

Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen.

Die Verknüpfung von Durkheim und Nietzsche in Geschichte und Gegenwart der Soziologie und Kulturanthropologie

Stephan Moebius

Wirft man einen näheren Blick auf die letzten hundert Jahre der Durkheim-Rezeption, so kann man nach Jeffrey Alexander vier unterschiedliche wirkungsgeschichtliche Linien ausmachen¹: Erstens eine strukturfunktionale, vor allem durch die *british anthropology* forcierte Durkheim-Rezeption, die ihr besonderes Augenmerk auf dessen Bücher über die Arbeitsteilung und die *Regeln der soziologischen Methode* richtet; zweitens eine konservative Durkheim-Rezeption, die bei Durkheim das Ideal einer konformen Gesellschaft und die theoretische Antwort auf die Frage nach der Konstruktion gesamtgesellschaftlicher Stabilität findet; drittens ein »kultureller Durkheimismus«, in dessen Mittelpunkt die Religionssoziologie Durkheims und die Analyse symbolischer Klassifikationen, Rituale oder Körpersymboliken stehen – Vertreter sind hier u.a. Mary Douglas oder Victor Turner. Die Religionssoziologie Durkheims ist auch maßgeblich für die vierte Rezeptionslinie, die Alexander als »radikalen Durkheimismus« bezeichnet. Dieser Rezeptionsstrang zielt auf die Untersuchung (und mithin Propagierung) der menschlichen Kreativität, der kollektiven Erregung und dem daraus entstehenden Sakralen sowie der nicht-rationalen kollektiven Bildungen antiindividualistischer Solidaritätsbeziehungen. Waren lange Zeit die ersten zwei wirkungsgeschichtlichen Linien für das Verständnis der Soziologie Durkheims bestimmend, so wurde in den 60er und 70ern der kulturelle Durkheimismus vorherrschend und zu einem treibenden Motor des *cultural turn* in den Sozialwissenschaften (vgl. Alexander/Smith 2005: 12), prägend war für den *cultural turn* in Frankreich und den USA die Vereinigung des kulturellen und radikalen Durkheimismus im Zuge poststrukturalistischer Theorien. Andernorts, wie in Deutschland zum Beispiel,

¹ Vgl. Alexander/Smith (2005: 5).

wurde der radikale Durkheimismus gar nicht, oder nur durch die verklärende Linse einer vermeintlich aufklärenden Brille wahrgenommen. Mit den Worten von Jeffrey Alexander (und Smith 2005: 8) gesagt: »It was the radical Durkheim who tragically fell by the wayside.«

Im Folgenden will ich diesen, vor allem in der deutschen Soziologielandschaft noch relativ unbekanntem Rezeptionsstrang der Soziologie Durkheims und seiner Schüler darum näher beleuchten und vorstellen. Dabei möchte ich aufzeigen, dass der radikale Durkheimismus aufs engste mit der Lebensphilosophie Nietzsches verknüpft ist. Bildet in Deutschland Nietzsches Diagnose einer europäischen Kulturkrise einen zentralen Ausgangspunkt für die »Genealogie der deutschen Kultursoziologie« (Lichtblau 1996), verbindet sich vor allem in Frankreich der lebensbejahende Vitalismus des Nietzsche-Dionysos mit der Soziologie der Durkheim-Schule. Diese Mischung konstituiert eine in der Geschichte und Gegenwart soziologischer Theoriebildung bislang kaum wahrgenommene soziologische Theorierichtung, die damals wie heute ihr Hauptaugenmerk auf eine kollektive Repräsentation des Lebens richtet. Unter »kollektiver Repräsentation«² seien überindividuelle, durch »unaufhörliche Repräsentationsarbeit« (Bourdieu 1985: 16) entstandene Vor- und Darstellungen verstanden, die (symbolisch durch Rituale) soziale Praktiken anleiten, Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata vorgeben und sowohl soziale Kohäsion stiften als auch Gegenstand symbolischer oder kriegerischer Auseinandersetzungen sein können. Der Begriff des Lebens wird vom radikalen Durkheimismus – mit Bezug auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt – im Sinne von kollektiven, sakralisierenden Erregungsphänomenen verstanden. »Leben« verschmilzt hierbei mit dem Begriff des Sakralen und bedeutet in diesem Theoriekontext Selbst-Überschreitung, Ich-Grenzen auflösende Sozialität, Kreativität und produktiver Exzess. Dabei wird keine Entgegensetzung zwischen (a-sozialem) Leben und gesellschaftlicher Form (Simmel) konstruiert, sondern gerade eine neue Art ihrer Verbindung anvisiert. Das die Ich-Grenzen in Frage stellende Leben wird von den Theoretikern des radikalen Durkheimismus weniger als angsterregende Gestaltlosigkeit, sondern vielmehr als ein lustvolles Verschmelzen und soziales Eins-Sein verstanden.

In einem ersten Schritt dieses Beitrags will ich kurz auf Nietzsches Lebensphilosophie eingehen. In einem zweiten Schritt skizziere ich in knapper Form vitalistische und lebensphilosophische Züge in der Durkheim-Schule. Anschließend soll in einem dritten Schritt die Verknüpfung von Nietzsche und Durkheim dargestellt werden, wie sie am 1937 von Georges Bataille, Michel Leiris,

2 Zur Definition greife ich unter anderem auf die Definition der Website des Projektbereichs C des SFB 600 zu Fremdheit und Armut zurück: http://www.sfb600.uni-trier.de/?site_id=116&id=17 (Zugriff: 19.6.2006).

Roger Caillois und Pierre Klossowski gegründeten *Collège de Sociologie* ausgearbeitet wurde (vgl. Moebius 2006a). Bei den Collégiens, ihrem Publikationsorgan, der Zeitschrift *Acéphale*, und der gleichnamigen Geheimgesellschaft heben sich Nietzsche und Durkheim in einer gleichsam »nietzscheanischen Soziologie des Sakralen« auf (Aufhebung im Hegelschen Sinne). Diese bislang kaum in der Soziologie beachtete »Soziologie im Schatten des Dionysos« (Maffesoli) findet gegenwärtig ihre Verlängerung in postmodernen und poststrukturalistischen Soziologiekonzeptionen wieder, auf die ich am Schluss meines Vortrags eingehen werde (vgl. auch Moebius 2005; 2007).

Nietzsche-Dionysos

Wenn man mit Helmuth Plessner ([1928] 1985: 37) die Moderne in drei unterschiedliche Phasen aufteilt und für das 18. Jahrhundert den Begriff der Vernunft, für das 19. den Begriff der Entwicklung und für das 20. Jahrhundert den Begriff des Lebens als das erlösende Wort der Zeit kennzeichnet, dann ist es vor allem Friedrich Nietzsche, der diese Dreiteilung der Schlüsselbegriffe der Moderne knotenpunktartig auf den Begriff des Lebens hin zugespitzt hat. Nach Habermas (1985: 107) benützt »Nietzsche die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende wegzuerwerfen und im Mythos, als dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen.« Allgemein gilt es für Nietzsche, die »plastische Kraft des Lebens« wieder zu gewinnen. Die neue Mythologie des Lebens, deren künstlerischen Wegbereiter der frühe Nietzsche noch in Richard Wagner zu erkennen glaubt, besteht aus dem »kommenden Gott« Dionysos, Inbegriff der rauschhaften, orgiastischen und ekstatisch-vulkanhaften Ausbrüche des Lebens.

Nietzsche entwickelt in seinen frühen Schriften, vor allem in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und der zu diesem Werk gehörenden Vorträge, ein Grundprinzip der antiken, ja der gesamten Kultur überhaupt: Das Wechselspiel zwischen den zwei Grundmächten Apollo und Dionysos. Apollo symbolisiert die Form, die Klarheit, die Dialektik und die geschlossen-einheitliche Individualität; Dionysos hingegen steht für die Musik, den Rausch, die Leidenschaften, die Ekstase, den Orgasmus, die kollektive Erregung und – daran erinnert Dionysos noch an seinen ägyptischen Vorläufer, den Gott Osiris³ – die Auflösung. Der Mensch entgrenzt sich in mehrfacher Weise: zur Natur, zum Anderen und – in

3 Vgl. dazu Burkert (2003: 80 ff.); siehe auch Jan Assman (2003: 504). Walter Burkert hat in seiner Studie über die antiken Mysterien unter anderem festgehalten, dass es in diesen vor allem um einen Wandel der Persönlichkeitsstruktur ging, der von einer besonderen Erfahrung des Sakralen herrührte.

seinem Inneren – zum Unbewussten (vgl. Nietzsche 1988, KSA I: 555). »Als bedrohlich muß diese dreifache Entgrenzung von einem Ich erlebt werden, das sich ängstlich an seine Identität klammert. Dionysisch demgegenüber wäre die Bereitschaft zum lustvollen Untergang«, so fasst Rüdiger Safranski (2003: 59) die dionysischen Grenzüberschreitungen zusammen. Bei Bataille gipfelt diese Lust am Untergang – um hier kurz meinen späteren Ausführungen vorweg zu greifen – in eine paradox anmutende, aber eigentlich konsequent vitalistische »Todesfreude«, die das Leben selbst noch im Tode bejaht.

Nietzsche beschreibt die dionysischen Feste nicht aus objektiver Distanz, sondern versetzt sich in sie hinein.⁴ »In dem Zustande des »Außer sich seins«, der Ecstase ist nur ein Schritt noch nöthig: wir kehren nicht wieder in uns zurück, sondern gehen in ein anderes Wesen ein, so dass wir uns als Verzauberte geberden.« (Nietzsche 1988, KSA I: 521 f.) Das Individuum löst sich gleichsam in der erregten Masse auf und verschmilzt mit ihr in einer »mystischen Einheitsempfindung« (Nietzsche 1988, KSA I: 30)⁵.

Die Unterscheidung zwischen Apoll und Dionysos erinnert nicht zufällig an Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). Dionysos steht für den Lebenstrieb des Willens, Apollo für die Vorstellung. Auch das Modell des *homo duplex* von Emile Durkheim erinnert an den Dualismus von Wille und Vorstellung. Durkheims Begeisterung für die Lebensphilosophie Schopenhauers geht soweit, dass Studierende ihn »Schopen« nennen.⁶ Mit Durkheim komme ich nun zu meinem zweiten Punkt, zu den vitalistischen Zügen bei Durkheim und seinen Schülern.

Vitalismus und Durkheim-Schule

Hans Joas hebt in seiner *Kreativität des Handelns* (1992: 78) hervor, dass Durkheim nicht – wie vielfach behauptet – der Lebensphilosophie als Szientist gegenüberstehe, sondern als einer, der »die berechtigten Motive lebensphilosophischer Rationalitätskritik aufnehmen und zugleich überwinden konnte«. Schopenhauers »Wille und Vorstellung« sei dabei als Quelle und als Voraussetzung für Durkheims Rationalismus zu sehen. Dies zeige sich u.a. in der Selbstmord-Studie in Annahmen über die Gefahren des individuellen Trieblebens, aber auch in der Verwendung des Begriffs der Repräsentation. Insgesamt bedeute

4 Vgl. zum Folgenden Rüdiger Safranski (2003).

5 Die Tragödie ist das Übergangsritual, das aus diesen dionysischen Festen ins alltägliche Leben zurückzuführen versucht, vgl. dazu Safranski (2003: 53).

6 Siehe zu Schopenhauer und Durkheim: Meštrović (1988); siehe aber auch Durkheim (1995: 143).

der Bezug zu Schopenhauer nicht, aus Durkheim nun plötzlich einen völlig lebensphilosophisch ausgerichteten Soziologen zu machen, sondern lediglich, der Komplexität seines Denkens Rechnung zu tragen. Insbesondere in Durkheims frühen Schriften und den späteren Beschreibungen der kollektiven Efferveszenz bei den australischen Ureinwohnern finden wir vitalistische Züge und begegnen wir der Nietzscheanischen Verbindung von Drama und Ritual (vgl. Durkheim 1994: 502).

Von den Durkheim-Schülern ist es aber vor allem der Religions- und Kultursoziologe Robert Hertz, der sich für Nietzsche begeistert und neben Marcel Mauss zur Schlüsselfigur des radikalen Durkheimismus avanciert (vgl. Moebius/Papilloud 2007). Noch kurz bevor Hertz 1915 im deutschen MG-Feuer getötet wird, unterscheidet er in seinen Briefen von der Front den vom Leben erfüllten Nietzsche von den mechanistischen Soldaten der deutschen Armee. Es ist einerseits vor allem das in Hertz' Biographie eingefasste Moment des Tragischen (Hertz' freiwillige Selbstopferung im Krieg), und andererseits das wissenschaftliche Interesse für die Entstehung der Vorstellungen von gut und böse sowie allgemein für die »dunklen Seiten der Menschheit« (Mauss), die Hertz mit der Lebensphilosophie Nietzsches verbinden. Das Sakrale, der Tod und die Sünde sind die Hauptthemen von Hertz' Schriften. Vor allem in seinen Untersuchungen über die *Vorberrschafft der rechten Hand* und die *kollektiven Repräsentationen des Todes* (vgl. Hertz 2007) kristallisiert sich der für die Durkheim-Rezeption des *Collège de Sociologie* so zentrale Begriff des linken Sakralen heraus (vgl. dazu Moebius 2006a). Das Sakrale steht dem Profanen gegenüber und kann nach Hertz selbst noch einmal in zwei Pole von links und rechts differenziert werden: Steht das rechte Sakrale für Reinheit, Ordnung und das Erhabene, so das linke Sakrale für das Niedere, den Tod, die Sünde und die Unreinheit. Als ein Beispiel für den Wechsel vom linken zum rechten Sakralen betrachtet Hertz das Ritual der zweiten Bestattung bei den Ngadju Dayak aus Borneo (vgl. Hertz 2007: 65 ff.): Ist der Leichnam vor der Verwesung noch unrein, so sind die Knochen nach der Verwesung verehrungswürdige »Reliquien«, also rechtes Sakrales. Das abschließende Totenfest der zweiten Bestattung bei den Dayak, das auch bei anderen Ethnien in unterschiedlicher Art zu beobachten ist, trägt alle Züge der von Durkheim beschriebenen Riten der kollektiven Efferveszenz.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Wirft man einen genaueren Blick auf die Durkheim-Schule, so stellt man fest, dass diese nicht – wie vielfach vermutet – reine Antipoden lebensphilosophischen Denkens sind, sondern rationalitätskritische Elemente der Lebensphilosophie aufnehmen und soziologisch zu überwinden versuchen (vgl. Joas 1992: 78). Diese lebensphilosophischen Motive sind unter anderem in Durkheims religionssoziologisch erfassten Erfahrungen der Selbstüberschreitung, performativen Ritualen und der kreativen kollektiven Efferveszenz, in den von Mauss beschriebenen Tauschformen und Praktiken der

(ökonomischen, rechtlichen, moralischen etc.) Verausgabung des *Potlatsch* (vgl. Moebius 2006b), in der Kraft des *mana* und bei den von Hertz' analysierten Totenfesten aufzufinden, – all diese Phänomene, die die Durkheimianer bei den so genannten »Wilden« ausmachen, tragen deutliche Züge des Dionysischen.

Das Collège de Sociologie

Es sind vor allem die kollektive Effervescenz, das von Hertz untersuchte linke Sakrale und die von ihm vorbereitete Verknüpfung von Nietzsche und Durkheim-Schule, die die soziologietheoretischen Grundlagen für die »Sakralsoziologie« *des Collège de Sociologie* ausmachen. Die Collègiens verfolgen das Ziel, die vom Zivilisationsprozess zurückgedrängten, aber in den Tiefenschichten des Sozialen noch schlummernden Lebensenergien kollektiver Erregung und Verausgabung, die die Durkheim-Schule lediglich in »primitiven« Gesellschaften untersucht habe, für moderne Vergemeinschaftungsformen politisch nutzbar zu machen und zu erneuern.⁷ Die modernen Gesellschaften sind in ihren Augen aufgrund ihrer geringen sozialen Kohäsion und zunehmenden Individualisierung besonders anfällig für faschistische Propaganda und deren Massenerregungen. Den sichersten Schutz vor dem Faschismus sehen sie in der Schaffung frei wählbarer und durch einen sakralen Kern (kollektive Erregungen, Verausgabungen, Mythen) zusammengehaltene Gemeinschaften, so dass das Bedürfnis der Menschen nach affektgeladenen Bindungen nicht den Rechten überlassen werde. Vor diesem individualisierungskritischen Hintergrund interessieren sie sich insbesondere für die in Durkheims Soziologie aufblitzenden vitalistischen Momente schöpferischer kollektiver Lebensgestaltung, wie sie Nietzsche in seiner *Geburt der Tragödie* dem Dionysischen zugeschrieben hat.

Von Hertz übernehmen sie das Interesse am linken Sakralen, das sie mit dem Dionysischen verbinden. Das Sakrale – etymologisch bedeutet das lateinische *sacer* sowohl *geheiligt* als auch *verflucht* – ist dynamisch, es ist anziehend und abstoßend. Das »Sakrale« steht beim Collège für die ekstatischen, irrationalen und transgressiven Bereiche menschlichen Lebens, mit denen die Menschen neben den rationalen Bereichen ihre sozialen Beziehungen herstellen, verändern und vertiefen; es zeigt sich etwa in (ritualisierten) Symbolisierungen des Todes oder der Träume, in der Verschwendung, kollektiven Erregungen und festlichen Verausgabungen oder bei Schwellenübergängen; aber auch Gefühle des Selbstverlust, Sexualität, Erotik, Tanz, Wahnsinn, Imaginationen, Gewalt und Mythen sind für das Collège Bereiche des Sakralen; es besitzt eine dionysische Kraft und es kann je nach gesellschaftlicher

⁷ Vgl. zum Folgenden Moebius (2006a).

Struktur und den kollektiven Vorstellungen verbindend oder zerstörerisch wirken. In bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften, so Bataille, wirke es einerseits antisozial und antistruktuell.⁸ Andererseits habe das Sakrale auch das Vermögen, einen integrativen Sozialverband und neue Gemeinschaften zu konstituieren.

Kurzum: Die systematischen und soziologischen Beobachtungen archaischer Kulturen der Durkheim-Schüler verdichten sich bei den Collègiens zu einer sowohl kulturanthropologisch als auch politisch motivierten Analyse, nicht-utilitaristische und dionysische soziale Praktiken auch in industrialisierten Ländern als das eigentliche soziale Substrat zu identifizieren. Ziel der non-konformistischen Intellektuellen des Collège ist die Bildung neuer gewählter Gemeinschaften, die auf der Basis des linken Sakralen, der dionysischen Selbstüberschreitung und der Mythen sowohl mit dem Faschismus als auch mit den bürgerlichen Werten der Arbeit, des Vaterlands und der Familie radikal Schluss machen.

Eine wichtige Rolle für die Verbreitung der Sakralsoziologie spielt dabei die Zeitschrift des Collège, *Acéphale*⁹, die in all ihren Ausgaben eine »Wiedergutmachung Nietzsches« forciert, um dessen Denken vor faschistischer Vereinnahmung zu retten.¹⁰ Im Gegensatz zur der von Nietzsches Schwester Elisabeth Förster forcierten Anbindung des Werkes an die Nationalsozialisten sieht Bataille in Nietzsche weniger die Propagierung eines arischen Willens zur Macht, als vielmehr eine bejahende und dionysische Überschreitung der Ordnung hin zu einem schöpferischen Lebensrausch der Revolution. Thema der Zeitschrift ist ausdrücklich Nietzsche-Dionysos. Eine Zeichnung des surrealistischen Malers André Masson, der die Ausgaben von *Acéphale* illustrierte, zeigt sehr eindrücklich die Verbindung zwischen kopflosem Gott, Dionysos und vulkanhaften Ausbrüchen des Lebens.

Acéphale vereinigt die kollektive Efferveszenz, das Sakrale und den nietzscheanischen Dionysos. »Die dionysische Religion«, so heißt es in einer Ausgabe, »sei eine kollektive und sakrale Organisation zur Erforschung der durch Efferveszenz und Erethismus erzeugten Ekstase, sie erschien Nietzsche wie ein Blitz durch die Nacht der Zeiten und seiner eigenen Nacht.« Die dionysischen Lebenskräfte seien zur alleinigen Grundlage der Vergemeinschaftungsformen zu

8 Dies erinnert in gewisser Weise an Victor Turners (2000) Untersuchungen zur antistruktuellen *communitas*.

9 Es gab auch noch eine Geheimgesellschaft, die ebenfalls *Acéphale* hieß, und für die sich Bataille opfern wollte. Auf diese Geheimgesellschaft, die sich ausdrücklich einer »Nietzscheanischen Politik« verschrieb, kann ich hier nicht eingehen, siehe aber Moebius (2006a).

10 Nietzsche ist in Frankreich kein unbekannter; Charles Andler, ein Freund von Marcel Mauss, hat Nietzsches Leben und Denken ein mehrbändiges Werk gewidmet, das seit Beginn des ersten Bandes 1920 zur Standardliteratur avancierte.

machen, und zwar vor allen historischen, rassischen oder geographischen Bestimmungen.

Lebensphilosophische Motive in der postmodernen Soziologie

Ich komme nun zum letzten Teil, zu gegenwärtigen Verbindungen von Soziologie und Nietzscheanischer Lebensphilosophie; ich beschränke mich dabei vor allem auf die Soziologie von Michel Maffesoli. Die von den Collègiens propagierten neuen dionysischen Gemeinschaften tragen deutliche Züge derjenigen Sozialformen, die jüngst Maffesoli mit dem Stichwort der »neo-tribalistischen« Gemeinschaften zu beschreiben versucht hat. Er knüpft dabei explizit an die vitalistischen und spontaneistischen Dimensionen in Durkheims Religionssoziologie, an Nietzsches Dionysos und an die Collègiens sowie deren Zeitschrift *Acéphale* an (vgl. Moebius 2005; 2006a). Letzteres bezeugt nicht zuletzt der Umschlag seines Buches *La part du diable*, auf dem Massons Dionysos aus dem *Acéphale*-Heft zu sehen ist.

Im Gegensatz zu anderen französischen Soziologen der Gegenwart wie François Dubet, Bernard Lahire oder Jean-Claude Kaufmann zieht Maffesoli aus der von ihnen gegenwärtig behaupteten Erosion des systemhaften Charakters von Gesellschaft nicht den Schluss, dass dieser Prozess eine risikoreiche Individualisierung infolge der Zersetzung sozialer Beziehungen hervorrufe, sondern ganz im Gegenteil neue Formen von Gemeinschaftlichkeit induziere. Er ist der Ansicht, dass die postmodernen Bedürfnisse nach Nähe, Symbolik, Ästhetisierung und Mythisierung ständig mikrosoziale Formen der Vergesellschaftung hervorbringen, die eine Negation von Individualisierung beinhalten. Diesen Prozess der Vergesellschaftung bezeichnet er als »Neotribalismus« und meint damit, dass sich unter den Bedingungen postmodernen Lebens die vormodernen Formen religiös und mythisch definierter Gemeinschaftlichkeit neu herstellen. Beispiele sind vor allem Jugendszenen wie beispielsweise die Techno- oder Rollenspieler-Szene, aber auch die jüngst zu beobachtende Papstbegeisterung.

Maffesoli verlängert die Sakralsoziologie des *Collège de Sociologie* in die Postmoderne und interessiert sich für die dionysischen und verausgabenden Aspekte von Gesellschaft, eines seiner Hauptwerke trägt den Titel *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgasmus* (1986). Wo andere im Akt der Grenzüberschreitungen die soziale Ordnung gefährdet sehen, spricht Maffesoli ihr ganz im Sinne der Collègiens eine emanzipatorische und integrative Funktion zu. Die sich in den Überschreitungen konstituierende Gemeinschaft bzw. die dionysisch-kollektive Sozialität steht bei ihm einer prometheischen, rational-mechanischen Gesellschaft gegenüber. Propagiert das *Collège de Sociologie* im Anschluss an die Durkheimsche Soziologie und Nietzsches Philosophie noch die

efferveszent-dionysischen Gemeinschaften, die es der sozialen Atomisierung entgegen zu setzen galt, so sind diese gewählten ephemeren Gemeinschaften nach Maffesoli gegenwärtig, in der Postmoderne, nun als Neo-Stämme zu einer unübersehbaren Wirklichkeit geworden.¹¹

Prozesse der Sakralisierung der Person und der Sakralisierung der Gemeinschaft

Die Bedeutung und theoretische Erklärungskraft des *radikalen Durkheimismus* für die heutige Gesellschaftsanalyse liegt vor allem darin, dass er entgegen säkularisierungstheoretischer Annahmen auf die symbolisch-religiösen, sakralen, rituellen und vitalistischen Phänomene und Grundlagen gegenwärtiger Lebenswelten, Gemeinschaften und Gesellschaften aufmerksam macht. Die gesellschaftliche Relevanz von Verausgabungen, leiblicher Expressivität, Erfahrungen der *liminalen communitas* (Turner), Kreativität und Selbstüberschreitungen wird jüngst auch zum Beispiel von Hans Joas hervorgehoben. Ihm zufolge sind Erfahrungen des Selbstverlusts und der Selbsttranszendenz nicht zu vernachlässigende primitive oder irrationale Randphänomene der Sozialität, sondern Erfahrungen so genannter *primärer Sozialität*, das heißt, sie sind die »konstitutive Voraussetzung für jede affektgeladene soziale Bindung an andere Kollektive oder Werte« (Joas 1992: 284). Folgt man Durkheim, verschwindet das Sakrale auch nicht in der Moderne. In unterschiedlichen Ausdeutungen sind die Erfahrungen des Sakralen und deren Ausdeutung aktuell sichtbar, sowohl in den neo-tribalistischen Ausgestaltungen einer Sakralisierung der Gemeinschaft als auch in den vielfältigen Formen einer Sakralisierung der Person.

In der Kultur der Moderne können dabei meines Erachtens vier unterschiedlichen Typen einer Sakralisierung der Person differenziert werden: Erstens eine aufklärerische, liberale oder republikanische Sakralisierung der Person,

11 Ich kann aus Platzgründen leider nicht mehr auf die Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus eingehen. Auch hier gibt es eine Verbindung zwischen Durkheim-Schule, Nietzsche und dem Denken des *Collège de Sociologie*. Hertz und Mauss bezeichnet man z.B. als die »Väter des sozialwissenschaftlichen Strukturalismus«. Bataille gilt als Vorläufer des poststrukturalistischen Denkens. Besondere Beachtung müsste man auch Pierre Klossowski schenken, der nicht nur zur Zeit des Collège, sondern auch zur Blütezeit des Poststrukturalismus in den 60er Jahren die französische Nietzsche-Rezeption maßgeblich geprägt hat. Im Zuge einer aktuell intensivierten sozialwissenschaftlichen Rezeption poststrukturalistischer Theorien (vgl. Moebius 2003; Moebius/Reckwitz 2007c) stehen die Chancen gut, dass auch der radikale Durkheimismus verstärkt Einzug in die soziologische Theorie finden wird.

wie man sie beispielsweise im Liberalismus, aber auch im Denken von Durkheim¹² finden kann und die sich u.a. in den Menschenrechten institutionalisiert hat. Zweitens eine utilitaristische Sakralisierung der Person, d.h. eine in humanwissenschaftlichen Theorien, neueren Management-Ratgebern sowie immer mehr im Alltagsbewusstsein verankerte Naturalisierung und weihevoller Überhöhung eines Menschenbildes des *homo oeconomicus*, dessen größtes Glück in der geschickten Maximierung des Eigennutzes liegt. Drittens eine expressive Selbstsakralisierung der Person: Im Mittelpunkt dieses Typus stehen ein egozentrischer Ich-Kult, narzisstische Authentizität, expressive Selbstverwirklichung und Sinnsuche in Selbsterfahrung (vgl. Taylor 1994: 639 ff.). Man findet ihn beispielsweise im Denken der Romantik, im Geniekult aber auch im Existenzialismus oder in gegenwärtigen Selbsterfahrungsevents und Körperkulten (Tattoos, Piercing, Schönheits- und Fitnesswahn, Hochleistungssport). Viertens schließlich eine religiöse Sakralisierung der Person, die sich beispielsweise im religiös-charismatischen Zuschnitt des Glaubens an eine einzelne Person ausdrücken oder als der »Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus« (Soeffner 1992: 20 ff.) bezeichnet werden kann. Wir finden diesen Typus in Formen des »privaten Christentums« (F. W. Graf), Formen populärer Religion, aber auch in einer Kultivierung der Innerlichkeit und Individualisierung in Glaubens- und Lebensführung.

Der Typologie einer Sakralisierung der Person stehen folgende Typen einer Sakralisierung von Gemeinschaft in der Moderne gegenüber: Erstens die Sakralisierung republikanischer Gemeinschaftsformen: Zu diesem Typus gehören insbesondere die unterschiedlichen Gemeinschaftsvorstellungen von Vertretern des Kommunitarismus. Zweitens die Sakralisierung expressiv-transgressiver Gemeinschaften. Damit sind beispielsweise die von den historischen Avantgarden anvisierten Gemeinschaften kollektiver Ekstase, der Kult des George-Kreises oder bestimmte Jugendszenen der Gegenwart gemeint. Drittens die Sakralisierung nationaler Gemeinschaften wie sie beispielsweise von Vertretern einer »konservativen Revolution« propagiert wurden. Viertens die religiöse Sakralisierung

12 Während der Dreyfus-Affäre schrieb Durkheim (1986: 56 f.): »Diese menschliche Person [...] wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht.«

von Gemeinschaften, wie sie insbesondere in neuen religiösen Bewegungen und auf radikale Art in fundamentalistischen Bewegungen zu finden sind.

Die genannten Typologien der Sakralisierung der Person bzw. Gemeinschaft bleiben innerhalb der westlichen Moderne nicht immer konstant; ihre Existenz, Spannungen, Konflikte und unterschiedlichen Ausprägungen hängen von den realhistorischen Kontexten, sozio-kulturellen Problemlagen und politischen Konstellationen ab. Bei einer so typologisch angelegten gegenwartsdiagnostischen Analyse des Sakralen ist bei zukünftigen Forschungen ganz im Sinne des *Collège de Sociologie* darauf zu achten, die aktuell auftretenden Sakralisierungsprozesse auf vorangegangene Epochen, andere Gesellschaften und politische Konfliktsituationen zurück zu beziehen, um daran die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der kollektiven Repräsentation des Lebens und des Sakralen im Wandel der Moderne genauer zu erfassen.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C./Smith, Philip (2005), *Introduction: the new Durkheim*, in: Dies. (Hg.): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, S. 1-37.
- Assmann, Jan (2003), *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München.
- Bourdieu, Pierre (1985), *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon*. Frankfurt am Main.
- Burkert, Walter (2003), *Die Griechen und der Orient*, München.
- Durkheim, Emile (1986), *Der Individualismus und die Intellektuellen*, in: Hans Bertram (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt am Main., S. 54-70.
- Durkheim, Émile (1994), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Émile (1995), *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1897-1915*, Konstanz.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Hertz, Robert (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hrsg. von Stephan Moebius/Christian Papilloud, Konstanz.
- Lichtblau, Klaus (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main.
- Maffesoli, Michel (1986), *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgasmus*, Frankfurt am Main.
- Meštrović, Stjepan (1988), *Émile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Totowa.
- Moebius, Stephan (2003), *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt/New York.
- Moebius, Stephan (2005), *Postmoderne Theoretiker der französischen Soziologie. Das Collège de Sociologie, Edgar Morin, Michel Maffesoli, Bruno Latour*, in: Dirk Kaesler (Hg.): *Aktuelle Theorien der Soziologie*, München, S. 332-350.
- Moebius, Stephan (2006), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz.
- Moebius, Stephan (2007a), *Kultur*, Bielefeld.

- Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007b), *Einleitung in das Werk von Robert Hertz*, in: Robert Hertz (2007): *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hrsg. von Stephan Moebius/Christian Papilloud, Konstanz, S. 15-64.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg., 2007c), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe I, hrsg. von G. Colli & M. Montinari, Berlin/New York.
- Plessner, Helmuth (1985), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), hier aus: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt am Main.
- Safranski, Rüdiger (2003), *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Soeffner, Hans-Georg (1992), *Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus*, in: Hans-Georg Soeffner: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*. Frankfurt/M., S. 20-75.
- Taylor, Charles (1994), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M.
- Turner, Victor (2000), *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main.

Stephan Moebius, PD. Dr., Privatdozent an der Universität Bremen und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Freiburg. Veröffentlichungen u.a.: *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* 2006; *Marcel Mauss* 2006, *Kultur* 2007. Arbeitsschwerpunkte: Kultur-, Wissens- & Religionssoziologie, Soziologische Theorie.