

Émile Durkheims Religionsverständnis

Kernelemente, Kritik, Rezeption und Aktualisierbarkeit für die junge
kritische Religionswissenschaft

Matthias Olk



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/875>

DOI: 10.4000/zjr.875

ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Matthias Olk, « Émile Durkheims Religionsverständnis », *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 12 | 2017, Online erschienen am: 23 November 2017, abgerufen am 30 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/zjr/875> ; DOI : 10.4000/zjr.875

This text was automatically generated on 30 avril 2019.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

Émile Durkheims Religionsverständnis

Kernelemente, Kritik, Rezeption und Aktualisierbarkeit für die junge
kritische Religionswissenschaft

Matthias Olk

Einleitung

- 1 Émile Durkheim (1858–1917) gilt als Klassiker der Religionswissenschaft. Sein 1912 erschienenes religionsphilosophisches Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« wurde 2014 in deutscher Sprache neu aufgelegt und sein Religionsverständnis bildet ein Grundgerüst für zahlreiche zeitgenössische religionswissenschaftliche Forschung. Neben dieser bejahenden Annahme und Weiterführung des Durkheimschen Religionsverständnisses musste und muss sich dieses jedoch auch weitreichender Kritik stellen. Wie im zweiten Teil dieses Artikels dargestellt, wird Durkheims Menschen- und Gesellschaftsbild – und sein daraus resultierendes Religionsverständnis – besonders aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Richtung stark kritisiert. Am drastischsten übt diese Kritik Theodor W. Adorno, der Durkheims Gesellschaftstheorie eine Nähe zum faschistischen Kollektivismus vorwirft. Nun stellt sich die Frage, ob Durkheims Religionstheorie einer jungen Religionswissenschaft noch dienlich sein kann. Bevor ich auf mein Vorgehen und die Struktur dieses Artikels eingehe, möchte ich einige Grundsätze formulieren, die diese junge Religionswissenschaft in meinem Verständnis ausmachen.
- 2 Erstens ist die junge Religionswissenschaft sich dessen bewusst, dass über die vorherrschende ausschließende Vorstellung von Religion epistemische Gewalt ausgeübt wird und dass sich folglich die Kategorie »Religion« für das Individuum als genauso diskriminierend erweisen kann wie die identitären Vorstellungen zu den Kategorien Gender, Ethnizität, Sexualität und Behinderung. Zugleich weiß die junge Religionswissenschaft zweitens um die Gefahr der Intersektionalität dieser Kategorien und sieht es als ihre Aufgabe, dem diskriminierenden Potenzial der Kategorisierung über

die Religion (und auch dem der anderen Kategorien) entgegenzuwirken. Aus diesem Wissen heraus ist sich die junge Religionswissenschaft drittens über die kolonialen und eurozentrischen Perspektiven ihrer Ursprünge bewusst und reflektiert stetig, ob sie nicht selbst immer noch das Unbekannte im Sinne Edward Saids als das »Fremde« und hierarchisch Untergeordnete essenziellisiert (Said 1978). Viertens geht die junge Religionswissenschaft nicht davon aus, dass Religion statisch, homogen und an nationalstaatliche Grenzen gebunden ist, sondern dass sie und die ihr zugeordneten Phänomene fluide sind und unter ständigem Einfluss von anderen gesellschaftlichen und transkulturellen Phänomenen stehen. Diese Grundsätze liegen auch dem vorliegenden Artikel zu Grunde.

- 3 Im ersten Teil wende ich mich den Kernelementen des Religionsverständnisses Durkheims zu, wie wir sie in seiner Studie »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« (2014 [1912]) vorfinden. Im zweiten Teil der Arbeit soll es um die Anschlussfähigkeit respektive Aktualität des Durkheimschen Religionsverständnisses gehen. Hierzu untersuche ich Kritiken an der Studie sowie eine aktuelle Rezeptionslinie. Um, des Weiteren, deren Aktualität zu diskutieren, betrachte ich daraufhin die Theorie aus einer poststrukturalistischen Perspektive. Schließlich bewerte ich im Fazit, ob Durkheims Religionsverständnis für die Betrachtung von Religion und Religiosität in der spätkapitalistischen Gesellschaft aus kritischer Perspektive dienlich ist.

Die elementaren Formen des religiösen Lebens

Hintergrund und Ziele der Studie

- 4 Die Person Émile Durkheims greifbar zu machen, ist schwer. »He has at one time or another been dubbed a socialist, a syndicalist, a radical, a liberal, a conservative, and even a proto-Fascist« (Parkin 1992, 3). Um Durkheim gerecht zu werden, sollten wir nach dem Ziel seiner Arbeit fragen: Dieses besteht offensichtlich darin, zu ergründen, was Gesellschaft ist und welchen Regeln sie unterliegt.
- 5 In seinem letzten großen Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« aus dem Jahr 1912 nähert Durkheim sich dieser Frage über den Versuch an, die Religion zu erklären. Religion sei, so schreibt er bereits 1897 an Marcel Mauss, die »Matrix« des sozialen Lebens (Durkheim 1998, 71). Anders als Karl Marx, der aus der Perspektive seines historischen Materialismus argumentiert, geht Durkheim davon aus, dass der religiöse Faktor die Menschheitsgeschichte deutlich stärker beeinflusst habe als der ökonomische. In Antwort auf Labriola schreibt Durkheim ebenfalls 1897: »More generally, it is indisputable that at the outset, the economic factor is rudimentary, while religious life is by contrast, luxuriant and all-pervading« (zitiert nach Giddens 1972, 161).
- 6 Heike Delitz (2013, 150ff) zu Folge lassen sich vier Ziele eruieren, die Durkheim mit seiner Studie zum Religiösen verfolgt. Erstens gehe es ihm offensichtlich um die Erklärung des Religiösen. Hierbei umgehe der Atheist Durkheim jede Frage nach einem Gottesbeweis und betrachte Religion rein funktionalistisch auf gesellschaftlicher Ebene. Ein sekundäres Ziel bestehe darin, das menschliche Denken zu erklären. Davon ausgehend, dass ein Religionssystem auch stets eine Kosmologie sei, ermögliche das soziologische Verstehen des Religiösen und besonders seiner Ursprünge das Verstehen der Entstehung der menschengemachten Ordnungssysteme und Denkkategorien Zeit, Ort, Qualität, Quantität etc. Drittens, und dies werde erst bei genauerer Auseinandersetzung mit dem Autor und

seiner Zeit deutlich, suche Durkheim als Moralwissenschaftler nach dem »sozialen Band« (Seyfert 2011, 186), das die Gesellschaft zusammenhält. Als viertes Ziel lässt sich nach Delitz der Anspruch erkennen, zu beweisen, dass Gesellschaft Gesetzen unterworfen sei, was eine Grundthese Durkheims und *seiner Soziologie* darstelle. Dieser Beweis würde wiederum die allgemeine Soziologie als Wissenschaft legitimieren.

Durkheims Methode

- 7 Die Studie »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« gliedert sich in drei Bücher plus Einleitung und Fazit. Dreh- und Angelpunkt von Durkheims Überlegungen ist seine Betrachtung des Totemismus der *Arunta*, ein Stamm der australischen Aborigines. Verstehe man die Natur und die Ursprünge dieses »nicht-modernen« religiösen Systems, könne man eindeutige Rückschlüsse auf moderne Religionen und deren Funktionsweisen ziehen (vgl. Durkheim 2014, 21). Auch wenn Durkheim Australien nie selbst bereist hat, geht er davon aus, einen weitreichenden und zielführend analysierbaren Datensatz¹ gefunden zu haben, der allen seinen Anforderungen genügt.
- 8 Da die dokumentierten Riten und Mythen der *Arunta* in ihrer ursprünglichen Form erhalten geblieben seien, ist Durkheim zu Folge das Verstehen dieser und das Erkennen ihrer Funktion unverfälscht möglich. Diesen Funktionalismus könne man dann auf die modernen (europäischen) Religionssysteme anwenden und diese erklären bzw. ihre Gesetzmäßigkeiten erkennen. Hierbei müsse man mit ethnographischer Genauigkeit arbeiten (vgl. ebd., 18).
- 9 Ohne zu stark auf die Rezeptionsgeschichte und die Kritik an Durkheims Werk eingehen zu wollen, da dies an anderer Stelle des Artikels erfolgen soll, muss die Frage beantwortet werden, warum man für ein Verstehen moderner (europäischer) Religion – bzw. im engeren Sinne: des Christentums – nicht nach dessen Ursprüngen sucht: Laut Durkheim seien diese durch die Transformationsprozesse, die das Christentum durch die Jahrhunderte hindurch erlebt habe, nicht mehr oder nur noch verfälscht aufspürbar und unauflösbar überlagert von neueren Theologien, Mythen und Riten (vgl. Jones 1986, 117).

Zum ersten Buch – Religion soziologisch betrachtet

- 10 Es mag zunächst paradox erscheinen, dass Durkheim dem ethnographischen Teil seiner Arbeit, der der Erklärung des Wesens und der Funktion des Religiösen dienen soll, ein erstes Buch voranstellt, das den Titel »Einleitende Fragen« trägt und bereits eine Religionsdefinition enthält. Durkheim widmet sich in diesem ersten Buch der Frage, was Religion, soziologisch betrachtet, ausmacht. Und bei genauerer Betrachtung wird deutlich, warum die Beantwortung dieser Frage dem ethnographischen Teil der Arbeit vorangestellt werden musste: Erstens war es für seine Zeit nicht selbstverständlich, eine religionssoziologische Perspektive einzunehmen; folglich musste diese erst detailliert dargestellt werden. Zweitens dient dieser erste Teil der Begründung der These, dass eine vergleichende Analyse von »nicht-modernen« nicht-christlichen Religionen mit modernen christlichen Religionen möglich sei, da beide unter die Religionsdefinition der Durkheimschen Soziologie fallen (Durkheim 2014, 77). Drittens begründet Durkheim sein Interesse am Totemismus der *Arunta* als ursprüngliche Form des Religiösen. Diese erste, eher hermeneutisch gebildete, Religionsdefinition möchte ich im Folgenden vorstellen.

¹¹ Durkheim bemüht sich um eine Religionsdefinition, die nicht christozentrisch ist. Generell sei das Wesen der Religion nicht über Götter, Geister oder sonstige übernatürliche Wesen zu definieren, sondern über »Elementarphänomene« auf menschlicher Ebene (ebd., 60), wie Mythen, Dogmen, Riten und Zeremonien. In allen Glaubensvorstellungen existiere die dichotome Teilung der Dinge in profane und heilige, wobei jedes Ding heilig sein oder werden könne, unabhängig von seinem Wesen und seiner Beschaffenheit. Zwischen der Welt der profanen Dinge und der Welt der heiligen Dinge klaffe eine schier unüberwindbare Lücke. Diese werde durch Riten, bei denen es zu einer »Verwandlung totius substantiae [Hervorhebung Durkheim, Anm. MO]« (ebd., 65) komme, überwunden. Bevor Durkheim im zweiten Teil des ersten Buches auf die Frage eingeht, wo diese Vorstellung von getrennten Welten und die Einteilungswut des Menschen herrühren, grenzt er Religion von Magie ab. Der fundamentale Unterschied bestehe darin, dass Religion eine Kirche besitze, also eine Solidargemeinschaft von Gläubigen, die alle einem Religionssystem folgten, während Magie diese nicht besitze, sondern einem Individualglauben gleichzusetzen sei (vgl. ebd., 72ff). Aus diesen Überlegungen kommt Durkheim zu einer ersten Definition von Religion:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereint, die ihr angehören.« (ebd., 76)

- ¹² Legt man diese Definition zu Grunde, können sowohl das Christentum als auch das Religionssystem der Arunta als »Religion« definiert werden.
- ¹³ Bevor die vergleichende Analyse beginnt, klärt Durkheim noch die o.g. Frage nach dem Ursprung der Trennungsvorstellung von heiliger und profaner Welt. Grundsätzlich müsse man zwischen zwei Religionssystemen unterscheiden: Das erste – der Naturismus – wende sich an Dinge der Natur. Dinge, die leben, Gezeiten, Phänomen des Wetters etc. stünden im Fokus des naturistischen Religionssystems. Im Gegensatz dazu stehe im Fokus des zweiten Religionssystems – des Animismus – der Glaube an unsichtbare übernatürliche Wesen wie Gottheiten, Teufel, Seelen etc. (vgl. ebd., 78f). Doch weder in dem einen noch in dem anderen Religionssystem findet Durkheim den Ursprung der menschlichen Denkkategorie, die zwischen profan und heilig als fast unüberwindbar unterscheide. Der Naturismus könne nicht den Ursprung liefern, denn wie solle etwas so Profanes wie die Natur zum Heiligen erhoben worden sein? Und auch der Animismus könne nicht der Ursprung des religiösen Grunddenkens des Menschen sein, da bekannt sei, dass dieses Religionssystem auf Illusionen beruhe, denen die Einteilung in profan und heilig bereits vorangegangen sein müsse. Durkheim schlussfolgert: Es muss »einen anderen fundamentalen und primitiveren Kult geben, von dem die beiden [Religionssysteme] nur abgeleitete Formen [...] sind [...]. [D]ie Ethnographen haben ihm den Namen Totemismus gegeben« (ebd., 134). Somit versucht Durkheim bereits erkenntnistheoretisch zu belegen, dass sein Vorgehen sinnvoll ist und eine Untersuchung des Totemismus, wie man ihn bei den Arunta findet, den Ursprung des Religiösen auffindbar macht.

Zum zweiten Buch – Der Totemismus aus funktionalistischer Perspektive

- 14 Im zweiten Buch mit dem Titel »Die elementaren Glaubensvorstellungen« beschreibt Durkheim zunächst die totemistischen Vorstellungen der *Arunta* und ihre gesellschaftliche Funktion. Er stellt des Weiteren Bezüge zwischen Totemismus und moderner Religion her. Dies geschieht allerdings eher anekdotisch und nicht in der zu erwartenden Präzision. Durkheim scheint sich phasenweise in der exotischen Welt der australischen UreinwohnerInnen zu verlieren und seine eigene Lebenswelt zu vergessen.
- 15 Zunächst stellt Durkheim die nominalistische These auf, dass ein Totem bei den *Arunta* als Kollektivbezeichnung diene, die Verwandschaftsverhältnisse beschreibe (vgl. ebd., 153). Die *Arunta* lebten in Klanstrukturen. Jedem Klan sei ein Totem zugeordnet. Mehrere Klans schlossen sich zu einer *Phratry* zusammen, wobei jeder Stamm aus zwei *Phratryen* bestünde. Diesen sei jeweils ein weiteres Totem zugeordnet (vgl. ebd., 160).
- 16 Das Totem kann laut Durkheim seine Heiligkeit weitergeben und die Dinge, die mit ihr infiziert seien, könnten sie ebenfalls weitertragen. Durkheim vermutet: »Die Totemdarstellungen haben also eine größere Wirkung als das Totem selbst« (ebd., 198). Somit geht er selbst über die anfängliche nominalistische These der Funktion des Totems hinaus und spricht ihm eine religiös-sakrale Funktion zu.
- 17 Nun stellt sich die Frage nach der Position und der Rolle des Menschen in diesem Totemsystem. Hierzu muss man Durkheim zu Folge nachvollziehen, dass durch Mythen eine genealogische Beziehung zwischen Mensch und Tier hergestellt wird (vgl. ebd., 199f). Das Tier sei Freund und Verwandter des Menschen. Es sei ebenfalls Mitglied des Klans, der seinen Namen trägt. So entstünde ein solidarisches System zwischen Mensch und Tier (vgl. ebd., 200f).
- 18 Der Totemismus sei auch ein kosmologisches System, das der Einteilung der Welt diene. Alle Dinge würden dem Klansystem zugeordnet und keines sei in dieser Ordnung bei zwei oder mehreren Klans auffindbar, sondern unüberwindbar einem Klan – im Sinne einer Klasse – zugeordnet. Die soziale Einteilung der Gesellschaft sei somit Vorbild für die Ordnung der Dinge (vgl. ebd., 210f).
- 19 Laut Durkheim sind im Totemsystem das Totemtier (selten auch die Totempflanze), dessen/deren Bild und der Mensch – auf Grund der Genealogie zwischen Tier und Mensch – heilig. Durkheim versucht zu ergründen, wo diese Heiligkeit ihren Ursprung hat und entwickelt das »Totemprinzip«, das auf einer »anonyme[n] und unpersönliche[n] Kraft [beruht], die sich in jedem dieser [o.g.] Wesen befindet, ohne mit einem von ihnen zusammenzufallen. Keiner besitzt sie ganz, aber alle sind daran beteiligt« (ebd., 281). Kern der Religion der *Arunta* – und das lasse sich auf alle anderen Religionen übertragen – sei eine unpersönliche Kraft, eine Energie, die durch die Totemtiere symbolisiert und greifbar werde. Andererseits symbolisiere das Tier wie o.g. den Klan. Diese beiden Beobachtungen bringen Durkheim zu der These, dass der Klan selbst die unpersönliche Kraft ist, die die Gesellschaftsmitglieder in das Göttliche, Heilige oder Übernatürliche projizieren.

»Der Gott des Clans, das Totemprinzip, kann also nichts anderes als der Clan selbst sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen.« (ebd., 307)

- 20 Es komme also zu einer »Vergottung« (ebd.) der Gesellschaft. Das führt Durkheim zu der Frage, wie es zu dieser gekommen sei. Er findet die Antwort in der Ritualpraxis der Religionen. Bevor er diese für die Arunta detailliert im dritten Buch beschreibt, äußert er einige allgemeine Grundannahmen zum Zusammenhang von Ritualpraxis und Selbstprojektion der Gesellschaft auf das Göttliche. Er prägt den Begriff der kollektiven »Erregung« (ebd., 324). Zu dieser komme es in rituellen Kollektivhandlungen (zum Beispiel beim Ritual *corrobori*, zu dem sich der gesamte Stamm versammelt) (vgl. ebd., 319). Diese rituellen Feste würden sich in der Wahrnehmung des beteiligten Individuums stark vom alltäglichen Leben abgrenzen. Es komme zu Ekstase, Überreizung und Erschöpfung sowie Affekten. Die Affekte würden als überweltlich wahrgenommen und seien so intensiv, dass das Kollektiv, in dem diese Wahrnehmung passiert, selbst geheiligt werde (vgl. ebd., 325).
- 21 Wenn die Rituale von so großer Wichtigkeit sind, könnte man fragen, warum Durkheim zuvor die Totems als heilige Symbole in den Vordergrund gestellt hat. Ihren Zweck betont er nochmals in Zusammenhang mit der vorangegangenen Theorie der kollektiven Erregung im Sinne einer Symboltheorie. Die kollektiven Gefühle würden im Moment der Empfindung auf ein Ding übertragen, das zum Totem werde. Dieses Ding drücke anschließend als Symbol das kollektive Gefühl aus, löse es aber auch aus. Da diese Gefühle nach Durkheim das konstituierende Element der Gesellschaft darstellen, würde ohne die Weitergabe dieser in Symbolform die Gesellschaft nicht als solche funktionieren (vgl. ebd., 325ff).

Zum dritten Buch – Die totemistischen Riten aus funktionalistischer Perspektive

- 22 Im letzten Buch »Die wichtigsten Ritualhaltungen« führt Durkheim die oben erwähnte funktionalistische Bedeutung der Rituale weiter aus und klassifiziert sie. Es müsse angemerkt werden, dass totemistische Vorstellungen und totemistische Rituale selbstredend miteinander verbunden seien. »Die Glaubensauffassungen fassen dieses [religiöse] Leben in Vorstellungen; die Riten organisieren es und regeln seinen Verlauf« (ebd., 607).
- 23 Durkheim unterscheidet fünf Klassen von Ritualen. Die erste Klasse lasse sich einem negativen Kult zuordnen. Explizit seien dies Verbote, die zu einer Separation von Heiligem und Profanem führten und so erst dem Heiligen seine exklusive Heiligkeit verliehen. Berührungsverbote, Verhaltensregeln für heilige Orte etc. fielen in diese Klasse. Grundlegend sei hierbei die oben angeführte Annahme, dass die Heiligkeit des Heiligen ansteckend sei. Ohne zum Beispiel Regeln im Umgang mit heiligen Dingen würde sich diese Heiligkeit willkürlich verbreiten. Ebenfalls eher zu den negativen Kulten ließen sich Initiationsrituale zählen. Durch diese werde der Charakter der/des Initiierten (im Falle der Arunta handelt es sich nur um die männlichen Stammesmitglieder) durch das Ritual in einen neuen Charakter überführt, der in die Gemeinschaft passe (vgl. ebd., 440ff). Durkheim widerspricht damit der These, dass das Ritual als Prüfung zu verstehen sei, und dass nur das Individuum, das bereits den passenden Charakter besitzt, das Ritual überstehen und somit Teil der Gemeinschaft werden könne. Durkheim betont, dass durch das oft schmerzhafte Ritual der Charakter erst passend gemacht werde (vgl. ebd., 460f). Neben den negativen existierten auch positive Kulte. Hierunter fielen Imitations-, Darstellungs-/Gedenk- und Sühne-/Trauerriten (vgl. ebd., 481f). Bei Imitationsriten

werde – im Falle der *Arunta* beim Fest *intichiuma* (vgl. ebd., 482) – das Totemtier nachgeahmt. Durch Imitation der Bewegungen und Laute des Tieres mache sich die/der Ritualteilnehmende mit dem Tier identisch. Dies passiere in kollektiven Riten und trüge die Funktion in sich, das Kollektivbewusstsein zu stärken und zu reproduzieren. Die Ritualteilnehmenden erinnerten sich an ihre Einheit untereinander und an die Verwandtschaftsbeziehung zu dem Totemtier. Schließlich geht Durkheim auf Sühne- und Trauerriten ein, wobei er für sein Beispiel der australischen Stämme keine Sühneriten im engeren Sinne ausmachen kann, was er nicht weiter ausführt (vgl. ebd., 594).² Man könne davon ausgehen, dass negative Affekte, wie die Trauer, dem Kollektiv schaden könnten, doch gerade das kollektive Bekennen dieser Gefühle manifestiere die Wichtigkeit des Kollektivs. Die »kollektiven Manifestationen [...] geben der Gruppe die Energie wieder, die die Ereignisse ihr zu nehmen drohten« (ebd., 552).

Ergebnisse der Studie in Hinblick auf die Moderne

- 24 Was lässt sich nun aus Durkheims Beobachtungen und der Analyse der »nicht-modernen« Religion der *Arunta* für die Moderne ableiten? Er selbst stellt diesen Bezug in seinen Ausführungen eher sporadisch und verstreut her. Unter der Prämisse der eingangs formulierten Ziele der Studie lassen sich drei Ergebnisse in Hinblick auf die Moderne herausarbeiten.
- 25 Ein erstes religionssoziologisches Ergebnis ist Durkheims Antwort auf die Frage, wie sich die moderne Religion in Bezug auf ihre Funktion erklären lässt. Folgt man Durkheims These, dass die bei der *Arunta*-Gesellschaft zu Tage tretenden Erkenntnisse zur Funktion der Religion genauso auf komplexere moderne Religionen übertragen werden können, liegt die Funktion der modernen Religion ebenfalls in der von Durkheim beschriebenen Selbstvergottung der Gesellschaft. Dieses Prinzip fasst Gianfranco Poggi zusammen.
- »Religion necessarily becomes its [gemeint ist die Gesellschaft, Anm. MO] mirror, the source of its identity, the sole adequate expression of its greatness and might, the chief medium and propellant of individuals' continuous enactment and reenactment of society itself.« (Poggi 2000, 155f)
- 26 Poggi führt weiter in Bezug auf das Christentum aus, dass dieses – wie kaum eine andere Religion – das Individuum zum religiösen und sakralen Subjekt gemacht habe (vgl. ebd., 167). Die Sakralität des christlichen Individuums gelte somit gesamtgesellschaftlich für jede/n Einzelne/n und binde wiederum das Individuum an seine eigene Sakralität und somit an die Gesellschaft. Wie bei den *Arunta* werde auch in modernen Gesellschaften die Vorstellung dieser durch das Religiöse dargestellt und symbolisiert, wobei das Religiöse wiederum die Vorstellungen von Gesellschaft reproduziere.
- 27 Ein weiteres wissenssoziologisches Ergebnis ergibt sich mit Blick auf die Frage nach dem Ursprung des modernen menschlichen Denkens. Das logische Denken ist nach Durkheim sozialen Ursprungs und gleichzeitig eine Notwendigkeit für die Existenz der Gesellschaft. Die Individuen der Gesellschaft bedürften einer gemeinsamen Logik, um gemeinsam handeln zu können (vgl. Durkheim 2014, 24). Aus diesem gemeinsamen Handeln entstünden eine Reproduktion dieser Logik und die Bildung eines kollektiven Gedächtnisses. Das Denken sei folglich in erster Linie innerhalb einer Gesellschaft logisch und strukturell nicht zwangsläufig auf andere Gesellschaften übertragbar (vgl. ebd., 24).
- 28 Was für die *Arunta* festgestellt wurde, könne also auch auf das Denken in der Moderne bezogen werden. Das moderne Denken sei demnach sozialen Ursprungs und notwendig

zum Erhalt der Gesellschaft. Innerhalb dieser sei es logisch und objektiv. Andere Gesellschaften würden das Denken der einen jedoch nicht notwendigerweise nachvollziehen können. Da nach Durkheim das Religiöse die Gesellschaft abbildet und andererseits die Gesellschaft sich selbst in das Religiöse projiziert, kann man die These des sozialen Ursprungs des Denkens so weiterführen, dass die Kategorien des Denkens im Religiösen gefunden werden können und umgekehrt dieses prägen. Erinnern wir uns an die anfängliche hermeneutisch gebildete Religionsdefinition Durkheims, unter die sowohl die Religion der *Arunta* als auch das Christentum fielen, kann man die These aufstellen, dass die Kategorien und die Logik des Denkens der *Arunta* und des modernen (christlich geprägten) Menschen durchaus ähnlich sind.

- 29 Drittens kann ein moralsoziologisches Ergebnis konstatiert werden. Durkheims Erkenntnis, dass das Funktionieren einer Gesellschaft durch Religion und gemeinsames kollektives Handeln gesichert werden könne, bringt ihn zu diesem. Er beobachtet den in seiner Zeit aufkommenden Individualismus als ein in Widerspruch stehendes Phänomen zu gesellschaftlicher Vergemeinschaftung. »[...] Durkheim is implying that modern persons are more egoistic and narcissistic than primitive persons« (Mestrovic 1992, 131). Eine Abnahme kollektiver (religiöser) Rituale sieht Durkheim als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Weiterentwicklung der Gesellschaft. »Only the intensively experienced, transporting presence of others and participation with others supplies the individual with, so to speak, a sky-hook for the feat« (Poggi 2000, 165). Trotz seiner Befürchtungen geht Durkheim davon aus, dass eine neue Form des Religiösen diese Gefahren bannen werde, auch wenn diese zu seinen Lebzeiten noch nicht absehbar sei. Sie könne durchaus säkularisiert und humanistisch sein, und habe trotzdem die gleiche, ihr innewohnende Kraft wie die spirituelle Form des Religiösen. Dieser humanistische Optimismus scheint retrospektiv – im Wissen um die in den nächsten Jahrzehnten folgenden gesellschaftlichen Umbrüche und die durch europäische Gesellschaften ausgelösten menschheitsgeschichtlichen Katastrophen – tragisch.
- 30 Zusammenfassend ist das Religionsverständnis Durkheims geprägt von der Annahme, dass Religion sozialen Ursprungs sei und gesellschaftliche Funktionen erfülle. Sie selbst präge die Gemeinschaft, in der sie durch kollektive Riten kraftvoll lebendig werde. Die Religion sei zeitgleich der Ursprung der allgemeinen Denkkategorien der Individuen einer Gesellschaft. Die Weitergabe und der Statuserhalt der Religion erfolgten in symbolischen und rituellen Äußerungen.

Aktualität des Durkheimschen Religionsverständnisses

Kritik – Positivismusstreit und ethnologische Bedenken

- 31 Um nun die Frage nach der Aktualität des Durkheimschen Religionsverständnisses für eine junge Religionswissenschaft, die sich den einleitend genannten Grundsätzen verpflichtet fühlt, zu beantworten, möchte ich mich zunächst anhand einiger Beispiele mit der Kritik an diesem Religionsverständnis auseinandersetzen.
- 32 Auch wenn diese Kritik schon zu Durkheims Lebzeiten laut wurde, erreichte sie ihren Höhepunkt mit dem sogenannten Positivismusstreit der 1960er-Jahre, in dessen Kontext Theodor W. Adorno Durkheim scharf kritisierte. In der von ihm verfassten Einleitung zur

Aufsatzzammlung »Emile Durkheim. Soziologie und Philosophie« (Adorno 1967) macht Adorno seine Ablehnung des Durkheimschen Soziologieverständnisses deutlich. In Hinblick auf die Thematik der Religion wirft er ihm ein reaktionär-bourgeoises Verhältnis zu dieser vor.

»Seine soziologische These, daß, mit Übertreibung gesprochen, in der Religion die Gesellschaft sich selbst anbete, büßt bei dem späten Bürger den aufklärerischen Oberton ein, den dergleichen Gedankengänge im achtzehnten Jahrhundert und dann bei Feuerbach besaß. Nicht wird Religion als gesellschaftliche Projektion entzaubert, sondern Durkheims Wissenschaft attestiert der Gesellschaft noch einmal jene Göttlichkeit, die sie ihm zufolge in der Religion nach ihrem Bild erschuf.« (ebd., 14)

- 33 Adorno spricht dem Religionsverständnis Durkheims jede Möglichkeit der kritischen Auseinandersetzung mit diesem und zur Aufdeckung autoritärer Strukturen ab. Dieses – seiner Meinung nach falsche – Verständnis habe seinen Ursprung in Durkheims grundsätzlich falscher Betrachtungsweise der Gesellschaft. Laut Adorno betont Durkheim in seinem gesamten Werk, dass man sich an »faits sociaux« halten müsse, gesellschaftliche Dinge, die einer unüberwindbaren Regelhaftigkeit und einem strengen, alternativlosen Funktionalismus unterworfen seien. Diese gelte es als »schlechthin Gegebenes« (ebd., 9) zu akzeptieren, was jegliche Kritik oder gar die Möglichkeit der Veränderung gesellschaftlicher Zustände ausschließe. Es sei durchaus wahr, dass Durkheim aufzeige, dass die Gesellschaft »naturbefangen den Kampf ums Dasein fortsetzt« (ebd., 13), aber das Erkennen, dass es kapitalistische Machtstrukturen seien, die auf das Individuum einwirken, vermisst Adorno bei Durkheim schmerzlich. Seine Kritik geht so weit, dass er Durkheims Gesellschaftstheorie vorwirft, eine Nähe zu faschistischen Ideologien, die nach Durkheims Ableben an schrecklicher Relevanz gewannen, zu besitzen, und diese vielleicht sogar gefördert zu haben. Der von Durkheim – in Adornos Augen positivistisch – herausgearbeitete Kollektivismusgedanke sei ganz im Sinne dieser Ideologien (vgl. ebd., 15). Adorno bezeichnet Durkheim als »Pedant« (ebd., 33ff) und wirft ihm vor, »den eigenen Zwangscharakter auf die Welt als Surrogat ihres abwesenden Sinnes« zu übertragen (ebd., 35).
- 34 Lothar Peter bezweifelt, dass Adornos Kritik an Durkheim wirklich ernst zu nehmen sei. Er findet deutliche Parallelen in den Sozialtheorien der beiden Soziologen.
- »Obwohl er [gemeint ist Adorno, Anm. MO] gerne die politische Ökonomie beschwört, nimmt auch bei ihm das Gesellschaftliche spezifische Züge an, die sich nicht in den Folgen ökonomischer Faktoren erschöpfen [...]. So unterscheiden sich ›Kollektivbewusstsein‹ [Durkheims] und ›Gesellschaft‹ [Adornos] in ihrem theoretischen Status nicht prinzipiell.« (Peter 2013, 88)
- 35 Bei aller Kritik an seinem Werk spricht Adorno Durkheim schließlich doch zu, dass er sich – vergleichbar mit Max Weber – um die Etablierung des Fachs Soziologie wie kaum ein anderer verdient gemacht habe (Adorno 1967, 18). Fast milde fasst Adorno am Ende seiner Einleitung zusammen, Durkheims Soziologie sei »[w]eder wahr noch bloß unwahr« (ebd., 44). Sie sei in sich nachvollziehbar, beruhe aber auf einem falschen Verständnis des Gesellschaftlichen.
- 36 Ein weiterer Kritiker Durkheims, wenn auch deutlich weniger scharfzüngig, ist der Ethnologe Radcliffe-Brown. In »Structure and Function in Primitive Society« (Radcliffe-Brown 1952) betont er zunächst, dass Durkheims Untersuchung zum Religiösen wichtig sei und den Weg für die funktionalistische Betrachtung des Totemismus bereitet habe (vgl. ebd., 123). Der Ethnologe stimmt Durkheim in den Grundsätzen seiner Theorie zum

Totemismus zu, allerdings sei diese unvollständig (vgl. ebd., 125). Zwei wesentliche Weiterführungen des Durkheimschen Totemismusverständnisses seien notwendig: Erstens stellt Radcliffe-Brown die These in Frage, dass die Totems in erster Linie die Funktion hätten, die Solidarität innerhalb des Klans zu sichern und zu reproduzieren. Ein viel wichtigerer Zweck des Totems sei die Einordnung des Klans in die Stammesgesellschaft und die Bewusstmachung der Klanzugehörigkeit des Individuums innerhalb des Stammes (vgl. ebd., 128).

- ³⁷ Zweitens gibt sich Radcliffe-Brown mit Durkheims Begründung dafür, warum es sich bei den Totems immer um Tiere und Pflanzen handele, nicht zufrieden. Durkheim impliziere, dass die Totemwesen durch die Zuschreibung zu Klanen geheiligt würden. Radcliffe-Brown hingegen geht davon aus, dass die Tiere und Pflanzen, die zu Totems werden, bereits aus anderen sozialen Zusammenhängen heraus ihre Heiligkeit erworben haben, und erst danach und aus diesem Grund zu Namensgebern würden (vgl. ebd., 129). So gebe es unter den australischen Stämmen beispielsweise zahlreiche Rituale, in denen klanübergreifend Naturphänomene personifiziert als Heiliges angesprochen oder verehrt würden. Daraufhin könnten sie auch als namensgebendes Totem verwendet werden, da sie in der sozialen Ordnung des Klans bereits eine exponierte symbolische Stellung eingenommen hätten (vgl. ebd., 131). Das Natürliche werde also nicht erst durch seine Funktion als namensgebendes und kollektivstiftendes Totem zum Heiligen, sondern könne dies bereits zuvor sein.
- ³⁸ Was in Radcliffe-Browns Kritik bereits mitschwingt, ist die ethnologische Kritik an Durkheim, dass die in der Studie »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« untersuchten Daten nicht valide oder verkürzt dargestellt und folglich fehlinterpretiert seien. Durkheim selbst hatte Australien nie bereist und betrieb keine eigene Feldforschung. Bei aller Wertschätzung seines Werkes gibt der Ethnologe Claude Lévi-Strauss zu bedenken, dass man sich aus heutiger Perspektive die Frage stellen müsse, ob die Schlüssigkeit der Durkheimschen Theorie und seine scheinbar spielerische Präsentation der Rückführbarkeit des Funktionalismus der modernen Gesellschaft auf den einfacher zu ergründenden Funktionalismus der »nicht-modernen« Gesellschaft »durch die relative Vereinfachung zu erklären ist, die jede Erkenntnisweise bestimmt, wenn sie sich auf einen sehr fernen Gegenstand bezieht« (Lévi-Strauss 1975, 60).

Rezeption und Aktualisierbarkeit

Die Sakralität der Person – Genese und Legitimität der Menschenrechte

- ³⁹ Trotz dieser Kritiken wurde und wird Durkheims Religionsverständnis von etablierten ReligionsforscherInnen weiter rezipiert. Eine aktuelle Rezeptionslinie des Durkheimschen Religionsverständnisses, welche ich darstellen möchte, eröffnet Hans Joas. Dem Soziologen und Sozialphilosophen ist Durkheims Theorie des Religiösen und der Rolle des Individuums innerhalb dessen dienlich, um die Genese und die fortlaufende Legitimität der Menschenrechte aus einer neuen Perspektive zu betrachten. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass in ihrem Rahmen nicht klassisch philosophisch auf die Menschenrechte geblickt, sondern eine »spezifische Weise der Verknüpfung von Begründungsargumenten und historischer Reflexion« (Joas 2011, 12) genutzt werde. Auf diese Weise könne die »Kluft zwischen Philosophie einerseits und Geschichte andererseits« (ebd., 13) überwunden werden. Joas konstatiert, er »glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte« (ebd.) und nimmt bereits mit dem

reminiszenzaften Titel seines Werkes »Die Sakralität der Person« einen Bezug auf Durkheim. Joas stellt darin u.a. die Frage nach der Entstehung der Menschenrechte. Er erkennt einen wesentlichen »kulturellen Transformationsprozeß« (ebd., 63) im Europa des 18. Jahrhunderts; Strafjustiz und -praxis hätten sich grundlegend verändert. Dieser Prozess gipfele schließlich in der Formulierung der Menschenrechte. Die beachtenswerteste Konsequenz dieser sei es, dass nun erstmals auch StraftäterInnen und sogar den abstoßendsten unter ihnen ihre Menschlichkeit zugesprochen werde. Das Antasten dieser Menschlichkeit werde nun als verwerflicher erachtet als die Kapitalverbrechen, die die TäterInnen selbst begangen hätten. Joas schlussfolgert:

»[Als] schlimmstes Verbrechen in der Geschichte des Strafrechts galt [...] meistens das, was sich gegen den sakralen Kern eines Gemeinwesens richtete, so daß es naheliegt, die Veränderungen im Strafrecht auf Veränderungen im Verständnis des Sakralen zurückzuführen. Die vorgeschlagene alternative Deutung steht deshalb unter der Überschrift »Die Sakralisierung der Person«.« (ebd., 81)

- 40 Im 18. Jahrhundert sei also »die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt« (ebd., 81f) geworden. Durkheim sei einer der ersten DenkerInnen gewesen, der/die diesen Gedanken geteilt habe. Joas gibt somit zu erkennen, dass er Durkheims Gesellschaftstheorie nahesteht. »Durkheim artikuliert [...] den Glauben an Menschenrechte und Menschenwürde als Ausdruck eines Prozesses der Sakralisierung der Person« (ebd., 86). Für ihn sei dieser Glaube die »Religion der Moderne« (ebd., 82) geworden. Joas stellt im weiteren Verlauf Durkheims Argumentation für diese These dar und stellt Bezüge zu Kant her: Durkheim unterscheide zwischen zwei Formen des Individualismus. Erstens habe er zu seinen Lebzeiten einen »destruktiven, anarchistischen Individualismus« erkannt, der von »egoistischem Lustgewinn« (ebd., 83) geprägt gewesen sei. Diesen verurteile Durkheim aus moralphilosophischer Perspektive scharf und beschreibe ihn als schädlich für das Gemeinwohl. Klar von diesem ersten Verständnis abzugrenzen sei zweitens eine gegenteilige Form des Individualismus.

»Individualisten in diesem zweiten Sinn überlassen sich nicht den Anwandlungen ihrer vorgefundenen Natur, sondern sind an einem anspruchsvollen Ideal orientiert – nämlich dem, so zu handeln, daß alle Menschen ihrer Handlung zustimmen könnten bzw. die Maxime ihres Handeln universalisierbar ist.« (ebd., 84)

- 41 In diesem Individualismus, den sich Durkheim als gesellschaftliches Ideal wünsche, werde die Person zum sakralen Objekt. Joas illustriert diese Vorstellung, indem er behauptet, die »Sakralität« der Person sei mit dem gängigeren, Kantschen Begriff der »Würde« des Menschen gleichzusetzen, also dem, »was keinen Preis hat und haben kann« (ebd.). Diese zweite Form des Individualismus sei nach Durkheim die richtige und wahre Form. Auch Joas sieht in dieser den Ursprung der Genese der Menschenrechte.

- 42 Joas kritisiert, dass Durkheim der Idee, dass die Menschenrechte in der Tradition des Christentums stünden, keinen Raum gebe. Grund dafür sei sein militanter Atheismus (vgl. ebd., 87). Dieser sei es auch, der Durkheim zu der Behauptung führe, die Sakralität der Person sei die einzige Religion, die in der modernen Welt noch ihre Berechtigung besitze, die Rolle einer moralischen Instanz erfüllen und gesellschaftlichen Zusammenhalt sichern könne (vgl. ebd., 88). Um dieser These auf den Grund zu gehen, setzt sich Joas zunächst mit Durkheims Religionsverständnis in »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« auseinander. Das zentral Neue dieses Religionsverständnisses sei, dass nicht die Gottheit oder das Pantheon den Kern der Religion ausmachen, sondern das Heilige als Gegenstück zum Profanen (vgl. ebd., 91f). Joas betont besonders zwei Elemente dieses Religionsverständnisses: Erstens sei das Heilige nach Durkheim konstitutiv für die

Religion und werde nicht aus dieser abgeleitet. Zweitens könne umgekehrt aus dem Heiligen Religion werden, wenn der Glaube sozial organisiert wird (vgl. ebd., 94). Beziehe man nun Durkheims Religionsverständnis auf die Menschenrechte und die Würde des Menschen und setze diese als Religion der Moderne ein, werde ein Paradox deutlich.

»Wenn wir [...] von der Sakralisierung der Person ausgehen, erkennen wir den unauflöslichen Widerspruch zwischen dem Bedürfnis, jeden Verstoß gegen die Sakralität der Person zu sanktionieren, und eben dem Verstoß gegen dieselbe, der im Akt des Strafens selbst liegt.« (ebd., 98)

- 43 Diese strafpraktische Problematik werde durch die Bevorzugung von Freiheits- gegenüber Todesstrafen und das Verbot der Folter gelöst.
- 44 Zusammenfassend kann Joas' Überlegung in Anschluss an Durkheims Gesellschafts- und Religionsverständnis so gedeutet werden, dass der altruistische Individualismus, der im 18. Jahrhundert aufgekommen sei, zu einem neuen Menschenbild geführt habe, das jedem Menschen eine heilige Würde zuspreche. Diese Idee sei zur Religion geworden, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt sichere. Diese Religion wiederum habe zu einer Transformation der Strafjustiz und -praxis geführt, die nun der Idee der uneingeschränkten Menschenwürde unterstehe und somit wieder zur Sakralisierung der Person beitrage. Aus dieser Perspektive kann also nicht eine Religion oder eine einzige Ideologie die Entwicklung der Menschenrechte für sich beanspruchen. Joas gibt die Möglichkeit, nach einem interkulturellen Ursprung für die Entstehung und Begründung der Menschenrechte in unserer Zeit zu suchen. Trotzdem kommt Susanne Moser in Bezug auf Joas zu dem Schluss:

»Letztlich nimmt Joas Zuflucht bei der Unsterblichkeit der Seele und der Gottesebenbildlichkeit mit der Bemerkung, dass wer diesen Glauben nicht teile, zeigen müsse, wie er mit seinen denkerischen Mitteln die Idee der Unverfügbarkeit rechtfertigen und motivierend machen könne. [...] Hier zeigt sich die ganze Problematik dieses Buches: [...] Seine Skepsis gegenüber philosophischen Begründungsversuchen und seine Ablehnung einer rein rationalen Begründung letzter Werte führen Joas zuletzt zu einer religiösen, und zwar christlichen Begründung der Menschenrechte.« (Moser 2013, 133)

- 45 Dieser Vorwurf der subtilen Theologie erscheint hinsichtlich der Joasschen Durkheimrezeption ungerechtfertigt. Im Gegenteil dient die Perspektive auf die Menschenrechte aus dem Sakralisierungskonzept heraus der kritischen Auseinandersetzung mit einer Gefährdung der Rechte durch Ideologien, Religionen und äußere Einflussnahmen. Im 20. Jahrhundert sei es beispielsweise der europäische Faschismus gewesen, der es geschafft habe, einen Kollektivismus herzustellen, für den es keine Sakralisierung der Person und der Heiligung der Würde jedes Menschen bedurft habe. Ganz im Gegenteil sei der Faschismus durch eine Ablehnung und bewusste Desakralisierung der Würde der Menschen bestimmter Gruppen mächtig geworden (vgl. Joas 2011, 101f). Um der Wiederholung einer solchen Machtübernahme durch eine entmenschlichende Ideologie vorzubeugen, empfiehlt Joas, stets zu reflektieren, dass die Begründung und Legitimation der Menschenrechte in dem Zuspruch der Würde jedes/ jeder Einzelnen liege. Folglich müsse die Unantastbarkeit der Würde des Menschen – respektive die Sakralität der Person – in Fragen des Strafens und der Rechtsprechung immer die oberste Prämisse bleiben, und die Gesellschaft müsse sich dem o.g. Widerspruch zwischen Strafe und Würde des Menschen immer bewusst sein. Sei sie dies nicht und spreche man Einzelnen die menschliche Würde ab, gehe auch die Sakralität der Person verloren und die Menschenrechte stünden in Gefahr, ihre Begründung zu verlieren.

Überlegungen aus der Perspektive der poststrukturalistischen Machtkritik

- ⁴⁶ Am Beispiel Joas zeigt sich eindrücklich, dass Durkheims Religionsverständnis – bei aller berechtigten Kritik an diesem – produktiv weitergeführt werden kann. Joas als Vertreter einer eher konservativen Religionsphilosophie erfüllt mit seiner Weiterführung allerdings nur bedingt die Ansprüche einer jungen Religionswissenschaft. Dies kann durch eine Transformation der Durkheimschen Thesen aus Perspektive der poststrukturalistischen Machtkritik gelingen. Ein solcher Versuch erscheint zunächst paradox, denn wie oben angeführt, spricht Adorno dem Religionsverständnis Durkheims eine kritische Perspektive ab. Ich möchte dem widersprechen und stelle die These auf, dass Durkheims Religionsverständnis ein deutliches Potenzial zur Machtkritik aus poststrukturalistischer Perspektive aufweist, das nicht nur auf das Christentum beschränkt ist, sondern es ermöglicht, deutlich subtilere Machtstrukturen aufzudecken und sich diesen eventuell zu widersetzen.
- ⁴⁷ Einer der bekanntesten und schärfsten Kritiker bestehender Machtverhältnisse war der Poststrukturalist Michel Foucault. Auch er setzte sich mit dem Phänomen der Religion auseinander. So äußert er, dass der moderne Mensch zum »Geständnistier« (Foucault 1977, 77) geworden sei, das sich ständig zu seinem Denken und Handeln bekenne und sich somit selbst den Zwängen der Selbstregierung unterwerfe. Diese Geständniskultur habe ihren Ursprung in diversen Transformationsprozessen, die innerhalb des Christentums stattgefunden hätten.
- »Tatsächlich ist die verbale Ausgestaltung der Beichte, des Geständnisakts in der Form, die wir seit Ende des Mittelalters kennen, nur das Ergebnis – und in gewisser Weise das sichtbarste und oberflächlichste Ergebnis – von sehr viel komplexeren, sehr viel zahlreicherem, sehr viel reicherem Verfahren, mittels derer das Christentum die Individuen an die Pflicht gebunden hat, ihre Wahrheit zu manifestieren, und zwar ihre individuelle Wahrheit.« (Foucault 2014, 146)
- ⁴⁸ Diese Verfahren hätten sich durch die Jahrhunderte säkularisiert, und der moderne Mensch des Okzidents stelle nicht mehr in Frage, warum er Autoritäten akzeptieren und diesen in allem Rechenschaft ablegen muss und warum er sich zu ständiger Selbstkontrolle verpflichtet. Die Geständnisse seien stets davon geprägt, dass man sich zwischen den Polen »schuldig« und »unschuldig« bzw. »richtig« und »falsch« verorten müsse. Dies habe das allgemeine Weltbild des Menschen geprägt, der in Dichotomien wie »gut« und »böse«, »normal« und »pathologisch«, »männlich« und »weiblich« denke (vgl. Auga 2013, 67). All das, was jeweils nicht eindeutig einem der Pole zugeordnet werden kann, werde nicht gedacht und nicht gesehen. Diese Theorie erklärt beispielsweise in den Gender Studies, warum es einen binären Einteilungzwang des Geschlechts gibt und Menschen, die sich weder als Mann noch als Frau definieren können oder möchten, diskriminiert oder gar bestraft werden. Das Denken des Menschen ist geprägt von dem Willen, in klaren Dichotomien zu denken. Was nicht »Mann« oder »Frau« ist, wird nicht gesehen, oder ihm schlägt Ablehnung entgegen. Mit Foucault lassen sich solche Formen der Diskriminierung also aufdecken und erklären. Er liefert jedoch keine Antwort auf die Frage, was man gegen diese tun könne bzw. welche Prozesse es aufzudecken und auszuschalten gelte, um die Reproduktion dieser Diskriminierung zu verhindern.
- ⁴⁹ Hier möchte ich mit Durkheims Religionsverständnis ansetzen. Auch er geht davon aus, dass die ursprünglich religiöse Einteilung der Welt in zwei Pole das logische Denken des Menschen beeinflusst habe. Mit dieser These zeigt sich, dass Durkheim und Foucault,

trotz unterschiedlicher Denkrichtungen, in ihrem Religionsverständnis weniger weit voneinander entfernt sind als erwartet. Durkheim geht aber noch einen Schritt weiter als Foucault und spricht allen Denkgebäuden, in denen zwischen heilig und profan unterschieden wird, den Status einer Religion zu. Tun wir dies für das o.g. Beispiel, kann die klare Geschlechtszuschreibung als das Heilige und alles Abweichende als das Profane definiert werden. Folglich ist die geschlechtliche Kategorisierung von Menschen – mit der daraus resultierenden Diskriminierung – per definitionem eine Religion. Nun muss es im Sinne der Durkheimschen Theorie Rituale und Symbole geben, die diese Ungleichbehandlung konstituieren und reproduzieren. Zudem muss eine kollektive Kraft vorhanden sein, die das Fortbestehen dieser »Religion« verselbstständigt.

- 50 Es ließe sich kritisch anmerken, dass aus dieser Perspektive hervorgehe, dass grundsätzlich alle Dichotomien unter die Religionsdefinition Durkheims fallen. Doch das wäre ein Trugschluss, denn die Dichotomie »Mann« und »Frau« ist eben nicht nur eine benennende, die stark gesellschaftlich verankert ist, sondern eine, die – wie die Religion in Durkheims Verständnis – das Selbstbild der Gesellschaft und des Individuums konstituiert. Diese These verdeutlicht sich in der Betrachtung der Kritik derer, die Begriffe wie »Genderwahn« gebrauchen. Auch wenn diese KritikerInnen selbst in ihrem individuellen Sein nicht von etwaigen Neuerungen im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit benachteiligt betroffen sind, wehren sie sich gegen das bloße Nachdenken über die Überwindung der geschlechtlichen Kategorisierung. Sie sehen ihr Selbst, ihre Identität und ihre Gesellschaftsordnung bedroht. Die Teilung in »Mann« und »Frau« ohne Zwischenkategorien ist nicht eine rein benennende Dichotomie, sie ist eine kultische. Deckt man nun die Rituale, Symbole und die kollektive Kraft dieses Kultes, dieser neuen Religion, auf, bestünde die Möglichkeit, den beschriebenen Zwang zur Geschlechtszuschreibung mit seinen diskriminierenden Konsequenzen offenzulegen und ihm kritisch zu begegnen.
- 51 Diese angerissenen Gedanken verdeutlichen, dass die Theorie Durkheims durchaus das Potenzial zum machtkritischen Denken aufweist. Neben dem Potenzial für die Kritik an traditionellen, kanonisierten Religionen besitzt Durkheims Theorie dieses in besonderem Maße auch für Phänomene, die nicht auf den ersten Blick die Charakteristika einer Religion besitzen, jedoch auf den gleichen Funktionsweisen wie diese beruhen.

Abschließende Bewertung der Aktualisierbarkeit

»In its sharpest formulation, Durkheim's main thesis about religion is »God is society«. The parts of *Formes* [Hervorhebung Poggi, Anm. MO] which seek to substantiate this thesis do so chiefly by developing the obverse one: »Society is God.«« (Poggi 2000, 155)

- 52 Was bei Poggi so einfach zusammengefasst daherkommt, fächert sich in dem 600-seitigen Werk Émile Durkheims »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« als komplexe Religions- und Gesellschaftstheorie auf. Diese und Durkheims Religionsverständnis müssen differenziert betrachtet werden.
- 53 Die Kritiken, die zu Durkheims Lebzeiten und in den Folgejahren, zum Beispiel im Kontext des Positivismusstreits, laut wurden, besitzen bis heute Gültigkeit. Seine moralphilosophischen Absichten aufzuzeigen, dass die moderne Gesellschaft eines Kollektivismus mit eigener Kraft bedürfe, der den gesellschaftlichen Zusammenhalt herstellt, lassen den/die moderne/n Rezipierende/n erschaudern. Auch ist die

Methodologie seiner Studie im empirischen Teil aus heutiger Perspektive nicht repräsentativ, sondern scheint assoziativ und subjektiv vom Reiz des Exotischen geprägt.

- 54 Trotzdem wurde »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« 100 Jahre nach der Erstveröffentlichung neu in deutscher Sprache aufgelegt, und in den letzten Jahren wurden neue Ansätze der Durkheimrezeption präsentiert (vgl. Bogusz und Delitz 2013). Wo liegen also die Stärken des Durkheimschen Religionsverständnisses? Durkheim liefert als eine/r der Ersten ein Religionsverständnis, das es ermöglicht, sich aus funktionalistischer soziologischer Perspektive der Thematik Religion zu nähern. Er befreit den Religionsbegriff von mystischen Aufladungen und ermöglicht so rein rationale Anschlussmöglichkeiten der modernen Religionssoziologie. Dabei raubt er dem Phänomen trotzdem nicht seine besonderen Eigenarten im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen. Die Theorie ermöglicht es zudem, in einer Welt, in der Religion scheinbar in den Hintergrund des Lebens gerückt ist, Phänomene zu erkennen und zu untersuchen, die eben nicht offensichtlich als Religion bezeichnet werden, aber auf ähnliche Weise funktionalistisch erklärt werden können. »[...] Durkheim's later work contains a program which must be revived. [...] It can revitalize the practice of sociology today« (Alexander 1988, 15).
- 55 Folglich sollte auch die junge Religionswissenschaft, die sich den eingangs formulierten Grundsätzen verpflichtet sieht, ein Interesse daran haben, Durkheims Religionsverständnis für ihre Zwecke wiederzubeleben. Es konnte gezeigt werden, dass Durkheims Denkgerüst durch leichte Transformationen einem zeitgenössischen Denken über geschlechtliche Diskriminierung dienen kann und vermutlich zu einer Subversion der Zustände hilfreicher Ergebnissen kommt als etablierte Theorien, die den Begriff des Religiösen und der Religion zwanghaft verbannt haben. Um Durkheims Religionsverständnis wieder in den Diskurs einzuführen, muss die junge Religionswissenschaft mit äußerster Präzision und Transparenz bei der Transformation und Aktualisierung der klassischen Theorie vorgehen. Der Bezug auf einen Religionssoziologen, der der Religion grundsätzlich nicht feindlich gegenüberstand, um wiederum das Diskriminierende in religiösen und religiös-konnotierten Phänomenen zu erkennen und zu erklären, wird besonders außerhalb des religionswissenschaftlichen Diskurses auf Kritik stoßen. Dieser entgegnet man am zielführendsten über ein klares Reflektieren der Absichten und der Person Durkheims. Der nachvollziehbare Vorwurf des Positivismus darf nie vergessen und muss stetig reflektiert werden, will man Durkheim für die junge Religionswissenschaft rezipierbar machen. Bei der Weiterführung seiner Theorie muss betont werden, dass dabei niemals das Ziel ist, zu einem neuen nationalen Streben nach Kollektivismus und gesellschaftlicher Homogenität aufzurufen. Des Weiteren muss der Eurozentrismus Durkheims reflektiert werden. Unabhängig davon, ob dieser aus einem bewussten kulturellem Hegemonieanspruch heraus oder unbewusst entstand, ist er in Durkheims Schrift wahrnehmbar und entspricht dem Denken seiner Zeit. Bei der Transformation der Theorie Durkheims muss dieser Eurozentrismus herausgefiltert werden. Dies gelingt, indem man die ethnographischen Beispiele Durkheims in den Hintergrund stellt und sich auf den von ihm dargestellten allgemeingültigen Funktionalismus konzentriert. Diesen wiederum muss man mit aktuellen und kulturübergreifenden Beispielen empirisch begründen. Die von Durkheim geprägten Begriffe werden so in einen neuen Kontext gestellt und können für diesen fruchtbar gemacht werden.

- 56 Durkheim muss stets als Klassiker der Religionssoziologie gelesen werden. Um sein Religionsverständnis dann anknüpfbar für aktuelle junge Forschung zu machen, muss es transformiert und durch neue Theorie und Empirie aktualisiert werden. Diese Aktualisierbarkeit ist zweifelsohne vorhanden.

BIBLIOGRAPHY

- Adorno, Theodor W. 1967. »Einleitung«. In *Emile Durkheim. Soziologie und Philosophie*. 2. Auflage, 7-44. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alexander, Jeffrey. 1988. »Introduction. Durkheimian sociology and cultural studies today«. In *Durkheimian sociology: cultural studies*. Hrsg. von Jeffrey Alexander, 1-21. Cambridge: CUP.
- Auga, Ulrike. 2013. »Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte«. In *Doing Gender – Doing Religion*. Hrsg. von Ute E. Eisen, Christine Gerber, Angelika Standhartinger, 37-74. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bogusz, Tanja, und Heike Delitz (Hrsg.). 2013. *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Delitz, Heike. 2013. *Émile Durkheim zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Durkheim, Émile. 1998. *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile. 2014 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 3. Auflage. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2014. *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979-1980*. Berlin: Suhrkamp.
- Giddens, Anthony. 1972. *Emile Durkheim. Selected Writings*. Cambridge: CUP.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person*. Berlin: Suhrkamp.
- Jones, Robert A. 1986. *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*. London: Sage Publications.
- Lévi-Strauss, Claude. 1975. *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mestrovic, Stjepan G. 1992. *Durkheim and Postmodern Culture*. New York: Aldine de Gruyter.
- Moser, Susanne. 2013. »Die Menschenrechte – eine Sakralisierung der Person.« *Polylog* 30: 130 -134.
- Parkin, Frank. 1992. *Durkheim*. Oxford, New York: OUP.

- Peter, Lothar. 2013. »Dialektik der Gesellschaft versus ›Conscience Collective? Zur Kritik Theodor W. Adornos an Émile Durkheim«. In *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*. Hrsg. von Tanja Bogusz, und Heike Delitz, 73–94. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Poggi, Gianfranco. 2000. *Durkheim*. Oxford: OUP.
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Collier Macmillan Publishers.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Seyfert, Robert. 2011. *Das Leben der Institutionen. Aspekte einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*. Weilerwist: Velbrück.

NOTES

1. Durkheim findet den Großteil seiner Daten zum Totemismus in den Werken der Ethnologen Walter Baldwin Spencer (1899) und Francis James Gillen (1904).
 2. Michel Foucault stellt beispielsweise die These auf, dass die rituelle Sühne- und Bußpraxis erst in den ersten Jahrhunderten des Christentums zu einer kollektiven Angelegenheit wurde (vgl. Foucault 2014, 123).
-

ABSTRACTS

Émile Durkheims (1858–1917) religionsphilosophisches Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« aus dem Jahr 1912 gilt als Klassiker der Religionswissenschaft. Das darin entwickelte Religionsverständnis bildet ein Grundgerüst für zahlreiche etablierte Forschung. Auch die deutschsprachige Neuauflage des Werks im Jahr 2014 suggeriert die Aktualität des Durkheimschen Religionsverständnisses. Über die Betrachtung der Kernelemente des Werks, dessen Kritik (u.a. durch Adorno), ein Beispiel seiner Rezeption (Joas) und Überlegungen aus einer poststrukturalistischen Perspektive möchte der Artikel die Frage beantworten, ob dieser Aktualitätsanspruch auch aus der Perspektive der jungen Religionswissenschaft erhoben werden kann, die sich aus einer kritischen Perspektive ihrem Forschungsgegenstand annähert, und welche Aktualisierungspotenziale in der Theorie gefunden werden können.

The 1912 religio-philosophical study »The Elementary Forms of Religious Life« by Émile Durkheim (1858–1917) is considered a classic in religious studies, and established a framework for understanding religion that inspired numerous later works. The new German translation of this groundbreaking text, published in 2014, confirms the continued germaneness of Durkheim in modern times. Through a discussion of critiques (i.e. Adorno), an example of its reception by the scholarly community (i.e. Joas), and an analysis of its core arguments from a poststructuralist perspective, this essay seeks to establish the enduring relevance of Durkheim's signature work and its application to other social phenomena.

INDEX

Schlüsselwörter: Durkheim, Religionsssoziologie, Religionstheorie, Totemismus, Poststrukturalismus

Keywords: Durkheim, Sociology of Religion, Theory of Religion, Totemism, Post-Structuralism

AUTHOR

MATTHIAS OLK

Matthias Olk studierte Grundschullehramt an der Justus-Liebig-Universität Gießen mit den Fächern Mathematik, Deutsch und Ethik. Seit dem Wintersemester 2016/17 studiert er im Masterprogramm »Religion und Kultur« an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Kontakt: matthiasolk@gmx.de