

Frank Adloff / Basil Wiese

Rezension zu:

Marcel Mauss (2012): *Schriften zur Religionssoziologie*. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud. Mit einem Nachwort von Stephan Moebius. Übersetzt von Eva Moldenhauer und Henning Ritter. Berlin: Suhrkamp. 697 Seiten. Broschiert. €28,00. ISBN: 978-3-518-29632-5.

Marcel Mauss hat mit einiger Verspätung inzwischen auch Deutschland erreicht. Das Hauptaugenmerk der Rezeption hierzulande liegt wohl nicht zu Unrecht auf dem Essay *Die Gabe* von 1925, ist dieser doch, wie Edward Evans-Pritchard in seinem Vorwort anmerkt, einer der wenigen Texte von Mauss, die er nicht in Koautorchaft verfasst hatte (Mauss 1968: 11), und der, wenn auch strukturalistisch bzw. utilitaristisch verzerrt, maßgeblichen Einfluss auf in Deutschland hinreichend bekannte Autoren wie Claude Lévi-Strauss oder Pierre Bourdieu ausübte. Im Zuge der verstärkten Aufmerksamkeit seitens der deutschsprachigen Soziologie lohnt sich auch der Blick auf Mauss' Gesamtwerk: Nicht nur um, an die französische Soziologie anschließend, *Die Gabe* unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten oder sich der theoretischen Bezüge zu seinem Lehrer Durkheim klar zu werden, sondern auch, um sich ein umfassendes Bild des Mauss'schen Denkens machen zu können, welches sich auch in seinen Rezensionen und in Kooperation entstandenen Texten abzuzeichnen vermag. Der 2012 erschienene Band *Schriften zur Religionssoziologie*, herausgegeben von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud, ist ein wichtiger Schritt dorthin.

Sieben der acht in diesem Band versammelten Texte von Marcel Mauss liegen hier erstmalig in deutscher Sprache vor⁶: Zwei Rezensionen (*Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienen Buch* von 1896 und *Über das Buch von William James und einige weitere Studien über dieselben Themen* von 1904), die verschriftlichte Vorlesung *Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker* von 1902, das unvollständig gebliebene *Gebet* von

6 Sie finden sich auf Französisch allesamt in den 1968/69 erschienenen CEuvres Bd. 1-3.

1909, der Aufsatz *Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen* von 1921 und schließlich die gemeinsam mit Henri Hubert verfassten Texte *Essay über die Natur und die Funktion des Opfers* von 1899 und *Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene* von 1906.⁷ Der Vollständigkeit halber wurde der ebenfalls in Kooperation mit Henri Hubert entstandene *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* von 1904 mit aufgenommen, der bereits Ende der 1960er Jahre ins Deutsche übertragen wurde.

An wen nun richten sich diese *Schriften zur Religionssoziologie*? Die Herausgeber beenden ihr Vorwort, das sich vornehmlich Mauss' Biographie widmet, mit einer Vorstellung des dreifachen Ziels des Bandes (27): Erstens, Durkheims Religionssoziologie inhaltlich wie auch theoriegeschichtlich in einem neuem Licht zu betrachten. Zweitens, den hiesigen Mauss-Rezipienten die Möglichkeit zu verschaffen, über den Tellerrand der *Gabe* hinauszublicken. Drittens, mit den vorliegenden Texten der Religionssoziologie und den ihr verwandten Disziplinen neue Quellen zu erschließen.

Zu diesem Zweck wurden die jeweiligen Texte mit detaillierten Schilderungen und Anmerkungen zu ihrem Entstehungshintergrund und ihrer Rezeptionsgeschichte versehen. Insgesamt offenbart sich hier, wie stark Mauss und Hubert Durkheims Werk prägten, lassen sich doch zahlreiche ihrer Schlussfolgerungen in dessen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* wieder finden (617f.). Im Gegenzug wird auch deutlich, in welchem Ausmaß Durkheim seinerseits die Forschungstätigkeit von Mauss beeinflusste, so etwa im Falle des *Essay über die Natur und die Funktion des Opfers*, welches Durkheim »mit Anregungen begleitet hat« (93).

Eine zentrale These der Herausgeber ist, dass die Verbindungen zwischen der *Gabe* von 1925 und den früheren religionssoziologischen Schriften in der Regel kaum oder gar nicht bemerkt wurden (24). Das heißt allerdings, dass sich hieran der Wert der Mauss'schen Überlegungen zur

7 Die *Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene* gibt eine hervorragende Übersicht über zentrale Themen wie das Opfer, die Magie, das *mana* oder zum Begriff der Vernunft. Der Text ist daher durchaus geeignet, in Seminaren zum Einsatz zu kommen.

Religionstheorie auch beweisen muss: Lesen wir *Die Gabe* nun anders oder produktiver? Ermöglicht der Blick auf die religionssoziologische Frühphase, den Gabe-Essay für die Allgemeine Soziologie noch fruchtbarer – oder auf eine andere Weise fruchtbar – zu machen? Dem steht allerdings gegenüber, dass sich Mauss in seiner Werkentwicklung immer weiter von einer Religionstheorie der Gesellschaft (»Religion gleich Gesellschaft«) entfernt und stattdessen eine Symboltheorie der Gesellschaft anvisiert hat. Ein schwindender Einfluss Durkheims könnte bereits lange vor dessen Tod Auswirkungen auf die Verlagerung von Mauss' Interessenschwerpunkt gehabt haben. Diese Verlagerung – vom Religiösen zum Symbolischen und zu einer disziplinenübergreifenden Integration von Biologie, Psychologie und Soziologie – wird von den Herausgebern zwar erwähnt (19ff., 602f.), jedoch nicht im Sinne eines umfassenden Paradigmenwechsels von Mauss' Gesellschaftsverständnis. Für Alain Caillé stellt sich hier hingegen ein durchaus dramatischer Bruch mit Durkheim ein, der mit dem *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* ihren Anfang nimmt: »Durkheim glaubte, er könne alles anhand der Religion erklären«. Doch für Mauss gilt, dass alles von nun an vom Symbolismus ausgehend verstanden werden muss« (Caillé 2008: 47).

In seinem Nachwort gesteht Stephan Moebius Mauss zwar eine gewisse Entfernung von Durkheims Dichotomie zwischen Heiligem und Profanem zu, die Mauss durch das Konzept des *mana* und damit einer Betonung der Kraft des Symbolischen vornimmt (663), doch wird nachfolgend das Symbolische bei Mauss weiterhin in einen Durkheim nahe stehenden religionsbezogenen Kontext gesetzt (673), wie es auch die Mauss-Lesart der Vertreter des *Collège de Sociologie* zu sein scheint (674f.).

Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob Mauss dadurch nicht allzu sehr in die Nähe Durkheims gerückt wird: Denn nach dieser Lesart bleibt streng genommen, trotz des Verzichtes auf die zentrale Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem, die Durkheimsche bipolare Argumentationsstruktur bestehen: Das Resultat der Erklärung einer einzelnen Institution, der Religion, würde so wieder als alleinige Erklärung all dessen dienen, »was in der Gesellschaft wesentlich ist« (Durkheim 2007: 613f.). Einwenden ließe sich hier, dass das Interesse von Mauss hingegen in der Untersu-

chung der »gesellschaftlichen Systeme in ihrer Gesamtheit« besteht (Mauss 1968: 177): Entweder, wie später in *Die Gabe*, durch die Betrachtung »totale[r] gesellschaftliche[r] Tatsache[n]« (Mauss 1968: 176), oder in einer Wiedereinbettung des zuvor isolierten Untersuchungsgegenstandes in das heterogene soziale Leben, wie etwa anhand der Texte *Essay über die Natur und die Funktion des Opfers*, *Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker* und im *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* ersichtlich ist (216, 234, 394f.).

Insgesamt ist die Haltung der Herausgeber also erstaunlich defensiv. Mauss soll gegenüber Durkheim an Kontur gewinnen: Er lieferte entscheidende Stichworte zu Durkheims Religionssoziologie und war in verschiedenen Hinsichten (was die Konzeptionen des Sakralen und der Effervescenz betrifft) der *Pacesetter* Durkheims. Dies in allen Facetten überaus deutlich herausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst der Herausgeber. Doch was bleibt von Mauss' Religionssoziologie, wenn er – um im Bild zu bleiben – Durkheim vornehmlich dazu verhalf, 1912 mit seinem großen Werk auf die Zielgerade einzubiegen?

Es bleibt u.E. vor allem das Konzept des *mana*, das in dem Text über die Magie entwickelt wird und deutliche Differenzen zu Durkheims Konzept des Sakralen aufweist.⁸ Der Begriff des *mana* ist wie der des Sakralen kollektiven Ursprungs, doch ist er für Mauss der allgemeinere Begriff (368). Er stellt eine Kategorie des kollektiven Denkens dar und geht auf affektive kollektive Zustände zurück, ohne im Gefühl aufzugehen. Genuin religiöse Gefühle gibt es für Mauss nicht, wie er wiederholt und besonders deutlich in seiner Rezension von William James' *The Varieties of Religious Experience* herausstellt. Es geht beim *mana* um »komplexe Gefühle«, um Symbolisierungen und Techniken, die einen klassifikatorisch-kognitiven Gehalt und offenkundig eine starke evaluative Seite aufweisen.

In seinem Nachwort interpretiert Moebius (664) – darin folgt er Camille Tarot und Park Jung Ho aus dem Umfeld der M.A.U.S.S.-Gruppe – das Sakrale als Spezialfall des *mana*: Das Sakrale hat

8 Dieser Text lag, wie bereits oben erwähnt, bislang schon in deutscher Fassung vor; aktuell in den vom VS Verlag 2010 neu aufgelegten Mauss-Bänden zur Soziologie und Anthropologie.

einen höheren Intensitäts- und Institutionalisierungsgrad. Diese Interpretation ist durchaus plausibel, erläutert uns aber nicht, ob oder wie wir Mauss' aus der Magie gewonnenen Begriff des *mana* soziologisch fruchtbar machen können. Sind Mauss' Schriften zur Religionssoziologie mithin theoriefähig, haben sie eine phänomenschließende Kraft, liefern sie uns als klassische Texte Fragen von dauerhafter Aktualität? Hier klafft eine Lücke zwischen Mauss und den Herausgebern auf der einen Seite und zeitgenössischen Theorieentwicklungen des 20. Jahrhunderts auf der anderen Seite. Auch wenn bspw. Randall Collins' Theorie der Interaktionsrituale mit spezifischen Schwierigkeiten verbunden ist, so ist er doch derjenige, der sich in seinem Konzept von emotionaler Energie, die Akteure in Interaktionen zu akquirieren suchen, explizit auf das Mauss'sche *mana* bezieht. Parsons' motivierende Kraft der Kathexis, seine Vorstellung von frei gewordenen affektiven Bindungen in hochmodernen Gesellschaften (vgl. Wenzel 2001) oder Bourdieus Konzept des Glaubens wären hier ebenfalls als Kandidaten eines Theorievergleichs zu nennen. Oder noch naheliegender: Welchen Unterschied macht es für die Religionssoziologie, ob man mit Webers Charisma-, mit Durkheims Sakralitätsbegriff oder mit dem des *mana* von Marcel Mauss arbeitet? Hier darauf zu verweisen (674), dass das *Collège de Sociologie* der ›rechtmäßige Erbe‹ der Mauss'schen Religionstheorie sei, hilft in dieser unbefriedigenden Theorielage u.E. kaum weiter. Wenn, wie die Herausgeber es sich zu Recht wünschen, die Schriften zur Religionssoziologie die weitere Forschung befruchten sollen, dann muss der Schritt aus der Soziologiegeschichte heraus in die zeitgenössischen Diskussionen im Bereich der Religionssoziologie und der soziologischen Theorie erfolgen.⁹

Auf die Gefahr hin, entgegen der Wünsche der Herausgeber wieder allzu sehr auf *Die Gabe* Bezug zu nehmen, wäre somit im Zuge einer Betrachtung von Mauss, die gegebenenfalls über Durkheim hinausgehen soll, vielleicht auch eine etwas differenziertere Sichtweise auf die gegenwärtige Mauss-Rezeption von Vorteil gewesen. Das Anliegen der Herausgeber, die Religionssoziologie Mauss' zu stärken, führt mitunter dazu, den Rezeptionssträngen,

in welchen die Gabe zugegebenermaßen im Zentrum steht, nur marginal Beachtung zu schenken, ungeachtet dessen, ob sie diese in Mauss' Gesamtwerk einzuordnen verstehen oder nicht. So lautet etwa der Vorwurf an Alain Caillé und allgemein an die M.A.U.S.S.-Gruppe: »Die Gabe wird nicht nur isoliert, sondern auch ihrer religionssoziologischen Bezüge weitgehend entkleidet« (26). Ohne an dieser Stelle allzu sehr ins Detail zu gehen, soll nicht unerwähnt bleiben, dass Caillé selbst in seiner *Anthropologie der Gabe* sowohl auf den *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* wie auch auf den *Essay über die Natur und Funktion des Opfers* und *Das Gebet* Bezug nimmt: Ersteren als Hinweis darauf, dass sich bereits hier Mauss' symbolisches Gesellschaftsverständnis offenbart (Caillé 2008: 47); zweiten dahingehend, als dass »[das Opfer] innerhalb der Religion die erste Formulierung des Utilitarismus [konstituiert]« (Caillé 2008: 133).¹⁰ Im unvollendet gebliebenen *Gebet* schließlich sieht er einen möglichen Ansatz zu einer Ergänzung des Mechanismus von Geben, Annehmen und Erwidern um den Aspekt der dem Geben vorausgehenden Nachfrage (Caillé 2008: 207). Richtiger wäre also die Feststellung, dass Caillés Interpretation von Mauss als (neben Georg Simmel) Entdecker bzw. Erfinder des interaktionistischen Paradigmas nicht religionssoziologische, wohl aber Durkheim'sche religionssoziologische Bezüge ausklammert. Das Ausmaß der Divergenz zwischen Durkheim und Mauss wird schließlich ebenfalls deutlich, betrachtet man die Äußerungen beider Autoren zu moralischen Fragen: Während für Durkheim das religiöse Denken und Erleben als Folge gesellschaftlichen Zusammenlebens eine wichtige Quelle von Wertidealen und sozialem Wandel darstellt (Durkheim 2007: 628ff.), ist für Mauss das horizontale Prinzip des Gebens, Annehmens und Erwiderns das zentrale Element gesellschaftlichen Zusammenhalts, dessen Stärkung ein erstrebenswertes Ziel ist (Mauss 1968: 157ff.).

Ungeachtet dieser Einwände bleibt Durkheim, neben Weber und Luckmann, natürlich ein wichtiger Bezugspunkt für die deutschsprachige

9 Vgl. z. B. für den deutschsprachigen Raum aktuell Adloff 2012, Delitz 2012 und Hillebrandt 2012.

10 In Mauss' Text über das Opfer, das eine Kommunikation zwischen sakraler und profaner Welt darstellt, zeigt sich, dass Gottheiten auch vertraglich an ein *do ut des* gebunden werden können (180). Für das Opfer werden regelrecht egoistische Gegenleistungen gefordert (213).

Religionssoziologie, wodurch sich mit der in diesem Band vorliegenden Betrachtung von Gemeinsamkeiten, Unterschieden und theoriegeschichtlichen Hintergründen zwischen Durkheims und Mauss' Religionssoziologien eine Anschlussmöglichkeit ergibt, die zusammen mit den religionssoziologischen Texten von Marcel Mauss selbst dessen Werk hierzulande einem breiteren Publikum zugänglich zu machen vermag, als es momentan der Fall ist. Dies ist Mauss durchaus zu wünschen, doch auch, dass sein von Durkheim unabhängiges Anregungspotential für die Allgemeine und die Religionssoziologie entdeckt und genutzt wird.

Literatur:

- Adloff, Frank (2012): »Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen«. In: *Soziologische Revue* 35(3), S. 235-244.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Delitz, Heike (2012): »Die ›wohlbeleibte‹ und ›blättrige‹ Version der école française de sociologie.« In: *Soziologische Revue* 35(3), S. 245-252.
- Durkheim, Emile (2007 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Hillebrandt, Frank (2012): »Totale soziale Tatsachen als Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen«. In: *Soziologische Revue* 35(3), S. 253-260.
- Mauss, Marcel (1968 [1925]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wenzel, Harald (2001): *Die Abenteuer der Kommunikation. Echtzeitmassenmedien und der Handlungsraum der Hochmoderne*. Weilerswist: Velbrück.

Anschriften:

Prof. Dr. Frank Adloff
Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg, Institut für Soziologie
Kochstraße 4
91054 Erlangen
frank.adloff@soziol.phil.uni-erlangen.de

Basil Wiese
Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg, Institut für Soziologie
Kochstraße 4
91054 Erlangen
basil.wiese@soziol.phil.uni-erlangen.de