

abhängig ist, so daß die Verteilung zwischen dem, was bewußt und unbewußt gemacht werden muß, in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaften verschieden aussieht. Freuds Psychoanalyse stellt einen methodisch ausgewiesenen Zugang zum Unbewußten bereit, dessen wirksame Beteiligung an allen kulturellen Schöpfungen und damit auch der Religion nicht übersehen werden darf.

Freud ist in der Religionswissenschaft, von Ausnahmen abgesehen, eher zurückhaltend aufgenommen worden. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen und seine Thesen zur Religion und zur Religionsentwicklung erschienen zu anstößig und stellten eine zu große Verletzung der in den Religionen auf Götter projizierten Größen- und Allmachtsphantasien dar. Eine zusammenfassende Würdigung seiner Erfahrungen und seiner Begriffsbildung für die Religionswissenschaft, die diese zugleich im Verhältnis zu anderen religionswissenschaftlichen Theorien abwägend erörtert, steht noch aus. Trotzdem kann gesagt werden, daß viele seiner Begriffe und Überlegungen, zum Teil ohne genaue Kenntnis ihrer Herkunft, in die Religionswissenschaft Eingang gefunden haben, wie überhaupt heute psychologische Erkenntnisse und Theorien zum Selbstverständnis und zur Selbstverständigung vieler Menschen gehören.

Hans G. Kippenberg

ÉMILE DURKHEIM

(1858–1917)

I. Leben

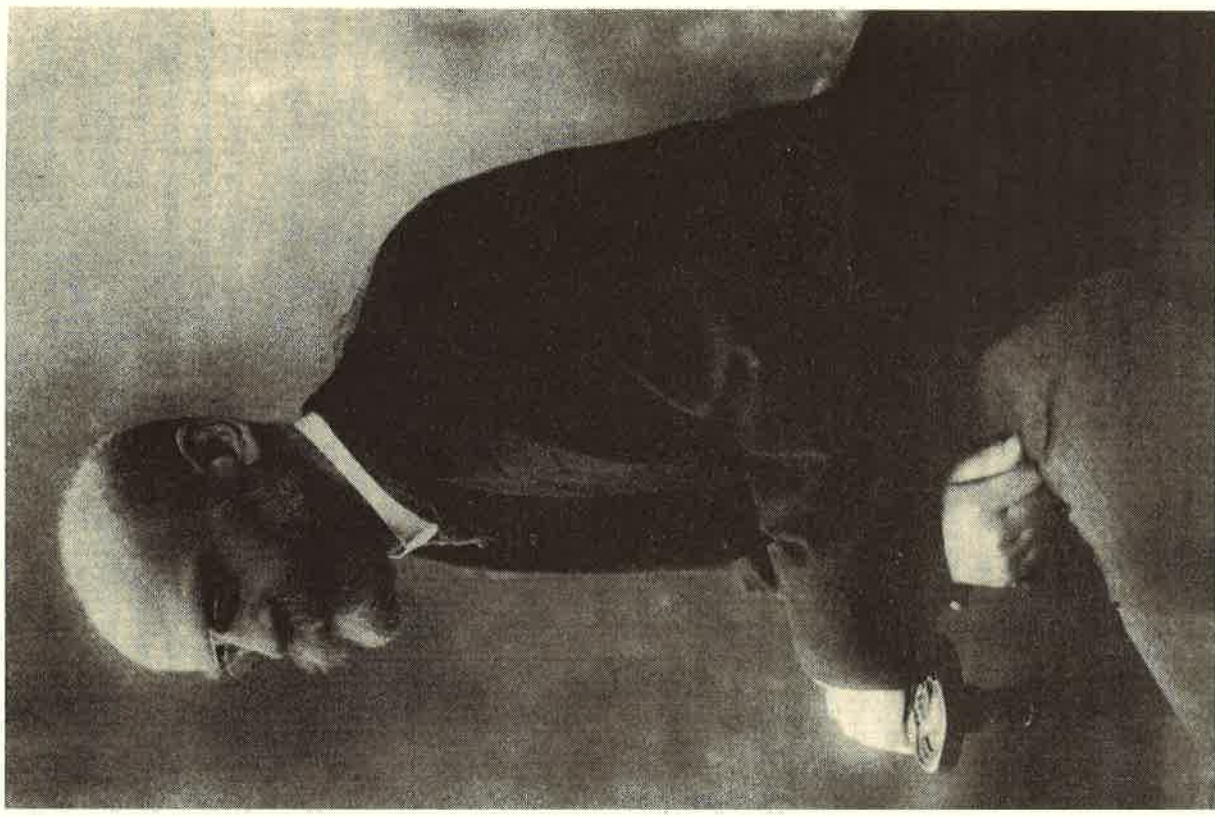
Émile Durkheim, geboren am 15. April 1858, stammte aus einer jüdischen Familie im Elsaß und war von 1879 bis 1882 Student der École Normale Supérieure zu Paris, wo er u. a. bei dem Althistoriker N. D. Fustel de Coulanges und dem Philosophen E. Boutroux hörte. Nach Abschluß des Studiums wurde er Gymnasiallehrer in der Nähe von Paris. 1885/86 besuchte er Deutschland. Der Grund für seinen Besuch hing letztlich noch mit der Niederlage Frankreichs im deutsch-französischen Krieg 1870/71 zusammen.¹ Sie hatte eine intensive Ursachenforschung nach sich gezogen. Als eine der Schwachstellen entdeckten Franzosen das eigene Universitätssystem. Deutschlands Sieg sei ein Sieg der Wissenschaft gewesen, meinte beispielsweise Ernest Renan. Wenn Frankreich sich aus dem Desaster erheben wolle, müsse es von den deutschen Universitäten lernen. Das «Ministère de l'Instruction Publique» bot daher jungen talentierten Akademikern Stipendien nach Deutschland an, damit sie dort den neuesten wissenschaftlichen Stand ihres Faches kennenlernen könnten. Zu den Ausgewählten gehörte Émile Durkheim. Einflußreiche Förderer hatten ihre Hand im Spiel, als er 1885/86 für ein Jahr zum Studium an die Universitäten von Leipzig, Marburg und Berlin geschickt wurde.

Für die Geschichte der Religionsforschung sollte es folgenreich werden, daß sich in Leipzig sein Weg mit dem von Wilhelm Wundt kreuzte. Schon lange bevor Nathan Söderblom 1912 an die Universität Leipzig auf einen der ersten deutschen Lehrstühle für Allgemeine Religionsgeschichte berufen wurde, gab es in Leipzig ein lebendiges Interesse an Religion. Kurt Rudolph hat in seiner Studie zur Geschichte des Faches in Leipzig dargelegt, wie viele und unterschiedliche religionswissenschaftliche und religionshistorische Lehrveranstaltungen und Forschungen lange vor der Einrichtung des Lehrstuhles in Leipzig stattgefunden hatten.² Einer von diesen solcherart tätigen Wissenschaftlern war der Philosoph und Psychologe Wilhelm Wundt gewesen. Er hatte in Leipzig 1879 das erste «Seminar für experimentelle Psychologie» gegründet. Gerade als Durkheim sich in Deutschland aufhielt, war Wundts Buch *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens* (Stuttgart 1886) erschienen. Es sei unergiebig – so Wundt im Vorwort –, Moralphilosophie auf Metaphysik gründen zu wollen. Die Psychologie sei ein besseres Hilfsmittel, vorausgesetzt man

beschränke sie nicht auf das Individuum, sondern erweitere sie zu einer Völkerpsychologie.³

Durkheim war von Wundts Forschungen überaus angetan. Er berichtete über sie nach seiner Rückkehr nach Frankreich in einem wissenschaftlichen Artikel, der die Situation der Philosophie in Deutschland behandelte: «La Philosophie dans les universités allemandes». In ihm zeigte Durkheim sich über die große Zahl von philosophischen Lehrveranstaltungen erstaunt, die alle dasselbe Thema behandelten. Wie dürftig sei im Vergleich dazu das Angebot französischer Universitäten! Allerdings müsse man einräumen, daß die meisten dieser Kurse ohne große Wirkung seien, da die Hörer fehlten.⁴ «Er ist der erste Psychologe Deutschlands, der fast jede Verbindung mit der Metaphysik abgebrochen hat», hielt Durkheim begeistert in seinem Artikel fest. Bewußtsein könne nicht direkt, sondern nur indirekt mittels Beobachtung erkannt werden. Allerdings stehe Wundt mit dieser Auffassung in Deutschland ziemlich alleine. In Deutschland dominierte die neukantianische These, daß das Reich der Tatsachen und das der Werte, daß Sein und Sollen heterogene Größen seien. Daß Wundts Positivismus sehr viel besser nach Frankreich paßte, war Durkheim bewußt. Er habe erlebt, daß selbst gebildete Deutsche von Wundt zum ersten Mal bei einem Besuch in Paris gehört hätten.⁵ Durkheim schilderte seinen französischen Kollegen in allen Einzelheiten die Art der Forschungen in dem Seminar von Wundt. Sie waren ihm vor allem durch die Konzentration auf präzise und begrenzte Probleme, die beobachtet werden können, aufgefallen.⁶

In einem zweiten Artikel in der renommierten *Revue philosophique* stellte Durkheim diesen neuen Ansatz in der Moralforschung im Einzelnen vor: «La science positive de la morale en Allemagne». Im Unterschied zur gängigen Moralphilosophie habe man in Deutschland seit einiger Zeit Moral zum Gegenstand empirischer Untersuchungen gemacht. Wilhelm Wundts frisch publiziertes Buch fand in Durkheim einen enthusiastischen Rezensenten. Um Absicht und Leistung Wundts verständlich zu machen, stellte Durkheim seinen Ansatz in den Zusammenhang deutscher Ökonomie und Jurisprudenz und kontrastierte diese mit englischen Ansätzen. Während für die Manchester Schule die Volkswirtschaft nur die Summe aller an ihr beteiligten Individuen sei, hätten deutsche Wissenschaftler (Wagner/Schmoller) die Volkswirtschaft als eine Realität *sui generis* aufgefaßt. Das Wirtschaftshandeln sei nur scheinbar eine Sache des Einzelnen. In Wirklichkeit unterliege es moralischen Zwängen. Auch Wirtschaftshandeln ist eng mit Moral verbunden. Diese Moral aber habe in der Geschichte Wandlungen unterlegen. Als beispielsweise demographische Faktoren eine intensivere Landnutzung erzwangen und die Menschen allmählich den Nutzen von Privateigentum in dieser Hinsicht begriffen, war dies der Grund dafür, daß diese Form von Eigentum mehr und mehr ein heiliges Recht wurde.⁷ Die Integration des Einzelnen in den größeren sozialen Zusammenhang erfolge über Moral, die soziale Handlungen regelt. Diese



Émile Durkheim (1858–1917)

moralischen Regeln sind unter dem Druck kollektiven Zwangs entstanden und entziehen sich meistens dem direkten Bewußtsein der Handelnden.⁸ Man kann soziale Handlungen daher nicht aus privaten Absichten oder persönlichen Motiven zu erklären versuchen. Wundt habe daher zurecht auf eine Deduktion von Moral aus dem Bewußtsein verzichtet. Mehr noch als Wundt lag seinem Rezensenten Durkheim an dem Nachweis, daß sich moralische Normen im Laufe der Geschichte gewandelt hätten.⁹ «Es gibt so viele Typen Moral wie es Gesellschaftstypen gibt, und die Moral niedriger Gesellschaften ist nicht weniger Moral als die kultivierter Gesellschaften.»¹⁰ Durkheim hatte an Wundt nur eines auszusetzen: daß dieser die wesentlichste Eigenschaft von Moral – ihren verpflichtenden Charakter – nicht erklärt habe: «Wundt anerkennt im Prinzip dieses Merkmal, aber er mußte auch sagen, woher die Moral solche Autorität hat und in wessen Namen sie Befehle erteilt». Durkheim glaubt es zu wissen: «Es ist im Namen Gottes, wenn es sich um eine göttlich gebotene Pflicht handelt. Es ist im Namen der Gesellschaft, wenn es sich um soziale Regeln handelt.»¹¹

Man kann in diesen beiden frühen Aufsätzen mit eigenen Augen verfolgen, wie Durkheim aus einer Außenseiterposition in der deutschen Wissenschaft die Auffassung herauspräparierte, daß Moral keine Sache des Bewußtseins, sondern sozialer Tatsächlichkeit ist und nur durch Beobachtung von Handlungen erkannt werden kann. Die in diesem Artikel entwickelten Auffassungen sind einige Jahre später das Fundament von Durkheims Soziologie geworden. Denn ihr lag die Auffassung sozialer Tatsachen als impliziten moralischen Bindungen des Handelns zu Grunde.

Durkheim erhielt nach seiner Rückkehr aus Deutschland 1887 an der Philosophischen Fakultät der Universität von Bordeaux einen Lehrauftrag für Sozialwissenschaft und Pädagogik. In dieser Zeit bereitete er seine *thèse* (eine Art Habilitationsschrift) vor und verteidigte sie 1893 an der Pariser Philosophischen Fakultät. Sie erschien im selben Jahr unter dem Titel: *De la division du travail social*. Bald danach wurde er in Bordeaux zum «professeur adjoint» ernannt, 1896 erhielt er dort die erste Professur für Soziologie in Frankreich und wurde zum «professeur de science sociale» ernannt.¹² Er blieb dort bis zu seiner Berufung an die Sorbonne in Paris 1902, wo er 1906 ein Ordinariat erhielt.

Neben den Anregungen, die von W. Wundt ausgingen, traten früh auch solche von der sich formierenden britischen Anthropologie. Als Durkheim 1906/7 verdrängt wurde, er habe stillschweigend deutsches Gedankengut in seine Soziologie und damit in die Sorbonne eingeschleust, setzte er sich am 8. Nov. 1907 in einem offenen Brief zur Wehr: «Es wird behauptet, ich hätte bei Wundt die Idee gefunden, daß die Religion die Matrix moralischer, rechtlicher usw. ... Ideen sei. Es war 1887, daß ich Wundt gelesen habe: aber es war erst 1895, daß ich ein klares Bewußtsein hatte von der zentralen Rolle von Religion im sozialen Leben. Es war in jenem Jahr, daß ich zum ersten Mal das Mittel gefunden habe, das Studium der Religion

soziologisch in Angriff zu nehmen. Das war für mich eine Offenbarung. Die Vorlesung von 1895¹³ markiert eine Demarkationslinie in der Entwicklung meines Denkens. Alle meine früheren Forschungen mußten erneut aufgenommen und in Übereinstimmung mit den neuen Ansichten gebracht werden. Wundts *Ethik*, die ich acht Jahre zuvor gelesen hatte, spielte bei dieser Richtungsänderung keine Rolle. Grund dafür waren ausschließlich religionshistorische Studien, die ich gerade vorgenommen hatte und besonders die Lektüre der Arbeiten von Robertson Smith und seiner Schule.»¹⁴

Als Durkheim diese Sätze schrieb, da war eine zu große Nähe zur deutschen Wissenschaft für einen französischen Gelehrten gefährlich geworden – vor allem dann, wenn er wie Durkheim der Dritten Republik loyal gegenüberstand. Überblickt man die Schriften Durkheims von vor 1907 wird man zu der Folgerung gedrängt, er habe die Bedeutung Wundts für die Herausbildung seines Denkens heruntergespielt und umgekehrt die von Smith vergrößert. Dies ergibt eine Überprüfung seiner frühen Schriften. In ihnen fehlen nämlich klare Indizien dafür, daß Durkheim von Robertson Smith so beeindruckt gewesen wäre, wie sein Brief nahelegt.¹⁵ Durkheim erwähnte Robertson Smith zuerst in einem Artikel über «Totemismus» aus dem Jahre 1902.¹⁶ Erstaunlicherweise fällt der Name ganz beiläufig. Vor Robertson Smith war ihm J. G. Frazer bekannt geworden. Der Bibliothekar der École normale supérieure, Lucien Herr, hatte Durkheim 1886 auf Frazers Artikel über Totemismus in der *Encyclopaedia Britannica* aufmerksam gemacht.¹⁷ Auch in Durkheims Studie *Der Selbstmord* aus dem Jahre 1897 wird Frazer erwähnt¹⁸, nicht jedoch Robertson Smith. Als Durkheim im zweiten Band seiner *L'Année sociologique* im Jahr 1897/8 eine soziologische Definition von Religion vortrug («De la définition des phénomènes religieux»), griff er Frazers Auffassung von Magie als Glaube an wirksame Riten und Worte auf. Der Name von Robertson Smith fällt noch immer nicht, obwohl implizite Hinweise auf dessen Schriften nicht auszuscheiden sind. Denn Durkheim unterscheidet zwei Arten Religion: eine freie, private, selbst gewählte Religion von einer anderen, die der Einzelne aus der Tradition empfangen hat, die für eine Gruppe gilt, und die der Einzelne verpflichtet ist, zu praktizieren.¹⁹ Robertson Smith hatte 1889 diese Unterscheidung ausgearbeitet und begründet.²⁰ Es sei die von einer Gruppe praktizierte Religion gewesen, aus der heraus sich alle öffentlichen gesellschaftlichen Institutionen entfaltet haben. Die «Offenbarung», die Durkheim angeblich durch Robertson Smith «und seine Schule» erfahren hat, könnte sich auf die Erkenntnis einer öffentlichen Religion im Unterschied zu einer privaten bezogen haben. Durkheims Mitarbeiter H. Hubert und M. Mauss (1902/3) haben diese Distinktion ebenfalls aufgegriffen und zwischen Religion und Magie primär entsprechend den Begleitumständen ritueller Handlungen unterschieden: hier geschahen sie in aller Öffentlichkeit und waren Religion, dort im geheimen und waren Magie. Religion ist

eine öffentliche, Magie eine private Angelegenheit.²¹ Daß Durkheim große Stücke von Robertson Smith hielt, zeigt sich noch an etwas anderem. Während Durkheims Mitarbeiter gegenüber der Opfertheorie von Smith reserviert blieben, hat Durkheim sie in seinen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* vorbehaltlos akzeptiert. Das Opfer war auch seiner Ansicht nach ursprünglich eine Gemeinschaftsveranstaltung, in der sich die Teilnehmer durch den Verzehr des heiligen Totemtieres als eine moralische Gemeinschaft konstituierten. Wenn Durkheim sich 1907 von Wundt distanzierte und emphatisch zu Robertson Smith bekannte, so entsprach das seinen wissenschaftlichen Ansichten. Jedoch haben politische Rücksichten eine Rolle gespielt. Die zunehmende Spannung zwischen Frankreich und Deutschland ließ eine geistige Wahlverwandtschaft mit Wundt gefährlich werden.²²

Durkheim hat sich als Wissenschaftler vom politischen Tagesgeschäft weitgehend ferngehalten. Nur einmal war das anders: in der Dreyfus-Affäre. Intellektuelle verlangten eine Wiederaufnahme des Verfahrens gegen den zu Unrecht verurteilten jüdischen Offizier Dreyfus. Als 1898 die Debatte um das «Manifest der Intellektuellen» hohe Wellen schlug²³, ergriff auch Durkheim das Wort und nahm darin zum Recht des einzelnen gegenüber dem Staat Stellung. In dem Artikel: «L'Individualisme et les intellectuels» (1898) setzte er sich mit dem Vorwurf von Revisionseignern auseinander, die Intellektuellen würden mit ihrer Kritik an Militär und Staat das Land in Anarchie stürzen. Ihr Individualismus sei an ihrer destruktiven Geisteshaltung schuld. Durkheim nahm in seiner Stellungnahme entschieden für den Individualismus Partei. Man dürfe ihn nicht mit Egoismus verwechseln, sondern müsse ihn auf Kant, Rousseau und die Menschenrechte zurückführen. Weit entfernt von einem egoistischen Ich-Kult hätten sie gelehrt, daß die menschliche Person heilig sei. Der Individualismus sei eine absolut verbindliche Moral, ja eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott sei. Daher zog er zwischen dem Recht des Staates gegenüber dem Einzelnen eine überraschend klare Grenze. Entgegen Th. W. Adornos Behauptungen²⁴, er würde das Kollektiv vergöttlichen, verteidigte Durkheim prinzipiell den Individualismus und die Intellektuellen.

Seit 1896, dem Jahr der Gründung der Zeitschrift *L'Année sociologique*, hatten sich um Durkheim erst in Bordeaux, dann ab 1902 in Paris jüngere Wissenschaftler gesammelt. Durkheim hatte sie als Mitarbeiter der Zeitschrift gewonnen. Sie waren eine verschworene Gemeinschaft, obwohl sie sich erst im Jahre 1912 zum ersten und zugleich letzten Male alle persönlich trafen.²⁵ Politisch teilten sie Durkheims Hingabe an die Republik und seine Ablehnung des Klerikalismus. Die Mitarbeiter, ungefähr vierzig an der Zahl, kamen aus verschiedenen Disziplinen und absolvierten traditionelle Universitätslaufbahnen. Noch gab es kaum Stellen für Soziologie in Frankreich. So war die Mitarbeit von Akademikern verschiedener Diszi-

plinen auch eine Notlage. Durkheim aber verstand es, aus der Not eine wahre Tugend zu machen. Im Vorwort zum ersten Band der Zeitschrift *L'Année Sociologique* sah Durkheim ihre Aufgabe darin, über Studien zu Recht, Religion, Moral und Wirtschaft zu informieren. «Denn in ihnen befinden sich die Materialien, mit deren Hilfe die Soziologie entstehen muß», schreibt er im Vorwort zum ersten Band (1896/7). Seine Auffassung von sozialen Tatsachen verlangte geradezu die Zusammenarbeit von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen.

Durkheim verstarb am 15. November 1917 im Alter von 59 Jahren. Den Tod seines brillantesten Sohnes André, der 1915/1916 auf dem Balkan gefallen war, hat er nie verwunden. Er hinterließ seine Frau Louise, geb. Dreyfus, und seine Tochter Marie.

II. Werk

Durkheims erstes großes Werk, die erwähnte these *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, thematisierte eine aktuelle Erscheinung. Frankreich befand sich mitten in einer Epoche schnellen sozialen Wandels. Waren in Frankreich 1870 nur 23 % der werktätigen Bevölkerung Industriearbeiter gewesen, so waren es 1914 bereits 39 %.²⁶ Parallel dazu lief eine Verschiebung der politischen Macht von einer privilegierten Oberklasse auf eine bürgerliche Mittelklasse.²⁷ Durkheim richtete seinen Blick auf die Arbeitsteilung. Sie war die neue unbekannteste Größe. In Gesellschaften ohne fortgeschrittene Arbeitsteilung war die soziale Rolle des Einzelnen noch durch Tradition und Herkunft fixiert. Jeder Verstoß gegen die soziale Konvention galt als ein Verbrechen gegen die Götter und wurde entsprechend scharf geahndet. Das Strafrecht mußte die Konformität der Einzelnen garantieren.²⁸ Diesen Typus sozialer Integration nannte Durkheim mechanische Solidarität. Er war jedoch nur von kurzer Dauer. Bedingt durch demographische Faktoren (Bevölkerungswachstum) und die Intensivierung von Kommunikation und Verkehr schritt in der Gesellschaft die Arbeitsteilung unaufhörlich voran. Die Konkurrenz nahm zu, in Reaktion darauf die Spezialisierung wirtschaftlicher Tätigkeiten. An die Stelle von Konformität entsprechend der Tradition trat eine Differenzierung des Einzelnen in seiner Arbeit. Der expandierende Bereich privater Abmachungen wurde durch ein Vertragsrecht geregelt, das das herkömmliche Strafrecht in die Schranken wies. An die Stelle mechanischer Solidarität trat ein anderer Integrationstypus: organische Solidarität.

In der auf Arbeitsteilung beruhenden Gesellschaft werden die Menschen einander fremd, obwohl sie auf der anderen Seite funktional voneinander abhängig sind. Durkheim wies auf die Paradoxie dieses Sachverhaltes hin und war darauf aus, sie eher noch zu verschärfen als abzuschwächen. «Die

Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderlegbar, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel verlaufen. Das ist das Problem, das wir uns gestellt haben.»²⁹

Kann eine arbeitsteilige Gesellschaft überhaupt ein moralisches Band zwischen ihren konkurrierenden Mitgliedern hervorbringen? Diese Problemstellung stand deutlich in Widerspruch zu der verbreiteten Annahme, die Moral sei eine Leistung des Einzelnen. Der Einzelne sei eine Art *Motivade*, aus der die Gesellschaft hervorgehe. Durkheim sah es genau umgekehrt: «Das kollektive Leben wird nicht aus dem individuellen Leben geboren, sondern es verhält sich ... umgekehrt. Nur unter dieser Bedingung kann man sich erklären, wie sich die persönliche Individualität ... bilden und erweitern konnte, ohne die Gesellschaft zu zersetzen.»³⁰

Durkheim war nicht der erste, der sich die Frage nach dem moralischen Band in der modernen Gesellschaft gestellt hat. Das Problem war seit der französischen Revolution aktuell, die dem Einzelnen seinen ihm zugewiesenen Platz in der traditionellen Hierarchie und Ordnung genommen hatten. An die Stelle des herkömmlichen Status waren Verträge zwischen einzelnen Bürgern getreten. Was langfristig hiervon die soziale Folge sein würde, hatte bereits im frühen 19. Jahrhundert eine Reihe von Denkern beschäftigt: in England und Deutschland, besonders aber in Frankreich selber.³¹ Viele von ihnen fürchteten, der Individualismus werde den Zusammenhang der Gesellschaft unterminieren. Durkheim sah es anders und bezog sich dabei auch auf die Religionsgeschichte.

Daß der Soziologe Durkheim bei der Behandlung dieses Problems die Religion heranzog, mag erstaunen. Jedoch hatten andere französische Denker ihm an dieser Stelle vorgearbeitet. J. J. Rousseau war der Ansicht gewesen, daß eine zivile Gesellschaft einer *religion civile* bedarf. Durkheims Pariser Lehrer, der Althistoriker N. D. Fustel de Coulanges (1830–89), hatte in seinem Buch *Der Antike Staat* (1864) das klassische Beispiel dafür geliefert, daß Religion soziale Beziehungen begründe. Religion sei in der Antike Triebkraft für Sozialbindung gewesen. Der Totenkult, eng mit dem Kult des Herdfeuers verbunden, habe an der Wiege der häuslichen Gemeinschaft und Verwandtschaft gestanden, selbst die Institution des Eigentums sei aus ihm hervorgegangen. Religion sei auch an der Bildung antiker Stadtgemeinden, die aus mehreren Verwandtschaftsgruppen bestand, beteiligt gewesen. So war der antike Staat schon bei einem Lehrer Durkheims zu einem schlagenden Beispiel dafür geworden, daß Religion sozial produktiv sein könne. Voraussetzung war allerdings, daß sie weniger aus Lehren bestand, als aus obligatorischen Handlungen. Durkheim teilte diese ungleiche Wertschätzung von Lehren und Riten im Blick auf die soziale Wirkung von Religion.³²

Durkheim entwickelte im Hinblick auf das soziale Band in der arbeitsteiligen Gesellschaft eine Auffassung, für die die Religion relevant wurde, auch wenn er bedauernd feststellte: «Wir haben heute keinen wissenschaftlichen Begriff davon, was Religion eigentlich ist».³³ Immerhin weiß Durkheim jedoch, wo er zu suchen hat: Religion ist nur ein anderes Wort für kollektive Verbindlichkeit. Mit der zunehmenden Arbeitsteilung vergrößerte sich der Bereich, in dem der Einzelne autonom agiert. Nach und nach lösten sich die politischen, wirtschaftlichen und kognitiven Bereiche und Funktionen von den religiösen. Der Bereich der Religion wurde entsprechend kleiner, das Individuum zunehmend weniger von außen gesteuert.³⁴ Die Liste jener Traditionen, die für alle verbindlich sind und auf deren Verletzung die Gemeinschaft emotional mit Bestrafung reagiert, wird laufend kürzer (S. 218). Religion zieht sich aus dem Recht zurück. Der Rückzug ist jedoch nicht vollständig, sondern macht beim Recht des Individuums auf Selbstbestimmung halt. Es ist dieser Rest von Kollektivität, der die letzte gemeinsame bleibende moralische Grundlage auch der arbeitsteiligen Gesellschaft bildet. Sozialphilosophen links und rechts hatten diese Entwicklung als sozialen Zerfall beklagt, ohne jedoch über die geeignete Therapie eins zu sein: sollte man staatlichen Zwang einsetzen oder in einer Art moralischer Wiederaufrüstung die Rückkehr zu den Traditionen propagieren? Durkheim konnte diesen Pessimismus nicht teilen. Für ihn brachte der Wandel die Grundlage einer neuartigen und stabilen sozialen Integration hervor: «In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenwart einer Art von Religion.»³⁵

Als Durkheim am Ende seiner Studie auf die eingangs gestellte Frage zurückkommt, ob sich eine arbeitsteilige Gesellschaft nicht in einer Wolke isolierter Atome auflösen müsse, verneint er sie. Zwei Gründe nennt er, die dagegen sprechen: die Pflichten, die dem Einzelnen aus seinen Aufgaben erwachsen, und der Staat, von dem er abhängig wird.³⁶ Die Moral der arbeitsteiligen Gesellschaft scheint sich nach seinen Worten wie von selber zu bilden. Jedoch ist das noch nicht das ganze Spektrum von Durkheims Überlegungen. Beide genannten Gründe würden wohl auch eher nur die Bildung von Moral im Individuum erklären können als die Vorstellung von moralischer Autonomie. Durkheim trug seine Auffassung zudem noch ein wenig zögernd vor. Er scheint zu schwanken, ob ein Kult des Individuums wirklich ein echtes soziales Band bildet oder ob es sich nicht vielleicht um einen destruktiven Aberglauben handelt.³⁷ Was ihm an dieser Stelle noch fehlte, war eine Unterscheidung zwischen Religion und Magie von der Art, wie sie Robertson Smith getroffen hatte: Religion als öffentliches Ritual im Gegensatz zu Magie als privatem egoistischem Mißbrauch übernatürlicher Macht.

Was die Herkunft des Kultes des Individuums betraf, wurde Durkheim erst in Zusammenhang mit seiner Stellungnahme in der Dreyfus-Affäre

1898 deutlicher. Man kann dies an Kernsätzen seines Artikels illustrieren: «Es gibt keine Staatsräson, die einen Angriff gegen die Person entschuldigen könnte.» «Der Individualismus bedeutet nicht nur keine Anarchie, sondern stellt fortan das einzige Glaubenssystem dar, das die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann.» «Dieser Kult des Menschen kennt als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung.»³⁸ In diesem Artikel ergänzte Durkheim das, was wir bereits aus seiner Schrift über die Arbeitsteilung kennen, um eine wichtige religionsgeschichtliche Einordnung. Der Individualismus sei älter als die Aufklärung und gehe auf das Christentum zurück. Denn das Christentum habe das Zentrum des moralischen Lebens von außen nach innen verlegt und das Individuum zum souveränen Richter seines eigenen Handelns gemacht. Und daraus zog er eine Folgerung, die bestimmend war für seine Haltung in der Dreyfus-Affäre: «So verteidigt der Individualist, der die Interessen des Individuums verteidigt, zugleich die vitalen Interessen der Gesellschaft.»³⁹

Man muß sich diese Argumentation Durkheims genau anschauen, um zu erkennen, warum selbst ein Denker wie Th. W. Adorno nicht davor gefeit war, Durkheim gründlich mißzuverstehen. Daß ein Soziologe dieses Ranges die Aufgabe des Staates nicht nationalistisch, sondern moralisch sah, als Sicherung der individuellen Freiheitsrechte, war unerwartet.⁴⁰ Und es ist vielleicht noch ungewöhnlicher, daß ein Soziologe methodologisch den Individualismus ablehnt, ihn aber zum Gegenstand der Soziologie macht.⁴¹ Gegenstand von Durkheims Studien war das Individuum, der Weg zu ihm führte jedoch über die Beobachtung kollektiver Sachverhalte. Einen direkten Blick ins Bewußtsein schloß er aus. Hier kann man den bleibenden Einfluß von Wilhelm Wundt mit Händen greifen: Moral ist eine Angelegenheit der Gesellschaft, nicht des Einzelnen.

Ein schlagendes Beispiel dafür, daß Religion eine soziale Tatsache bildet, die den Einzelnen auch ohne sein Wissen bestimmt, sollte 1897 die Studie zum Selbstmord werden. Durkheim hat in ihr die Kardinalfrage der *Arbeitsteilung* umgedreht und auf den Kopf gestellt. Statt zu fragen: «Was begründet in einer arbeitsteiligen Gesellschaft das soziale Band zwischen Menschen?» fragte er nun: «Was bringt Menschen in der arbeitsteiligen Gesellschaft dazu, das soziale Band zu zerschneiden?» St. Lukes hat sicherlich den Nerv von Durkheims Absicht getroffen, wenn er sagt, daß Durkheim mit dieser Studie den Triumph seiner soziologischen Methode feiern wollte. Der Selbstmord ist eine absolut individuelle Handlung, und doch lassen Vergleiche seines Vorkommens erkennen, daß der Einzelne selbst noch bei dieser Handlung abhängig ist von einer sozialen Wirklichkeit unabhängig von ihm selber.⁴²

So sensationell das Vorhaben auch heute noch ist, so wenig war es damals einmalig. Selbstmord war bereits lange vor Durkheim ein *Topos* konservativer französischer Sozialphilosophen gewesen. Wenn Menschen sich

von den Traditionen lösen, geben sie damit ihren sozialen Schutz auf und können in ausweglosen Situationen Opfer ihrer Isolierung werden. In einem kurzen Essay über den Selbstmord hatte Lamennais 1819 geschrieben: «Wenn ein Mensch sich von der Ordnung entfernt, umzingeln ihn Ängste. Er ist König seines eigenen Elends, ein abgesetzter Herrscher im Aufstand gegen sich selber, ohne Pflichten, ohne Beziehungen, ohne Gesellschaft. Ganz alleine mitten in der Welt gerät er, oder sucht er zu geraten, in das Nichts.»⁴³ Wer so argumentiert, identifiziert im Selbstmord weniger ein individuelles, als ein soziales Problem. Letztlich ist es die Beziehungslosigkeit in der arbeitsteiligen Gesellschaft, die am Selbstmord schuld ist. Von den drei Parolen der französischen Aufklärung, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, sahen diese Denker in der Freiheit den Feind Nummer eins des Menschen. Hätten sie damals über die Grenze nach Deutschland geschaut, so wären sie Zeugen eines anderen engengesetzten Zweifels geworden. Zeitgenössische romantische Denker haben in der Parole der Gleichheit ein Problem gesehen. Sie unterminierte die Besonderheit des individuellen Menschen. Die romantische Idealisierung des Freitodes ist so gesehen ein folgerichtiges Gegenstück zur Auffassung französischer Denker vom Selbstmord. Selbstmord ist aus dieser Perspektive Ausdruck menschlicher Freiheit, nicht sozialer Beziehungslosigkeit.

Selbstmord kam häufiger unter Protestanten als unter Katholiken vor.⁴⁴ Dieser Zusammenhang von Konfession und Selbstmordrate war nicht Durkheims Fund, sondern bereits aus Statistiken bekannt. A. von Oettingen hatte 1882 in seiner gründlichen Untersuchung festgestellt, daß bei den Katholiken die Selbstmordziffer um mehr als dreimal geringer ist als bei den Protestanten. Und er teilte die Meinung anderer Forscher, der Protestantismus sei der Selbstmordneigung günstiger als der Katholizismus.⁴⁵ Durkheim hat es verstanden, eine kohärente Erklärung für diesen überraschenden Befund vorzulegen. Er bildete drei logische Typen von sozialen Umständen, in denen Selbstmord vorkommt: Selbstmord auf Grund von sozialer Vereinsamung; Selbstmord auf Grund von kollektivem Druck (Kriegertod; Wirtenverbrennung in Indien); Selbstmord auf Grund von Wirtschaftskrisen bzw. -konjunkturen, die Erwartungen frustrieren (Anomie). In den erwähnten Statistiken war Krieg ausgeschlossen. Durkheim kam nach Untersuchung aller möglichen Korrelationen zu dem Schluß, daß die höhere Selbstmordrate unter Protestanten im Individualismus ihrer Religion begründet sei. Katholiken seien in höherem Grad in eine Gemeinschaft integriert als Protestanten. Juden hätten eine noch geringere Selbstmordrate, da die langdauernde Verfolgung eine ganz besonders feste Solidarität unter ihnen geschaffen habe. Da die Auflösung religiöser Autorität auch über höhere Bildung erfolge, weist Durkheim noch auf eine andere Korrelation hin: zwischen Bildung und Selbstmordrate. Nur die Juden bilden hier eine Ausnahme. Für sie ist Bildung einfach nur ein Mittel, um in der Gesellschaft besser gerüstet zu sein.⁴⁶ Aus alledem zieht Durkheim die

Folgerung: Religion fördere bzw. bremse den Selbstmord. Sie könne aber nur dann prophylaktisch wirken und den Menschen vor dem Drang zur Selbsterstörung schützen, wenn sie eine Gemeinschaft bildet. Die Dogmen sind sekundär. «Das Wesentliche ist ihre Eignung, einem kollektiven Dasein genügend Inhalt zu geben.»⁴⁷

Es irritiert, daß Durkheim eine Erklärung aus anderen Gründen als soziologischen dezidiert ausschaltet. Dabei liegt es nahe, im Selbstmord das Symptom einer psychischen Krankheit zu sehen. Man beachte, daß er statistisch extrem selten ist. Dies bringt eigene Probleme hervor. Man nehme einmal an – so wurde Durkheim vorgerechnet –, daß in Land A eine Selbstmordrate von 450 Menschen auf eine Million existiert, in Land B von 50 auf eine Million. Statistisch ein gewaltiger Unterschied, denkt man. Dreht man aber die Zahlen um, sieht das Bild so aus: in dem einen Land begehen von 1 Million Menschen 999.950 Menschen *keinen* Selbstmord, in dem anderen 999.550. Kann man vernünftigerweise behaupten, es gäbe allgemeine Faktoren, die in dem einen Fall 999.950 Menschen schützen, in dem anderen nur 999.550? Die Einwände gegen Durkheims Studie haben diese Schwachstelle schnell gefunden.⁴⁸

Durkheim hat seine Selbstmordstudie als einen Beweis dafür präsentiert, daß eine Untersuchung der Gesellschaft mit sozialen Tatbeständen rechnen muß, die nicht zum Greifen nahe liegen, sondern erst gefunden werden müssen. Menschen führen viele ihrer Handlungen freiwillig aus. Sie gehören dabei dennoch einem sozialen Zwang. Derartige Handlungen, die weder einem Naturgesetz gehorchen noch spontan sind, faßte Durkheim zu einer eigenen Klasse zusammen: *faits sociaux*. Sie umschließt: «Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, die außerhalb der Einzelnen stehen und mit zwingender Gewalt ausgestattet sind, kraft derer sie sich aufdrängen.»⁴⁹ Auf diese Klasse Handlungen richtete sich sein 1895 veröffentlichtes Buch *Die Regeln der soziologischen Methode*. Auch in ihm grenzte Durkheim sich strikt von der Bewußtseinsphilosophie ab. Zu tief war sein Zweifel, daß der Mensch seinem Bewußtsein trauen darf. Ein Großteil menschlicher Handlungen kann nicht durch Selbstreflexion oder Einfühlung erkannt werden.⁵⁰ Soziale Tatsachen sind in vielen Fällen nicht in eigenen Institutionen organisiert, sondern kommen in der Gesellschaft diffus verstreut vor.

Als 1897/98 der zweite Band der von ihm gegründeten Zeitschrift *L'Année Sociologique* erschien, wandte er sich in Sachen Religion direkt an den Leser: «Man wird erstaunt sein über den besonderen Vorrang, den wir dieser Art Erscheinungen eingeräumt haben. Aber sie sind der Keim, aus dem alle anderen – oder fast so gut wie alle anderen – hervorgegangen sind. Die Religion enthält in sich im Prinzip, aber in einem noch ungeklärten Zustande, alle die Elemente, die dadurch, daß sie sich trennen, sich festlegen, sich auf tausendfache Weise miteinander verbinden, die verschiedenen Manifestationen des kollektiven Lebens hervorgebracht haben.»⁵¹ Er gab

der Religion eine Vorzugstellung bei der Erforschung jener unbewußten sozialen Handlungen, die er mit *faits sociaux* bezeichnete. Er scheint damals von dieser Idee wie besessen gewesen zu sein. Durkheim wollte Heiratsregeln, Strafrecht, einfach alles aus der Religion erklären, schrieb einer seiner Mitarbeiter einem Freund.⁵²

Folgerichtig konzentrierte Durkheim sich darauf, diese Leistung von Religion in der Gesellschaft zu untersuchen. Er trug dem schon in seiner Definition Rechnung, definierte er doch nicht Religion, sondern religiöse Tatsachen (*faits religieux*). Sie bestehen aus obligatorischen Glaubensanschauungen, verbunden mit Handlungen. Würde man Religion lediglich als Glauben oder religiöse Erfahrung definieren – so sein Seitenhieb gegen F. Max Müller –, verlöre man aus dem Auge, daß Religion nicht vom Individuum hervorgebracht wird, sondern eine kollektive Angelegenheit ist. Religion ist geradezu der Kronzeuge dafür, daß uns das kollektive Leben unserer Gesellschaft unbekannt und fremd ist: «Die Gesellschaft hat ihre eigene Existenzweise, daher ihre eigene Art zu denken. Sie hat ihre Eigenschaften, ihre Gewohnheiten, ihre Bedürfnisse, die nicht die der Einzelnen sind und die ihren Stempel auf allem hinterlassen, was sie hervorbringt. Es ist daher nicht überraschend, daß wir uns als Individuen nicht wiedererkennen in diesen Konzeptionen, die nicht unsere sind und uns nicht zum Ausdruck bringen. Darum sind sie mit einer geheimnisvollen Sphäre umgeben, die uns beunruhigt. Aber dieses Geheimnis gehört nicht zum Objekt selbst, das sie ausdrücken. Es ist ganz und gar unsere Unwissenheit. Es ist ein vorläufiges Geheimnis wie diejenigen es sind, die die Wissenschaft entsprechend ihrem Fortschreiten vertreibt. Es kommt nur daher, daß die Religion zu einer Welt gehört, die die menschliche Wissenschaft erst zu durchdringen beginnt und die für uns noch unbekannt ist. Aber wenn wir die Gesetze der kollektiven Ideenbildung finden, werden diese fremden Repräsentationen ihre Fremdheit verlieren.»⁵³ Um die eigene Gesellschaft zu begreifen, muß man die Religion studieren.

Durkheim sah in den Religionen der allereinfachsten Völker den Einstieg in die unbewußte Welt des Kollektiven. So könne man nicht nur den störenden Faktor von Diffusion ausschalten⁵⁴, sondern vor allem könne man den Bauplan aller Religionen erkennen, wenn man sich an den Anfang der Entwicklung von Religion begibt.⁵⁵ Diese Menschen stehen den Beweggründen ihrer eigenen Handlungen noch nahe, während der psychische Abstand zwischen Motivationen und Handlungen in den fortgeschrittenen Gesellschaften groß und undurchschaubar geworden sei.⁵⁶ Da Religionen in den primitiven Gesellschaften nicht nur moralische, sondern auch kognitive Deutungsmuster begründen, gestattet ihr Studium auch einen Blick auf den Ursprung unserer Erkenntnis Kategorien. Die Formen, nach der Menschen ihre Kenntnisse bilden, sind aus ihnen hervorgegangen.⁵⁷

Durkheim benötigte für eine solche Untersuchung eine möglichst verlässliche und genaue Beschreibung der Religion primitiver Gesellschaften.

Er glaubte sie in neueren Publikationen über australische Stämme gefunden zu haben. Zwei britische Ethnologen, B. Spencer und F. J. Gillen hatten 1899 eine außerordentlich gründliche Ethnographie der Aranda und anderer australischer Stämme veröffentlicht, die Durkheim im dritten Band seiner Zeitschrift 1898/9 besprochen hat.⁵⁸ Im fünften Band (1900/1) machte Durkheim den Totemismus zum Thema eines ausführlichen Artikels. Durkheim fühlte sich zu ihm genötigt, da Frazer gemeint hatte, die neuen Erkenntnisse würden eine Revision der landläufigen Auffassung von Totemismus erforderlich machen. Weder das Verbot des Essens des Totentieres noch das Exogamiegebot würden zum Totemismus gehören, da sie in Australien so nicht vorkämen.⁵⁹ Durkheim hingegen meinte, das Material ließe eine ältere Phase durchschimmern, wo beides sehr wohl noch dazugehörte.⁶⁰ Dabei schraubte er die Bedeutung der vorliegenden Berichte über eine totemistische Religion noch herauf. «Alles, was den Totemismus betrifft, hat zwingend Auswirkungen auf alle Gebiete der Soziologie, denn Totemismus ist der Ursprung einer Menge Institutionen.»⁶¹ Durkheim gab in diesem Aufsatz – einem Vorspiel zu dem letzten großen Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* von 1912 – den Funden eine andere Deutung als die Feldforscher selber. Spencer und Gillen haben in ihrem nächsten Werk zu dieser Deutung Durkheims einen vorsichtig kritischen Kommentar geliefert.⁶² In einem persönlichen Brief hat Baldwin Spencer jedoch die Zurückhaltung aufgegeben und kein Blatt vor den Mund genommen. Es sei zwar schwierig, räumte er ein, über solche Dinge so zu schreiben, daß keine falschen Ideen aufkommen. Durkheims Artikel aber sei voller Irrtümer.⁶³

Durkheim hatte in einem Augenblick alles auf die Karte des Totemismus gesetzt, als dieser bereits auf Grund präziser Feldforschungen anfang, sich in seine Einzelteile aufzulösen. Dieser Prozeß der Zerlegung des Konglomerats Totemismus endete 1910 mit einem überzeugenden Aufsatz von A. A. Goldenweiser.⁶⁴ Als zwei Jahre danach Durkheims Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* erschien, stützte es sich auf ein Konstrukt, das gerade im Alter von 40 Jahren verschieden war. Der Jurist J. F. MacLennan hatte es 1869/70 entwickelt.⁶⁵ Es wäre jedoch voreilig, damit Durkheims Buch oder gar sein religionssoziologisches Werk für erledigt zu halten. Seine Studie griff quantitativ und qualitativ, in Stoffen und Interpretationen, weiter als der Totemismus. Religionsgeschichte sollte die Frage beantworten helfen, wie in Gesellschaften verbindliche Sozialmoral entstehen kann. Er suchte in Wirklichkeit gar nicht Religion, er suchte wie schon in seiner Studie zur Arbeitsteilung die Quellen kollektiven Lebens.

Durkheim begann sein letztes großes Buch mit einer Definition von Religion, die seine frühere aus dem Jahre 1899 präzisierete. Der Pflichtcharakter der religiösen Überzeugungen, der schon damals im Vordergrund stand, könne nur dadurch zustande kommen, daß Religion die Angelegenheit einer Gruppe sei: «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 vereinen, die dieser anhängen.»⁶⁶ Die frühere Definition habe diesen Aspekt vernachlässigt. Der Totemismus beruhe auf sozialen Tatsachen und drücke die Erfahrungen aus, die der Einzelne in und mit kollektiven Versammlungen macht. Das Totem (Tier oder Pflanze) repräsentiere diese Versammlung. Die Verehrung, die es erfährt, ist sozial hochgradig produktiv. Sie verwandelt nämlich die vielen Einzelnen in eine Gemeinschaft mit einer eigenen übernatürlichen Wirklichkeit. Durkheims Worte lassen einen an eine Art Transsubstantiation denken, welche aus einer Anzahl einzelner Menschen eine moralische Gemeinschaft entstehen läßt. Das stärkende und belebende Handeln der Gemeinschaft werde auch heute noch in Versammlungen spürbar, in denen Menschen sich zu Opfern bereit erklären, die sie unter normalen Umständen nicht gebracht hätten, zum Beispiel in der französischen Revolution am 4. August 1789.⁶⁷ Die Religionsgeschichte der alleinfachsten Gesellschaften liefert daher den Schlüssel dafür, wie die Selbstständigkeit der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen zustande kommt.

Ein Höhepunkt des Buches liegt in der Analyse der Seelenvorstellung. Wie es keine Gesellschaft ohne Religion gibt, so auch kein Gesellschaftsmitglied ohne Seele. Der Ursprung dieser Seele liegt nicht in den Erfahrungen von Träumen, Krankheit und Tod, wie E. B. Tylor gemeint habe. An die Stelle von Tylors intellektualistischer Erklärung der Seelenkonzeption setzte Durkheim eine moralische Konzeption von Seele. Bei den australischen Stämmen werden Seelen stets wiedergeboren und verkörpern das Totemprinzip, das in jedem Individuum inkarniert ist. Ihr Ursprung liege in der Dualität des Menschen, der als einzelner Teil des Kollektivs sei, das vom Totem repräsentiert wird.⁶⁸ Indem das Totemprinzip im Menschen selber vorhanden ist, erlangt dieser eine Autonomie. Wir können hier beobachten, wie Durkheim ein Modell kommunizierender Röhren zwischen der Sakralisierung der Gesellschaft und der «Autonomie»⁶⁹ des Einzelnen entwirft. Die Struktur moralischer Autonomie ist von der Religion der elementaren Gesellschaften erzeugt. Der Gang der Religionsgeschichte hat nur ausgefüllt, was die primitive Religion vorgeformt hat. Was Durkheim in seinem Aufsatz anlässlich der Dreyfus-Affäre aus der Geschichte des Christentums erklärt hatte, sieht er jetzt bereits in den Anfängen der Religionen vorhanden.

In einem Beitrag aus dem Jahre 1914 hat Durkheim die kollektive Dimension im Menschen gesondert zum Thema gemacht. Die menschliche Existenz sei doppelt: der Mensch hinsichtlich seines Körpers ein sinnliches, individuelles, egoistisches Wesen; hinsichtlich der Seele ein moralisches, soziales, vernünftiges Wesen. Er hat die Freiheit, gegen die eigenen Neigungen zu handeln – eine Auffassung, die Durkheim von Kant hatte. Dies, und nur dies, mache ihn zu einem moralischen Wesen. Der Mensch wird

zur Person, indem er dem allgemeinen Moralesatz gehorcht, zum Individuum, indem er den Trieben des Körpers folgt. Der Körper bewirke die Individualisierung des Einzelnen, die Seele begründet seine Autonomie gegenüber dem Natürlichen. Je mehr der Mensch sich vom Sinnlichen befreie, um so mehr wird er Person.⁷⁰ Dieser Antagonismus wird ausgedrückt in der Dualität von Körper und Seele.

III. Wirkung

Es ist das Merkmal eines Klassikers, daß sein Werk trotz Fehler, überholter Voraussetzungen und Einseitigkeiten eine Quelle von Anregungen bleibt. Eine Serie von Einzelstudien von Schülern, veröffentlicht in der *L'Année sociologique*, belegen die Ergiebigkeit von Durkheims Denken. H. Hubert und M. Mauss legten in *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) dar, daß das typische Opfer keine Gabe an die Götter ist, sondern vernichtet wird und zwar an Stelle des Opfernden, dessen Beziehung zu den Göttern sich damit ändert. Das Opfer drückt die Gewaltbeziehungen zwischen dem Einzelnen und der sakralen Sphäre aus. Ein anderes Beispiel für diese Ergiebigkeit war M. Mauss' Schrift *Essai sur le don* aus dem Jahre 1925, in deren Mittelpunkt eine scheinbar ökonomische Institution von Handelstand, die in Wirklichkeit jedoch moralischer Art war. Der Austausch von Gütern erfolgte in einigen primitiven Gesellschaften nachweislich nicht aus Gründen der Nützlichkeit. In den Gütern lag eine Kraft (*mana*), die Gebende und Empfangende miteinander verband.

Mit einem Essay von Marcel Mauss aus dem Jahre 1938 ging die Schule Durkheims im engeren Sinne zwanzig Jahre nach seinem Tode zu Ende: *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi, un plan de travail*.⁷¹ Mauss griff in ihm die Annahme Durkheims auf, die Kategorien des menschlichen Geistes hätten eine Geschichte. Das gelte auch für die Kategorie der Person. In den meisten menschlichen Gesellschaften werde sie als eine Rolle aufgefaßt. Daß daraus die Kategorie eines autonomen, von seinen Rollen unabhängigen Individuums werden konnte, sei das Ergebnis einer einmaligen Entwicklung gewesen, an der griechische Philosophie, römisches Recht und christliche Theologie beteiligt gewesen wären. Indien und China hätten zwar ebenfalls Ansätze dazu ausgebildet. Jedoch seien diese im Laufe der Geschichte wieder verschwunden. Die Kategorie der Person sei daher schwankend, heikel, kostbar und müsse überhaupt erst noch ganz entfaltet werden.⁷² Das Vertrauen, das noch Durkheim auf die moralische Fundierung des Individualismus in elementaren sozialen Strukturen gesetzt hatte, war erschüttert, ebenso das Vertrauen auf die Absicherung des Individualismus durch das System gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Die Gewaltherrschaften von Kommunismus und Nationalsozialismus hatten es zerstört. Dies war Mauss selber

schmerzlich bewußt, wie ein Brief zeigt: «Durkheim und nach ihm wir anderen, sind wie ich glaube, die Begründer der Theorie der Autorität der Kollektivrepräsentation. Daß die großen modernen Gesellschaften ... so in Suggestion versetzt werden können, wie die Australier durch ihre Tänze, und so in Bewegung gesetzt werden können, wie eine Gruppe von Kindern, ist etwas, das wir nicht vorhergesehen hatten. Diese Rückkehr zum Primitiven war nicht Gegenstand unserer Überlegungen gewesen. Wir begünstigten uns mit einigen Anspielungen auf den Zustand von Massen, obwohl es sich um etwas ganz anderes handelte. Wir begünstigten uns damit zu belegen, daß das Individuum im Kollektivgeist die Grundlage und Naherung für seine Freiheit, seine Unabhängigkeit, seine Persönlichkeit und sein kritisches Bewußtsein finden konnte.» (Brief an S. Ranulf vom 6. November 1936).⁷³ Als Mauss 1939 gebeten wurde, der Veröffentlichung des Briefes zuzustimmen, bat er um einen Zusatz. Er lautete: «Ich glaube, all dies ist für uns eine Tragödie, eine zu starke Verifikation der Dinge, auf die wir hingewiesen hatten, und der Beweis, daß wir diese Verifikation eher durch das Böse als durch das Gute hätten erwarten sollen».

Das Ende der Schule hat der Wirkung Durkheims keinen Abbruch getan. Im Gegenteil! Durkheim behielt in den Religionsanalysen des 20. Jahrhunderts hervorragende Bedeutung. Man kann sie an zentralen Stellen beobachten. So trug beispielsweise der ethnologische Funktionalismus Beobachtungen zusammen, die bestätigten, daß Rituale zur gesellschaftlichen Integration beitragen. Da Durkheim diese Wirkung nicht allein an das Faktum gemeinschaftlichen Handelns, sondern zusätzlich auch noch an die kognitive Dimension von Ritualen knüpfte⁷⁴, war er auch Wegbereiter für Wissenschaftler, die die symbolischen Repräsentationen von sozialer Wirklichkeit zum Gegenstand ihrer Untersuchung machten. In der Geschichtswissenschaft verdankte ihm die *Annales*-Schule grundlegende Annahmen. Der Begriff der *mentalité* war unter Zuhilfenahme von Émile Durkheim gebildet worden⁷⁵ und wurde zum Leitbegriff einer ergebnisreichen historischen Forschung, die auch die Religionsgeschichte revolutionierte.