleibt das darstellende Handeln unzureichend gedacht, kann die Explikation der beanspruchten Bedeutung ausschließlich in der Identifikation ihrer Funktion bestehen. Das führt in einen reduktionistischen Positivismus, der den Anspruch einer Rekonstruktion der Realität des Sozialen nicht erfüllt. In der Folge muss dann auch diejenige Transzendierungserfahrung, der Durkheim als Selbstüberschreitung und Effervescenz einen konstitutiven Status in seiner Religionssoziologie gibt, zur bloßen „Überreizung“ erklärt

38 Zu dieser Metaphorik vgl. auch ebd., 614.

39 Ebd., 322.

40 Vgl. ebd., 526: „[D]ie Gläubigen, selbst in Religionen, die von der, die wir studieren, sehr verschieden sind“, kommen nicht umhin, sich „bildlich auszudrücken“.

41 Ebd., 334.

werden, zu einer „Art Delirium“.⁴² Es ist für Durkheims Rekonstruktion wesentlich, dieses Delirium „wohl begründet“⁴³ zu nennen, da es reale Effekte auslöst. Aber diese Begründung schreibt der Transzendenzerfahrung keine Eigenbedeutung zu. Rechnet man dagegen mit szenischer Prägnanz der sozialen Wirklichkeit, die sich in dem bildet, was sie durch Darstellung erlebbar macht, kann man der Einsicht Durkheims – „[d]er Kult ist nicht einfach ein System von Zeichen, durch die sich der Glaube äußert, sondern die Summe der Mittel, mit denen er sich erschafft und periodisch wiedererschafft“⁴⁴ – konsequenter entsprechen, als der Autor es zulässt.

Darstellendes Handeln ist vom unmittelbaren Ausdruck durch seine Nachbarschaft zur ästhetischen Form unterschieden. Vorstellungen, Symbole und Szenen kristallisieren sich nicht nur im jeweiligen *Vollzug* heraus, sondern materialisieren sich wiederum in Bildern, Gewändern und heiligen Gegenständen, die über den aktuellen Vollzug hinaus erhalten bleiben und auf das Bewusstsein zurückwirken. Durkheim recurriert so auf Erinnerung als religionsproduktive Vermittlungskraft:

Wie soll dieses Bild [sc. das Totem], das überall und in allen möglichen Formen wiederholt wird, seinen Geist [sc. den des Einzelnen] nicht besonders beeindrucken? Weil es im Zentrum der Szene steht, wird es zum Vertreter. Auf das Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen könnten. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten [...]. Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist, als ob das Bild sie direkt einflößen würde.⁴⁵

So sehr die Metaphorik Durkheims die Leistung des Ritus auf psychische Energien, auf körperliches Aneinanderrücken, auf Bewegung und Kanalisierung von Gefühlen zuschneidet, so wenig kann in Abrede gestellt werden, dass die Einführung des Erinnerungsbegriffs seine Beschreibung bereichert und über bloßes Verdichtungsgeschehen und Erregungsübertragung hinausführt. Sind die symbolischen Formen Medien der Erinnerung, vollzieht sich in ihnen eine Mitteilung eigener Art. Diese erfolgt nicht entlang der Ordnung propositionaler Aussagen im Modus expliziter Geltungsansprüche, ist doch das Grundgefühl eines der Einstimmung und Konkor-

42 Ebd., 335.

43 Ebd.

44 Ebd., 611.

45 Ebd., 327.

danz im darstellenden Handeln, das nicht durch von Einsicht geleiteter Zustimmung zustande kommt, sondern handelnd erlebt wird. Aber die rituell-ästhetische Kommunikation des Gefühls wird unterschätzt, wenn man unter dem Titel des *Vorsprachlichen* ihren Mitteilungscharakter als defizitär bestimmt.

Meldet sich in Durkheims Vorstellung von einer Totemreligion die Einsicht in die Verkörperung des Kollektivbewusstseins in Darstellungsformen und ist die Auskunft wesentlich, dass der Totemkult „inmitten von Gesängen, Tänzen und dramatischen Darstellungen gefeiert“⁴⁶ wird, so kommen damit der Performance-Charakter der Religion und die Einbettung der sozialen Bindung in ästhetisch-mediale Formen in den Blick. Dank deren Eigendynamik führt die Intensivierung des Gemeinschaftsbewusstseins⁴⁷ über ein diffuses Gefühl der Zusammengehörigkeit in dem Maße hinaus, in dem das darstellende Handeln seine Formen in Abhängigkeit von den jeweils aktuellen Medien und Künsten entwickelt. Darum öffnen die rituellen Gesänge, die von den Taten der Ahnen oder der Götter erzählen, wie die Loblieder, die an das Handeln eines personalen Gottes erinnern, sich dem darstellenden Spiel und der dramatischen Inszenierung.⁴⁸ In ihm „erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat“⁴⁹, und bindet sie die gemeinsame Vergangenheit, wie imaginativ auch immer sie ausgemalt sein mag, in die Gegenwart ein. Dass die dramatische Darstellung in besonderer Weise zu solcher Vergegenwärtigung in der Lage ist, setzt Durkheim selbstverständlich voraus.⁵⁰ Und dies zu Recht: *Performance* ist ein Medium der Performanzsteigerung und der Präsenzverdichtung, das Einheit anzeigt, zugleich sichtbar macht und realisiert. Sie lässt wirklich werden, was ohne Darstellung nicht zu haben ist. Insofern gilt nach Durkheim auch für gegenwärtige Gestalten des religiösen Bewusstseins: „Man wird in seinem Glauben sicherer, wenn man *sieht*, wie weit er zurückreicht und welche großen Dinge er veranlaßt hat.“⁵¹

46 Ebd., 332.

47 „Die Gesellschaft kann ihren Einfluß nicht fühlbar machen, außer sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewußt und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation. Selbst die kollektiven Ideen und Gefühle sind nur durch äußere Bewegungen möglich, die sie symbolisieren“ (ebd., 612f.).

48 Vgl. ebd., 545–551.

49 Ebd., 551.

50 Ebd., 545.

51 Ebd., 551. Hervorhebung M. M.

b) Dass *communicare*, elementar verstanden, „gemeinsam machen“ bedeutet, zeigt das Grundproblem an, an dem meine Durkheiminterpretation orientiert ist. Geht man mit dem Autor von einem rituell-religiös fundierten Kollektivbewusstsein aus, dann liegt es in dessen Begriff, Elemente der Kommunikation zu enthalten, sonst könnte es kein gemeinsames sein. Gemeinsam ist nur, was als gemeinsam dargestellt wird. Diesen Charakter geteilten Einheitsbewusstseins hebt Durkheim immer wieder hervor, wenn er von Widerhall, Austausch, Gleichklang oder Übertragung spricht. Das religiös verfasste Kollektivbewusstsein ist ein Bewusstsein der Partizipation (nur deshalb erfüllt es die Funktion sozialer Vermittlung und Solidaritätsstiftung). Mag man Durkheims Bewusstseinstheorie auch *mentalistisch*⁵² nennen, *solipsistisch* ist sie jedenfalls nicht. „Wir wissen [...], welchen Grad an Energie eine Überzeugung oder ein Gefühl alleine dadurch annehmen kann, daß sie von einer Gemeinschaft von Menschen *geteilt* wird“, betont Durkheim und erläutert den Sachverhalt einerseits physikalistisch („[s]o wie gegensätzliche Bewußtseinszustände einander schwächen, so verstärken sich gleichläufige Bewußtseinszustände“), andererseits aber mit dem präzisierenden Zusatz: „*indem sie sich austauschen*“.⁵³ Die eine Akzentuierung zielt auf die Addition von Kräften und färbt die Metapher des Austauschs in Richtung einer Kommunikation von Röhren ein. Dagegen zeigt sich der soziale Sinn in demjenigen Austausch, der Teilung und Mitteilung ist. Die Differenz ist systematisch prägnant, impliziert aber nicht, dass Mitteilung als sprachlicher Austausch von Informationen gefasst sein müsste. Vielmehr sind – mit Schleiermacher – die ästhetischen Formen als Kommunikationsmedien des Gefühls⁵⁴ oder – mit Charles Taylor⁵⁵ – als Mittel expressiver Selbstdarstellung von Personen aufzufassen. Welche Interpretation man auch wählt, unbestritten dürfte die Beobachtung Durkheims bleiben, dass Emotionen in Massenversammlungen eine Lebhaftigkeit und Gewalt erreichen, zu der das auf sich allein gestellte Individuum sich nicht aufschwingt. Ob das Massenphänomen Irrationalität befördert, entscheidet sich an der Machart der Darstellungsformen.

Gezeigt wurde auch, dass Durkheim die Demokratie als diejenige Staatsform bestimmt, deren Eigenart in der öffentlichen Kommunikation liegt. Zwischen politischem Staat und Staat im Allgemeinen (Gesellschaft) be-

52 Vgl. Habermas (1981), 91.

53 Alle Zitate aus Durkheim (1988), 149. Hervorhebungen M. M.

54 Vgl. Moxter (2008).

55 Vgl. Taylor (1989), 374–390.

stehe die größtmögliche, reibungsfreieste und leichteste Zirkulation von Gedanken, Gefühlen und Entscheidungen. Und dies deshalb, weil mit ihr der politische Staat „aufgehört hat, das geheimnisvolle Wesen zu sein [...], vor dem der einfache Mann nicht einmal die Augen zu heben wagte und das er sich [...] in Gestalt eines religiösen Symbols vorstellte“⁵⁶. Durkheim zufolge kann diese Kommunikation allerdings auf Dauer nur produktiv sein, wenn sie über „zwischengeschaltete Instanzen“⁵⁷, also Repräsentanten verfügt (er denkt an Berufsgruppen, gleichsam als Ersatzbildung der Zünfte, der seine soziologische Analyse besondere Aufmerksamkeit widmete), welche die Zirkulation zwar mit Hindernissen und Gefällen versehen, aber gerade dadurch optimieren. Demokratie bedeutet Transformation von Macht durch Kommunikation, was Versprachlichung, Reflexion und kritische Diskussion einschließt. In ihr erlangt „die Gesellschaft das reinste Bewußtsein ihrer selbst“⁵⁸; maximale Ausweitung der Kommunikation sei ihr Lebenselement⁵⁹, sodass sie den Gegenpol zu dem bildet, was das Kollektivbewusstsein ausmacht: Alles Dunkle, Unbewusste oder Unverstandene schwindet in ihr und damit auch die Separation zwischen Heiligem und Profanem.

Was Habermas Versprachlichung des (sakral gebundenen) Kollektivbewusstseins nennt, hat also bei Durkheim in der Demokratie seinen ausgezeichneten und finalen Ort. Ob eine entsprechende Finalität auch der Religion nachgesagt und abverlangt werden kann, hängt davon ab, wie ernst man die Auskunft nimmt, dass sich

kollektive Vorstellungen nur bilden, wenn sie sich in materiellen Gegenständen, in Dingen, [...] Figuren, [...] Klängen, Worten usw. verkörpern, die sie äußerlich darstellen und symbolisieren; denn nur wenn sie Gefühle ausdrücken, sie durch ein Zeichen übersetzen und äußerlich symbolisieren, können die individuellen Bewußtseine das Gefühl haben, daß sie kommunizieren und im Einklang stehen.⁶⁰

Auch ein prototypisches, sozusagen reines Kollektivbewusstsein wäre Durkheim zufolge notwendigerweise kommunikativ verfasst, aber es müsste deshalb nicht sprachlich sein. Selbst wenn es Worte als Darstellungsformen gebraucht, was Durkheim keineswegs ausschließt, konstituiert sich

56 Durkheim (1999), 118f.

57 Ebd., 136f.

58 Ebd., 128.

59 Vgl. ebd., 122.

60 Zit. n. Habermas (1981), 83.

seine typische Gemeinsamkeit nicht über das Herbeiführen eines Konsenses aufgrund sprachlicher Verständigung, sondern noch im Sprechen nicht durch dieses, sondern durch ein Gefühl des Im-Einklang-Stehens. Die musikalische Harmoniemetaphorik legt sich kaum zufällig nahe. Mitteilung des Gefühls muss ästhetisch, aber nicht sprachlich sein, um Austausch und Gemeinsamkeit zustande zu bringen. Anders dagegen dasjenige Bewusstsein, das die Eigenart des demokratischen Staates repräsentiert: Es bringt Einheit nur über sprachliche Kommunikation zustande – nicht von selbst; angesichts vielfältiger Konflikte muss Konsens vielmehr methodisch erzeugt werden.

Vor diesem Hintergrund darf die abschließende These kritisch zugespitzt werden: Wenn Habermas das Kollektivbewusstsein als einen „Konsens“ definiert, „über den sich die Identität der Gruppe herstellt und erhält“⁶¹, expliziert er dessen Eigenart *ab ovo* in Begriffen einer sprachlichen Verständigung, die Versprachlichung des Sakralen zum Ziel religiöser Evolution macht. Aus evangelischer Perspektive ist die Versuchung groß, diese Entwicklung einer Theologie des Wortes gutzuschreiben. Nur werden Religion und der in ihr wirksame Sinn fürs individuelle Allgemeine verkannt, wenn man das religiöse Bewusstsein um seine eigentümlichen Kommunikations- und Darstellungsformen bringt: die Sprachen der Kunst.

Literatur

- Bergesen, Albert: Die rituelle Ordnung, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 49–76.
- Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Hrsg. v. Bruno Strauss, Wiesbaden 1966.
- Durkheim, Émile: Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales, in: *Scientia* XV (1914), S. 206–221.
- Durkheim, Émile: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1976.
- Durkheim, Émile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988.
- Durkheim, Émile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral. Hrsg. v. Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1999.
- Durkheim, Émile: Die elementaren Formen religiösen Lebens. Übers. v. Ludwig Schmidts, Berlin 2007.

61 Ebd., 85; vgl. ebd., 95.

- Gans, Eric: *The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to the Present Day*, Stanford 2008.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981.
- Joas, Hans: Durkheim und der Pragmatismus, in: Émile Durkheim: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main 1993, S. 257–288.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- Moxter, Michael: Religion und Kunst, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hrsg.): *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin März 2006*, Berlin/New York 2008, S. 597–612.
- Mühle, Günther: Art. Kollektivbewußtsein, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), Bd. 4 (2022), S. 883–884.
- Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special reference to a Group of Recent European Writers*, Bd. 1, New York 1968.
- Schmidt, Thomas M.: Das Heilige als Grund der Moral. Durkheims Konzept des Sakralen und die postsäkulare Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: Thomas Schreijäck/Vladislav Serikov (Hrsg.): *Das Heilige interkulturell*, Ostfildern 2017, S. 117–128.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1985.