



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)

Astrid Reuter



2017.12

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2017.12

› Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu)

Astrid Reuter

Erscheint in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.),
Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden: Springer VS 2017.

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber
und des Verlages.

Abstract

Der Beitrag stellt Pierre Bourdieu als einen Autor vor, dessen Ansatz, den er selbst als „praxeologisch“ gekennzeichnet hat, zwischen Struktur- und Handlungssoziologie oszilliert und aus der unaufgelösten Spannung lebt, die sich aus diesem Oszillieren ergibt. Es wird gezeigt, dass seine religionssoziologischen Schriften, obwohl wenig zahlreich, in der Genese dieser Grundkonstellation, die sein gesamtes Werk auszeichnet, die Rolle eines „Schrittmachers“ gespielt haben. In dem Beitrag wird zunächst der werkbiographische Ort dieser Schriften erschlossen. Im Anschluss werden über eine Rekonstruktion der Schlüsselkonzepte „Feld“, „Habitus“, und „Kapital“ die Grundzüge seiner Religionssoziologie dargelegt. Dabei wird die zentrale Rolle herausgearbeitet, die Bourdieus Rezeption Max Webers für die Entwicklung seines eigenen soziologischen Werkes, insbesondere seiner Theorie sozialer Felder sowie seiner Vorstellung von symbolischem „Kapital“, zukommt. Bourdieus Bemühungen, einen „dritten“ Weg zwischen Handlungs- und Strukturtheorie zu finden, bündeln sich in seinem Habituskonzept. Dieses wird vorgestellt als Korrektiv von Praxistheorien, die Handeln vereinseitigend als rational gesteuert oder wertgebunden konzeptualisieren, aber auch als Korrektiv einer einseitig strukturalistischen Hermeneutik sozialer Praktiken. Die Darstellung der Grundzüge der Religionssoziologie Bourdieus schließt mit Überlegungen, ob sich mit seinen Überlegungen, die v.a. auf die sozialen Dynamiken in den Binnenräumen sozialer Felder bezogen sind, auch Einsichten in die Beziehungsdynamiken zwischen den Feldern – in die unablässigen „Grenzarbeiten“ zwischen Religion und Politik, Wissenschaft, Medizin etc. – gewinnen lassen. Der Beitrag endet mit einer Diskussion der Perspektiven, die Bourdieus zwischen Struktur- und Handlungstheorie aufgespannter Ansatz der Religionsforschung eröffnet, und einer knappen Erörterung der Grenzen seines Ansatzes.

1. Einleitung

„Struktur“ und „Handeln“ sind die beiden Pole, zwischen denen sich der soziologische Ansatz von Pierre Bourdieu (1930-2002) aufspannt. Zumeist wird Bourdieu, der vom Strukturalismus herkommt und vielfältige Anleihen bei der marxistischen Klassentheorie macht, „eher als Struktur- denn als Handlungstheoretiker wahrgenommen“ (Müller 2005: 21).¹ Doch die soziologische Grundfrage, die er in seinem umfangreichen Gesamtwerk² theoretisch und als politischer Akteur schließlich auch praktisch verfolgt,³ ist eine doppelte: Bourdieu fragt einerseits nach der Einbettung des Handelns in soziale Strukturen und entsprechend nach der strukturellen Bedingtheit des Handelns; er fragt aber andererseits auch nach der kreativen Seite des Handelns, nach der Möglichkeit, die sozialen Strukturen tätig zu gestalten und zu verändern. Bourdieus soziologisches „Programm“, wenn man denn ein solches (das Bourdieu selbst nie explizit ausgewiesen hat und wohl auch nicht hat ausweisen wollen⁴) ex post identifizieren will, ist also die Vermittlung zwischen Struktur und Handeln.⁵ In der Genese dieses „Programms“, das mit einem frühen Buchtitel als *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Bourdieu 1979) gekennzeichnet werden könnte, haben seine religionssoziologischen Schriften die Rolle eines „Schrittmachers“ gespielt. Es kommt ihnen deshalb mit Blick auf das Gesamtwerk hohe Bedeutung zu, obwohl sie wenig zahlreich sind und zudem einen eher „episodischen“ Charakter haben (Egger 2009: 258).⁶ Der werkbiographische Ort dieser Schriften soll im folgenden Teil des Beitrags erschlossen werden (2.). Danach werden die Grundzüge der Religionssoziologie Bourdieus dargelegt (3.). Abschließend werden die Möglichkeiten diskutiert, die Bourdieu zwischen Struktur- und Handlungstheorie angesiedelter

¹ Zur Verortung Bourdieus zwischen Struktur- und (in ihren Augen: utilitaristischer) Handlungstheorie vgl. etwa Joas/Knöbl 2004a. Eher auf handlungstheoretischer Seite verortet Barlösius Bourdieu in ihrer konzisen Werkeinführung (Barlösius 2011).

² Vgl. zu seinem Gesamtwerk die von Ingo Mörth und Gerhard Fröhlich verantwortete, ständig aktualisierte Online-Bibliographie *HyperBourdieu@WorldCatalogueHTM*. In dieser Bibliographie verzeichnet sind sämtliche Veröffentlichungen Bourdieus in Schrift und Wort (Bücher sowie Sammelbände in Allein- oder Ko-Autor- bzw. Herausgeberschaft, Artikel in Zeitschriften und Sammelbänden, Interviews, Radio- und Fernsehbeiträge, jeweils in Erst- und Wiederveröffentlichungen sowie Übersetzungen); aufgenommen wurde aber auch sogenannte „graue“ Literatur (bspw. Forschungsberichte, Manuskripte, Briefe, sofern sie in einem Archiv vorhanden oder durch Zitation indirekt öffentlich gemacht sind). Außerdem finden sich eine Auflistung der von Bourdieu unterzeichneten Petitionen, eine Liste der von ihm betreuten Doktorarbeiten sowie Nachrufe.

³ Als Beispiele für diese insbesondere die Spätphase seines Wirkens kennzeichnende Verquickung von soziologischer Reflexion und politischem Handeln vgl. Bourdieu et al. 1997 und Bourdieu 2009a.

⁴ Ganz im Gegenteil stellte Bourdieu selbst sein Werk gerade nicht als Entfaltung eines zuvor festgelegten „Programms“ dar; ausdrücklich bekannte er, „daß mir, bei meinen Forschungen, tatsächlich erst nach und nach die Grundsätze klargeworden sind, die meine Arbeit bestimmt haben“ (Bourdieu 2002: 10).

⁵ Diesem Grundproblem der Soziologie haben sich neben Bourdieu selbstverständlich auch andere gestellt. Insbesondere ist hier der Ansatz des britischen Soziologen Anthony Giddens zu nennen, der mit seiner „Theorie der Strukturierung“ den sozialtheoretischen Graben zwischen Struktur- und Handlungstheorien zu überwinden versucht (vgl. nur Giddens 1997; zur Einführung: Joas/Knöbl 2004b; Reckwitz 2007). Mit Religion als sozialem Phänomen hat sich Giddens jedoch nur ganz am Rande beschäftigt, und seine Ansätze haben wenig Resonanz in der Religionsforschung gefunden. Hier liegt ein Unterschied zu Bourdieu, dessen Schriften zur Religion zwar wenig zahlreich, andererseits aber für die Entwicklung seines Werkes von zentraler Bedeutung sind und überdies, wenn auch zeitlich verzögert, religionssoziologisch breit rezipiert wurden und werden.

⁶ Zum Status der religionssoziologischen Schriften in seinem Werk vgl. auch Dianteill 2002.

soziologischer Ansatz der Religionsforschung eröffnet; erörtert werden sollen aber auch die Grenzen seines Ansatzes und die Probleme, die er aufwirft (4.).

2. Der werkbiographische Ort der Religionssoziologie Pierre Bourdieus

1930 in Denguin, einem abgelegenen Dorf in den Pyrenäen, in ökonomisch schlichten und bildungsfernen familiären Verhältnissen geboren, legte Pierre Bourdieu im sozialen Raum der französischen Gesellschaft einen weiten Weg zurück.⁷ Ausgezeichnete schulische Leistungen ermöglichten ihm den Besuch des elitären Pariser Gymnasiums Louis-le-Grand. Im Anschluss absolvierte er seit 1951 ein Philosophiestudium an der *Ecole Normale Supérieure*, der Kaderschmiede der französischen Intellektuellen. Mit der sogenannten *agrégation*, dem prestigeträchtigen nationalen Examen zur Auswahl der Gymnasiallehrer, schloss er 1954 sein Studium ab. Während des folgenden Jahres war er als Gymnasiallehrer für Philosophie in der südfranzösischen Provinz tätig. Der Militärdienst, den er seit 1955 zu absolvieren hatte, führte ihn nach Algerien, wo er in den ersten Jahren des Unabhängigkeitskrieges (1954-1962) als Soldat der französischen Kolonialmacht zunächst im Wachdienst eines Sprengstofflagers, später als Schreibkraft in der Militärverwaltung tätig war. In der intellektuellen Biographie Bourdieus haben die Jahre in Algerien Weichen gestellt: Gegen Ende seines Wehrdienstes begann Bourdieu, sich mit der im gewaltsamen Umbruch befindlichen algerischen Gesellschaft zu beschäftigen, um „darzustellen [...], was hier wirklich vor sich ging, [...] vielleicht auch, um das schlechte Gewissen eines ohnmächtigen Zeugen dieses grausamen Krieges zu beruhigen“, wie er Jahrzehnte später in seinem „soziologischen Selbstversuch“ bekennen sollte (Bourdieu 2002a: 48). Seine sozio- und ethnographischen Studien der algerischen Gesellschaft, die er als Soldat begann,⁸ hatten für seinen intellektuellen Werdegang katalysatorische Wirkung; sie waren, wie wiederum Bourdieu selbst rückblickend formuliert, so etwas wie ein „bewusste[r] Opfergang, der mich vom falschen Glanz der Philosophie befreien sollte“ (Bourdieu 2002a: 49). Falsch erschien Bourdieu der Glanz der Philosophie, von dem er sich an der *Ecole Normale* selbst hatte blenden lassen, weil die Philosophie den Philosophen stets auf Distanz zur sozialen Welt halte. Bourdieu aber, getrieben nicht zuletzt von „dem heimlichen und ständigen Gefühl der Schuld und der Auflehnung im Angesicht so vielen Leidens und so großer Ungerechtigkeit“ (Bourdieu 2002a: 55), suchte „die soziale Welt selbst ins Spiel [zu bringen]“ (Bourdieu 2002a: 52), er suchte die „permanente und praktische Reflexivität“ (Bourdieu 2002a: 59). Die Philosophie musste er auf dieser Suche hinter sich lassen.⁹

⁷ Vgl. seine „Anti-Autobiographie“ (Schultheis 2002: 133), die unter dem Titel *Ein soziologischer Selbstversuch* zuerst in deutscher Sprache erschien (Bourdieu 2002); zur Editions Vorgeschichte dieses Textes vgl. Schultheis 2002: 133-136. Zur intellektuellen Biographie Bourdieus vgl. außerdem Lescourret 2008; ferner die verstreuten Äußerungen in dem Interview mit Bourdieu 2000d; Jurt 2009; ganz knapp: Bohn/Hahn 2003: 252f.

⁸ Es handelt sich um Untersuchungen zur Sozialstruktur die er 1958 in dem kleinen Band *Sociologie d'Algérie* in der renommierten Reihe *Que sais-je?* publizierte.

⁹ Zur Spannung zwischen Philosophie und Soziologie in seinem Werk vgl. Lescourret 2009, die Bourdieu als „Philosophen in der Soziologie“ charakterisiert.

Die algerischen „Lehrjahre“ waren für Bourdieu deshalb „eine Art Initiation“ (Bourdieu 2002a: 67). Und dies in doppelter Hinsicht: Initiiert wurde Bourdieu in Algerien zum einen in die Soziologie und Ethnologie.¹⁰ Initiiert wurde Bourdieu in Algerien aber auch in die Existenz eines *intellectuel engagé*, eines Soziologen, der nicht auf Distanz zur sozialen Welt geht, sondern sich als Teilhaber der sozialen Kämpfe versteht; hier, in Algerien, legte Bourdieu den Grundstein für seinen sehr viel später in dem Satz „Soziologie ist ein Kampfsport“ (Bourdieu 2009) kondensierten Ansatz in der Soziologie.

Seinem ersten „Feld“, das sich ihm eher zufällig durch seine Lebensumstände dargeboten hatte, blieb Bourdieu auch nach seinem Ausscheiden aus dem Militärdienst 1958 treu: Statt umgehend nach Frankreich zurückzukehren, trat er eine Assistentenstelle an der Universität Algier an und erarbeitete sich in den Folgejahren durch seine Feldforschungen bei den Kabylen, Berbern im Norden des Landes, ein Profil als Soziologe im Grenzbereich zur Ethnologie. Bourdieu notierte Bekleidungsvarianten, zeichnete Alltagsgespräche auf, sammelte Daten in den kommunalen Archiven, besuchte Sozialstationen und beobachtete den Schulunterricht in dörflichen Regionen. 1960 kehrte er nach Frankreich zurück, lehrte zunächst an der Universität Lille, wo er unter anderem Vorlesungen zur Geschichte des soziologischen Denkens hielt (Jurt 2009: 5), und trat sodann eine Assistentenstelle an der Sorbonne bei Raymond Aron (1905-1983) an, den er im Jahr zuvor kennengelernt hatte. In den folgenden Jahren wurde Bourdieu zur treibenden intellektuellen Kraft des von Aron gegründeten *Centre de sociologie européenne* und der vom *Centre* herausgegebenen Zeitschrift *Archives européennes de sociologie*, die in der soziologischen Landschaft der Zeit ein gewichtiger Ort wurde. Die Freundschaft und intellektuelle Zusammenarbeit zwischen Aron und Bourdieu bekam jedoch bereits nach wenigen Jahren Risse, dies nicht zuletzt aufgrund von Divergenzen, die sich zwischen beiden bezüglich der Verschränkung von politischem und wissenschaftlichem Engagement auftraten und die in den Maiunruhen 1968 offen zutage traten; 1969 kam es zum Bruch.¹¹

Mit Aron, dem in der Umbruchzeit der späten 1960er Jahre in der französischen Öffentlichkeit die Rolle des „Antipoden“ Jean-Paul Sartres zufallen sollte,¹² war Bourdieu durch eine geistige „Wahlverwandtschaft“ verbunden: Denn Aron war in den 1960er Jahren einer der ganz wenigen französischen Soziologen, die mit dem Werk Max Webers vertraut waren und dieses in Frankreich bekannt zu machen versuchten (Aron 1953: 92-150).¹³ Bourdieu seinerseits war bereits in Algerien mit Webers Werk in Kontakt gekommen. Zunächst hatte er die *Protestantische Ethik* (Weber 2014) gelesen, die er sich aus Frankreich hatte schicken lassen und von der er wichtige Im-

¹⁰ Präziser wäre es, von einer „Autoinitiation“ zu sprechen, war Bourdieu als Soziologe und Ethnologe doch letztlich Autodidakt. Was seine Einstellung zur Ethnologie angeht, so erfolgte allerdings schon bald eine gewisse Desillusion, denn er musste „sehr schnell feststellen, daß es die Ethnologie [...] in ebenso paradoxer Weise [wie die Philosophie, Anm. AR] erlaubte, auf Distanz zur sozialen Welt zu gehen“ (Bourdieu 2002: 50).

¹¹ Zum Verhältnis von Aron und Bourdieu vgl. die Ausführungen des Aron-Biographen Baverez (1993: 326-329) sowie die Einordnung der Bourdieu-Biographin Lescourret (2008: 152-155, 233ff.).

¹² Zum Verhältnis von Sartre und Aron in der intellektuellen Landschaft Frankreichs im 20. Jahrhundert vgl. die Doppelbiografie von Sirinelli 1995.

¹³ Zur zögerlichen Weber-Rezeption in Frankreich vgl.: Pollak 1986; Hirschhorn 1988; außerdem den Überblick bei Egger/Pfeuffer/Schultheis 2000: 146-151.

pulse für sein Verständnis eines mit fortschrittlichem Wirtschaftsgebaren einhergehenden asketischen Islams erhielt, so wie er ihn bei seinen dörflichen Feldforschungen in Algerien kennenlernte (Bourdieu 2000d: 111). Später, vor allem zur Vorbereitung seiner Lehrveranstaltungen, las Bourdieu Webers *Religionssoziologie*, ebenso wie die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (vgl. Bourdieu 2000d: 113). Seine zur damaligen Zeit in Frankreich außergewöhnliche Wertschätzung Webers verband Bourdieu mit Aron – bis Bourdieu „feststellte, dass der Weber, um den es mir ging, ein anderer war als der von Aron“ (ebd.). Denn Arons Weber – das war vor allem der Weber der *Wissenschaftslehre* (Weber 1988a), jener Weber, der in neukantianischer Manier nach den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis fragte. Bourdieus Weber aber – das war der Weber der *Religionssoziologie* (Weber 1988b, vor allem aber 2005a) und der *Herrschaftssoziologie* (Weber 2005b; 2013: 147-215, 449-591) – jener Weber, der, wie Bourdieu schreibt, sich „an einer materialistischen Theorie des Symbolischen“ versuchte (Bourdieu 2000d: 117), die Bourdieu nachhaltig beeindruckte und sein Werk, insbesondere seinen religionssoziologischen Ansatz maßgeblich prägte.¹⁴ Dies wird unten (3.) ausführlicher zu zeigen sein.

1964 wurde Bourdieu im Alter von 34 Jahren zum ordentlichen Professor an die Pariser *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, eine Ausgründung aus der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, der renommierten Graduiertenschule der Sorbonne, berufen, an der er bis zu seinem Tod im Januar 2002 lehrte. Seit 1982 (bis 2001) hatte Bourdieu außerdem einen Lehrstuhl für Soziologie am *Collège de France* inne, der prestigeträchtigsten französischen Forschungseinrichtung. Sein immenser Erfolg im akademischen System Frankreichs hinderte ihn nicht daran, sich kritisch mit den Strukturen des französischen Bildungssystems zu befassen. Schon bald nach seiner Rückkehr aus Algerien hatte ihn die Frage umgetrieben, welche Rolle Bildungseinrichtungen (Schulen, Universitäten, Akademien, Kunsthochschulen etc.) bei der Reproduktion sozialer Ungleichheit, bei der Verteilung gesellschaftlicher Macht und Privilegien spielten. Aus diesem bildungs- und kunstsoziologischen Forschungsinteresse gingen in späteren Jahren zwei seiner bekanntesten Werke hervor: 1984 erschien seine Untersuchung *Homo academicus* (dt. Bourdieu 1992b), eine schonungslose Analyse der Reproduktionsbedingungen des akademischen Milieus; und 1992 veröffentlichte er mit *Die Regeln der Kunst* (dt. Bourdieu 1999) ein vorläufiges Resumé seiner kunstsoziologischen Studien. Zu Bourdieus wichtigsten und bekanntesten Arbeiten zählt außerdem das 1979 publizierte Werk *La Distinction*, das in der deutschen Übersetzung den treffenden Titel *Die feinen Unterschiede* trägt (Bourdieu 2002b), eine materialreiche Studie zur sozialen Logik der französischen Alltagskultur.

Thematisch war Bourdieus Forschungsradius, wie bereits diese unvollständige Titelnennung anzeigt, stets weit gespannt; kein Bereich des sozialen Lebens lag prinzipi-

¹⁴ Damit soll der Einfluss anderer, v.a. der Emile Durkheims, nicht unterschlagen werden. Bourdieu selbst bezeichnete sich in theoretischer Hinsicht „reflektierter Eklektizist“, der „von überall her [...], von Marx zu Durkheim über Weber“ etwas borge (Bourdieu 2000d: 120); vgl. dazu auch Egger/Pfeuffer/Schultheis 2000.

ell jenseits seiner regen *libido sciendi*.¹⁵ Und so verwundert es nicht, dass auch die Religion in sein Forschungsfeld geriet.

Den Auftakt machten zwei Studien zur Religionssoziologie Max Webers, mit denen Bourdieu 1971 gleichsam den Ertrag seiner Weber-Studien präsentierte: *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber* (dt. Bourdieu 2000b) und *Genese und Struktur des religiösen Feldes* (dt. Bourdieu 2000c).¹⁶ Die beiden Aufsätze wurden vergleichsweise spät in andere Sprachen übertragen¹⁷ und fanden lange wenig Beachtung, zählen aber inzwischen international zu den zentralen Texten der religionssoziologischen Theoriebildung. In ihnen positioniert sich Bourdieu in einer eigenwilligen Aneignung Webers zugleich *mit* Weber und *gegen* ihn.¹⁸ Dabei wird deutlich, dass der Einfluss der religionssoziologischen Schriften Webers weit über die Grenzen der Religionssoziologie Bourdieus hinausragt. Denn von Weber, und zwar insbesondere durch die Lektüre der religionssoziologischen Studien Webers, erhielt Bourdieu wichtige Impulse für die Ausarbeitung seiner Theorie sozialer Felder generell. Bourdieu gibt dazu später zu Protokoll, dass sich während einer Vorlesung über Webers *Religionssoziologie* „alles fast wie von selbst ergab, als es darum ging, die verschiedenen religiösen „Berufe“ abzuhandeln [...], den Priester, den Propheten, den Zauberer und die Laien, ich habe ein Schaubild an die Tafel gezeichnet und versucht, ihre Beziehungen besser zu fassen, [...] das gab dann schnell ein Modell von Interaktionen, das sehr einleuchtend war“ – zunächst, denn während Bourdieu das Weber-Modell skizzierte, fiel es ihm „fast wie Schuppen von den Augen: das läßt sich nicht interaktionistisch denken, das sind objektive Relationen, eine objektive Struktur, die den Untergrund für das ‚typische‘ Handeln der Beteiligten abgeben“ (Bourdieu 2000d: 118).

Zum „Herzstück“ der Religionssoziologie Bourdieus gehört neben diesen beiden Aufsätzen aus dem Jahr 1971 noch ein dritter Text, der im Deutschen den Titel *Die Auflösung des Religiösen* trägt und auf einen Vortrag aus dem Jahr 1982 zurückgeht (Bourdieu 1985; dt. Bourdieu 1992a: 231-237 sowie 2009c). Zunächst 1985 an wenig prominenter Stelle veröffentlicht, blieb auch dieser Text, in dem Bourdieu den religiösen Wandel der 1960er bis 1980er Jahre als neuartige Auseinandersetzung um die Grenzen des Religiösen deutet, lange weitgehend unbeachtet.¹⁹

Thematisch ausdrücklich mit Religion beschäftigt sich Bourdieu außer in den drei genannten Texten in einigen weiteren Beiträgen. So veröffentlichte er 1982 in Ko-

¹⁵ Eine „ein wenig überspannte *libido sciendi*“ attestiert Bourdieu sich selbst für seine algerischen Jahre (Bourdieu 2002: 55).

¹⁶ Beide Studien erschienen in französischer Sprache zuerst 1971 in den *Archives européennes de sociologie* (2000b) bzw. in der *Revue française de sociologie* (2000c).

¹⁷ Ins Englische erst 1987 bzw. 1991, ins Deutsche erst 2000; vgl. die Angaben in der Online-Bibliographie [HyperBourdieu@WorldCatalogueHTM](#).

¹⁸ *Mit Weber gegen Weber* lautet passend auch der Titel des (auf den Einfluss Webers fokussierten werkbio-graphischen) Gesprächs, das Franz Schultheis und Andreas Pfeuffer mit Bourdieu geführt haben (Bourdieu 2000d: 115, 119). Schon Jahre zuvor hatte Bourdieu diese Formel („gegen und mit Weber“) verwendet, um die Entwicklung seines Denkens zu charakterisieren (Bourdieu 1992a: 67; H.i.O.).

¹⁹ Veröffentlicht wurde der Text zuerst 1985 unter dem Titel *Le champ religieux dans le champ de production symbolique* (Bourdieu 1985); in deutscher Sprache erschien er bisher nur in Auszügen unter dem Titel *Die Auflösung des Religiösen* (zunächst in Bourdieu 1992a: 231-237; als Wiederaufnahme Bourdieu 2009c, hier wird der zuletzt genannte Text verwendet).

Autorschaft mit Monique de Saint Martin die Studie *Die Heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht* (dt. Bourdieu 2009d), eine Art empirische Bewährungsprobe der in den beiden frühen Texten aus dem Jahr 1971 erarbeiteten systematischen Ansätze am Beispiel der französischen Amtskirche. Auf dasselbe Jahr geht der Text *Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen* zurück (dt. Bourdieu 1992a: 224-230 und 2009e), in der Bourdieu die seines Erachtens besonderen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der Erforschung des Religiösen diskutiert. Mit *Das Lachen der Bischöfe* erschien 1994 der letzte explizit religionssoziologische Text Bourdieus (dt. Bourdieu 2009f), eine knappe Auseinandersetzung mit der Frage, in welcher Weise die Verschleierung der ökonomischen Logik des Geschehens im religiösen Feld zur Existenzbedingung des Religiösen gehört.

Auch in einem kurzen werkbio graphischen Überblick sollte Bourdieus wachsendes politisches Engagement nicht unerwähnt bleiben, zumal er selbst es mit seinem wissenschaftlichen Projekt, das seine Anfänge im algerischen Unabhängigkeitskrieg nahm, direkt verknüpft sah. So beriet Bourdieu seit Anfang der 1980er Jahre Gewerkschaften, 1995 unterstützte er auf dem Höhepunkt eines vierwöchigen landesweiten Eisenbahnerstreiks öffentlich die Streikenden, und in seinen letzten Lebensjahren trat er zunehmend auch medial als Kritiker der Europäischen Union, v.a. ihrer Geldpolitik, sowie als Globalisierungsgegner in Erscheinung. Aus diesem sozialen und politischen Engagement ging in den 1990er Jahren das Gemeinschaftswerk *Das Elend der Welt* hervor (dt. Bourdieu et al. 1997), das Arbeitslose, Immigranten, Flüchtlinge usw. selbst zu Wort kommen lässt. Nicht zuletzt wegen seines öffentlichkeitswirksamen politischen Engagements war Bourdieu um die Jahrtausendwende der wohl bekannteste Sozialwissenschaftler Frankreichs und genoss auch international große Aufmerksamkeit. Seine Wirkung reicht weit über seinen Tod hinaus. In der Religionssoziologie setzte die Rezeption seines Ansatzes eher spät ein, doch gehört Bourdieu heute unumstritten zu den zentralen Bezugsgrößen der religionssoziologischen Theoriedebatten.

3. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens: Die Grundzüge der Religionssoziologie Pierre Bourdieus²⁰

Wie im vorangehenden werkbio graphischen Überblick bereits deutlich wurde, hat Bourdieu das Fundament seines religionssoziologischen Ansatzes im Dialog mit Max Weber errichtet. Bereits im ersten Satz seiner frühen religionssoziologischen Studie *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber* macht Bourdieu deutlich, warum er, entgegen der intellektuellen Mode der Zeit, Weber zum Ausgangspunkt seiner religionssoziologischen Konzeptualisierungen wählt: Es ist in den Augen Bourdieus Webers Verdienst, die Mittel bereitgestellt zu haben, die es erlauben, der verbreiteten

²⁰ Die Überschrift dieses Abschnitts ist angelehnt an den Titel des von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis herausgegebenen Bandes *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (vgl. Bourdieu 2000d), dem das Verdienst gebührt, die beiden zentralen religionssoziologischen Aufsätze Bourdieus aus dem Jahr 1971 (Bourdieu 2000b und 2000c) in deutscher Sprache zugänglich gemacht und damit die Rezeption der Religionssoziologie Bourdieus im deutschen Sprachraum wesentlich vorangebracht zu haben.

„simplifizierenden Alternative“ zwischen „der Illusion absoluter Autonomie, welche die religiöse Botschaft als spontan hervorgebrachtes Produkt der Inspiration begreift“, und „der reduktionistischen Theorie, welche hier einfach den direkten Reflex ökonomischer Bedingungen sieht“, zu entgehen (Bourdieu 2000b: 11). Denn Weber legte, so Bourdieu weiter, „offen, was die beiden zueinander gegensätzlichen und dadurch komplementären Positionen gleichermaßen vergessen, nämlich die von spezialisierten Akteuren verrichtete *religiöse Arbeit*, die [...] mittels eines bestimmten Typus von Praktiken und Diskursen eine besondere Kategorie von Bedürfnissen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen befriedigen“ (Bourdieu 2000b; H.i.O.).²¹ Bourdieu findet bei Weber „eine echte ‚Politische Ökonomie der Religion‘, eine erstaunlich materialistische Sicht des Phänomens, ohne ihm seinen eigentümlich symbolischen Charakter zu nehmen“ (Bourdieu 2000d: 115). Weber selbst allerdings hat dieses „Programm“, folgt man Bourdieu, nicht konsequent eingelöst. Und so machte sich Bourdieu zum Erben der Weberschen Programmatik: Ausgehend von dessen religionssoziologischen Schriften verschrieb er sich so beharrlich wie kaum ein anderer der Aufgabe, die (verborgene) „Ökonomie“ des Symbolischen – nicht nur im Bereich der Religion, sondern im gesamten sozialkulturellen Leben (vgl. nur Bourdieu 1999 und 2002b) – zu entschlüsseln.

3.1 „Feld“ – „Habitus“ – „Kapital“

3.1.1 „Feld“

Für die konzeptuelle Reifung seiner Theorie des religiösen Feldes bzw. seiner Feldtheorie insgesamt kam also Bourdieus Weber-Lektüre maßgebliche Bedeutung zu. Bourdieu selbst gibt in einem Interview zu Protokoll, er habe „den Begriff des ‚Feldes‘ zugleich *gegen* und *mit* Weber entwickelt“ (Bourdieu 1992a: 67, H.i.O.).²²

Schauen wir zunächst auf das, was Bourdieu *mit* Weber entwickelt: Mit Weber weist Bourdieu das Religiöse als eine gesellschaftliche Wertsphäre aus, die ihre Eigenart daraus bezieht, dass in ihr ein spezifischer Typ von „Arbeit“ verrichtet wird: „religiöse Arbeit“ (Bourdieu 2000b: 11). Mit Weber entdeckte Bourdieu des Weiteren, dass von einem relativ autonomen religiösen „Feld“ überhaupt erst dann die Rede sein kann, wenn sich auf dem Gebiet der Heilssuche arbeitsteilige Prozesse herausbilden, mit anderen Worten: wenn die „religiöse Selbstversorgung“ (Bourdieu 2000c: 58) abgeschafft wird. Das religiöse Feld konstituiert sich also, hierin folgt Bourdieu Weber, wenn „Konsumenten“ und „Produzenten“ auseinandertreten und überhaupt erst sinnvoll von „Laien“ gesprochen werden kann. Es kommt dann auf Produzenten-seite zur Ausbildung eines Korps von Spezialisten, die miteinander in Konkurrenz um das Recht zur Hervorbringung und Verwaltung der Heilsgüter treten und dabei die große Mehrheit, die dann als „Laien“ identifizierbar werden, vom unmittelbaren

²¹ Der Weber, den Bourdieu hier vor Augen hat, ist der Weber des *Typen religiöser Vergemeinschaftung* überschriebenen religionssoziologischen Abschnitts aus *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1980: 245-381), der inzwischen unter dem Titel *Religiöse Gemeinschaften* in der Max-Weber-Gesamtausgabe als eigenständiger Band erschienen ist (Weber 2005a).

²² Vgl. auch Bourdieu 2000d: 118f. und Fn. 18 oben.

Zugang zu diesen Heilsgütern ausschließen.²³ Auf der Seite der Produzenten unterscheidet Weber bekanntlich idealtypisch Priester, Propheten und Zauberer (Weber 2005a: Kapitel 17-19, 27-35, 35-40), und Bourdieu folgt ihm auch hierin. Als religiöse Spezialisten arbeiten diese auf je eigene Weise daran, Angebote bereit zu stellen und zu verwalten, die das religiöse Bedürfnis von Laien befriedigen, das Bourdieu schlicht als Bedürfnis nach „Heil“ beziehungsweise „Heilung“ von Seele und Körper ausweist (Bourdieu 2009c).²⁴

Der Spezialisierung aufseiten der Produzenten im religiösen Feld entspricht die Diversität der Konsumenten und ihrer Bedürfnislagen. Denn nicht alle Laien hegen die gleiche Art von Heilsbedürfnis. Die religiöse „Nachfrage“ ist vielmehr diversifiziert; sie korrespondiert, wie noch zu thematisieren sein wird, mit der jeweiligen soziokulturellen Lage. Und so arbeiten die „Heilsanbieter“ daran, „Heilsangebote“ zu unterbreiten, die auf die verschiedenartigen Heilsbedürfnisse der Laien abgestimmt sind. Priester, Propheten und Zauberer sind also Konkurrenten im religiösen Heilsbetrieb. Sie konkurrieren um die Nachfrage seitens der Laien, denn sie ist es, die ihnen Anerkennung und Legitimität im religiösen Feld verschafft.

Ein probates Mittel in diesem Ringen um die Gunst der Laien ist Weber zufolge, und auch diese Argumentation übernimmt Bourdieu, der Versuch, die Konkurrenten zu delegitimieren. Dabei lassen sich unterschiedliche Strategien beobachten. Die Wahl der Strategie ist abhängig vom Selbstverständnis des jeweiligen Heilsanbieters: So beobachtet Bourdieu mit Weber, dass der Priestertyp – der (anders als der Prophet und der Zauberer) seine Legitimität aus der Macht der Institution bezieht, die ihn ins Amt gesetzt hat – bestrebt ist, seine Konkurrenten zu diskreditieren, indem er aus-

²³ Bourdieu hat diesen Vorgang, Weber folgend, mit dem Prozess der Urbanisierung und der mit ihm einhergehenden fortschreitenden Trennung von materieller und geistiger Arbeit in Zusammenhang gebracht: Die Urbanisierung beförderte die Entwicklung von Handel und Handwerk und brachte damit berufliche Tätigkeiten hervor, die (im Vergleich zur bäuerlichen Lage) relativ unabhängig waren von den unberechenbaren Naturgewalten sowie vom jahreszeitlichen Wandel. Damit schuf sie günstige Voraussetzungen für die Rationalisierung von Arbeitsprozessen, die (anders als die bäuerliche Arbeit) gewissermaßen immer gleich waren, so dass der Zusammenhang von Mittel und Zweck, Erfolg und Misserfolg zunehmend berechenbar wurde (Bourdieu 2000c: 49ff). Dadurch waren nun, auch darin folgt Bourdieu Weber, die Voraussetzungen für die Entstehung eines neuartigen religiösen Interesses gegeben: eines Interesses an der Rationalisierung und Ethisierung der Religion. Denn zum einen verlor die Natur in dem Maße, in dem die Menschen von ihr unabhängig wurden, ihre Selbstverständlichkeit und wurde so zum Problem: Krankheit und Tod, Naturkatastrophen usw. wurden nun nicht mehr einfach hingenommen, sondern als Sinnproblem erfahren, das nach einer religiösen Erklärung verlangt. Zum anderen trugen, wie Weber rekonstruierte, Handel und Handwerk selbst gewisse sittliche Ansprüche und Werte in die Religion hinein: Durch die Beziehungen, wie sie Händler und Handwerker mit Kunden unterhalten, entstand ein Bedarf an sittlichen Maßstäben, an ethischer Orientierung. Mit anderen Worten: Es bildete sich aufseiten des aufkommenden städtischen Bürgertums eine neuartige religiöse Nachfrage heraus, für die bald ein passgenaues religiöses Angebot entwickelt wurde: Auf Anbieterseite nutzten Akteure die Chance und spezialisierten sich darauf, die Ethisierung der religiösen Praktiken und Glaubensinhalte voranzutreiben und Wege zu einer rationalisierten Religiosität mit entsprechenden Anweisungen hinsichtlich einer dazu passenden methodischen Lebensführung anzubieten. Wie das aussehen kann, hat Weber in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weber 2014) dargelegt, einer Studie, die Bourdieu ebenfalls bekannt war (Bourdieu 2000d: 111f.).

²⁴ Auf die Frage nach seinem Begriff von Religion antwortet Bourdieu an anderer Stelle etwas unwillig: „Das ist natürlich nicht leicht, die Frage ist allerdings, ob eine Antwort darauf überhaupt von Bedeutung ist [...]. Mir genügt jedenfalls die webersche Definition: Religion ist eine systematische Antwort auf die Frage nach Leben und Tod, das ist doch eine schöne Definition“ (Bourdieu 2000d: 122f.).

weist, dass sie außerhalb der religiösen Gemeinschaft stehen. Seine Strategie ist also die der Ausgrenzung, der „Exkommunikation“. Demgegenüber wird der Prophet – der als „unabhängiger Heilsunternehmer“ (Bourdieu 2000c: 81) ausschließlich mit seiner Person für seine Heilsbotschaft bürgt – die priesterliche Macht (die sich, wie soeben dargelegt, aus dem Amt des Priesters speist und gerade nicht aus seiner Person) durch sein persönliches Charisma und also durch die Macht der Außeralltäglichkeit, über die er verfügt, zu unterminieren versuchen. Wie der Prophet, so ist schließlich auch der Zauberer ein „unabhängiger Unternehmer außerhalb jeder Institution“ (Bourdieu 2000c: 84); auch er stellt deshalb den priesterlichen Monopolan-spruch auf die Instrumente des Heils infrage. Allerdings antwortet der Zauberer auf eine ganz anders geartete religiöse Nachfrage als der Prophet: Letzterer spricht Laien an, die daran interessiert sind, ihre Lebensführung methodisch an ethischen Prinzi-pien zu orientieren; er erhebt also (ähnlich wie der Priester, aber mit anderen Machtmitteln) den Anspruch, eine systematisierte, ethisch orientierte Heilsbotschaft zu verkünden, „die dem Leben und der Welt einen einheitlichen Sinn verleihen kann und somit das Mittel zur Verwirklichung der systematischen Integration der alltäglichen Lebensführung um ethische, also praktische Prinzipien herum bietet“ (Bour-dieu 2000c: 84). Demgegenüber sucht der Zauberer ein völlig anders gelagertes religiöses Laieninteresse zu befriedigen: Er hat sich auf Techniken der Körper- und Seelenheilung spezialisiert und bietet an, punktuell auf ebenso punktuelle religiöse Bedürfnislagen zu antworten; er ist eine Art Dienstleister, der zu den Laien in einem „Verkäufer-Kunden-Verhältnis“ steht (Bourdieu 2000c: 85). Das unterscheidet ihn grundlegend vor allem vom Propheten, der seine spirituelle Autorität und religiöse Legitimität maßgeblich auch auf sein asketisches Verhältnis zum Besitz und jegli-chen Verzicht auf Profit stützt.

Fassen wir das Bisherige zusammen: Bourdieu findet bei Weber einen Weg, das reli-giöse Geschehen ökonomisch – genauer: *heilsökonomisch* – zu deuten: als ein „Feld“, in dem spezialisierte Akteure in wechselseitiger Konkurrenz Heilsangebote erzeugen, pflegen, reflektieren und tradieren, die auf die verschiedenartigen religiö-sen Bedürfnislagen einer sozialkulturell heterogenen Laienschaft zugeschnitten sind. Webers Pfaden folgend beschreibt Bourdieu das religiöse Geschehen also als Dynamik von Angebot und Nachfrage, die ein verzweigtes Netz von Beziehungen zwischen verschiedenen Akteuren hervorbringt, die Bourdieu mit Weber als Priester, Propheten, Zauberer und Laien typologisiert.

Soweit folgt Bourdieu Weber. Doch bei aller Wertschätzung, die er Weber entgegen-bringt, ist sein Verhältnis zu ihm doch von einer elementaren Ambivalenz gekenn-zeichnet. Und diese Ambivalenz verweist auf die Spannung, die Bourdieus gesamtes Werk durchzieht: die Spannung, die sich ergibt aus der ihn antreibenden Grundfrage nach dem Verhältnis von der Strukturbedingtheit des Handelns auf der einen und den kreativen Potentialen des Handelns auf der anderen Seite. So betont Bourdieu in seinen frühen religionssoziologischen Texten die Einbettung des Handelns in vorge-gebene soziale und kulturelle Strukturen, die er bei Weber vernachlässigt sieht, und meldet tiefgreifenden Korrekturbedarf hinsichtlich Webers Konzeption der Art der Beziehungen zwischen den konkurrierenden religiösen Akteuren an. Webers netz-werkartigem Tableau der verschiedenen religiösen Akteure liegt, folgt man Bourdieu, eine allzu schlichte Vorstellung von der Art der Beziehungen zwischen Priestern, Pro-

pheten, Zauberern und Laien zugrunde. Denn Weber, so Bourdieu, habe es „unterlassen, zwischen direkten Interaktionen und der Struktur der sich objektiv, ohne jegliche Interaktion zwischen den religiösen Instanzen einstellenden Beziehungen zu unterscheiden, die ja ausschlaggebend sein können für die Form, die die Interaktionen annehmen können (und die Vorstellungen, welche die Akteure von ihnen haben)“ (Bourdieu 2000b: 23f.).²⁵ Beharrlich unterstreicht Bourdieu, dass es keine „reinen“ Interaktionen zwischen Priestern, Propheten, Zauberern und Laien gebe. Die konkreten Interaktionen seien vielmehr stets abhängig von den „objektiven“ Positionen der beteiligten Akteure im Feld und mithin eingebettet in die sozialen Strukturen: „Die Untersuchung der Logiken der *Interaktionen*“, so folgert er deshalb, „muß der Konstruktion der objektiven Beziehungen zwischen *Positionen* untergeordnet werden, die von diesen Akteuren innerhalb des *religiösen Feldes* eingenommen werden“ (Bourdieu 2000b: 14; H.i.O.; ähnlich Bourdieu/Wacquant 2006: 126f.). Denn die jeweilige *Position* eines Akteurs im Netz seiner sozialen Beziehungen bestimmt Bourdieu zufolge seine *Disposition* für diesen oder jenen religiösen Beruf beziehungsweise Erlösungsbedarf. Anders formuliert: Seine *Stellung* im sozialen und kulturellen Gefüge bestimmt seine *Einstellung* zu den verschiedenen Heilsangeboten. Nicht mit „reinen“ Interaktionen also haben wir es zu tun; vielmehr sind diese immer auf die „objektiven Relationen“ zwischen den Beteiligten zu beziehen (Bourdieu/Wacquant 2006: 126f.). Eben dies bringt der Feldbegriff zum Ausdruck: „In Feldbegriffen denken heißt relational denken“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 126, analog auch 262).

Die Aufgabe des soziologischen Beobachters besteht deshalb für Bourdieu auch nicht darin, subjektiv sinnhafte Interaktionen zwischen religiösen Akteuren deutend zu verstehen.²⁶ Die Soziologie hat vielmehr die „objektiven Relationen“ zu rekonstruieren, die sich zwischen den verschiedenen Akteuren im religiösen Geschehen einstellen und ihre religiösen Präferenzen und Lebensführungen auf jeweils „typische“ Weise auch dann steuern, wenn es gar nicht zu wirklichen Interaktionen kommt (vgl. Bourdieu 2000b: 14f.) – gleichsam wie in einem „magnetischen Feld“, das eigengesetzlich Anziehungs- und Abstoßungseffekte produziert (vgl. Bourdieu/Wacquant 2006: 138). Das Besondere eines Akteurs und seiner kulturellen Äußerungen erschließt sich demnach nicht in isolierter Betrachtung. Entscheidend ist vielmehr die Struktur des gesamten Feldes. Prägnant hat Bourdieu dies in seiner „Korrektur“ des

²⁵ Diese Kritik findet jedoch nicht unbedingt Halt in Webers Werk selbst, der stets unterstrichen hat, wie eng die jeweiligen Heilsbedürfnisse mit der gesellschaftlichen Stellung der verschiedenen Gruppen verbunden sind. Man kann sich daher bei der Lektüre insbesondere der frühen religionssoziologischen Schriften Bourdieus aus dem Jahr 1971 des Eindrucks nicht völlig erwehren, dass die Beharrlichkeit, mit der Bourdieu seinen Zentralvorwurf wiederholt, zumindest teilweise dem Bemühen geschuldet ist, die Eigenständigkeit seiner Konzeptualisierung des religiösen Geschehens gegenüber Weber zu betonen. Dafür nimmt er eine deterministische Engführung in Kauf, die sachlich nicht erforderlich ist. Bourdieus Angriffe auf Weber wären dann – so ließe sich *mit* Bourdieu *gegen* Bourdieu argumentieren – letztlich aus der Struktur des intellektuellen Feldes in Frankreich in den 1960er und 1970er Jahren zu verstehen, in dem ein junger Intellektueller mit Weber im Gepäck kaum maßgebliche Positionsgewinne erzielen konnte.

²⁶ In Anlehnung an den programmatischen ersten Satz Webers im Abschnitt *Soziologische Grundbegriffe* aus *Wirtschaft und Gesellschaft*: „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln *deutend verstehen* und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (Weber 2013: 149; Hervorh. AR).

Charisma-Konzepts zum Ausdruck gebracht, das Weber in seiner Herrschafts- ebenso wie in seiner Religionssoziologie entwickelt. In letzterer liegt es seiner idealtypischen Charakterisierung der Figur des Propheten zugrunde: Der Prophet, so Bourdieu, ist „weniger der „außeralltägliche“ Mensch [...], von dem Weber spricht, als vielmehr der Mensch außeralltäglicher Situationen“ (Bourdieu 2000c: 106; vgl. auch Bourdieu 2000b: 28ff.), namentlich der Mensch, der in „Zeiten offener oder versteckter Krise“ (Bourdieu 2000b: 103) hervortritt. Seine charismatische Autorität bezieht er danach nicht aus seiner Person, sondern aus der Struktur der symbolischen Kräfteverhältnisse im religiösen Feld. Und so basiert seine Macht letztlich „auf der Stärke der Gruppe, die er zu mobilisieren vermag, insofern er die Eignung besitzt, die spezifisch religiösen Interessen der eine bestimmte Stellung innerhalb der Sozialstruktur einnehmenden Laien durch exemplarisches Verhalten und/oder einen mehr oder weniger systematischen Diskurs zu symbolisieren“ (Bourdieu 2000b: 28; H.i.O.).

Um nun diesen „objektiven Relationen“, die Bourdieu hinter den konkreten Interaktionen der Akteure im religiösen Feld am Werk sieht, auf die Spur zu kommen, seien noch kurz zwei weitere Konzepte aufgerufen, die in Bourdieus Werk eine Schlüsselstellung haben und auch für seine Religionssoziologie fundamental sind: die beiden mit dem Feldkonzept eng verknüpften Konzepte „Habitus“ und „Kapital“.

3.1.2 „Habitus“

Die Stellung, die ein Akteur in den sozialen Feldern einnimmt, bestimmt, so wurde oben erläutert, seine Einstellung. Dies geschieht jedoch nicht unvermittelt. Vielmehr gibt es eine Zwischeninstanz: den „Habitus“. Der Habitus, so wie Bourdieu ihn versteht, bildet sich durch die dauerhafte Beziehung eines Akteurs zu einer bestimmten Position im Feld aus; er übersetzt die jeweilige sozialkulturelle Lebenslage in entsprechende Verhaltensformen und Lebensstile und sorgt so dafür, dass „die sozialen Akteure, ohne im eigentlichen Sinne rational zu sein, das heißt ohne ihr Verhalten im Hinblick auf die Maximierung der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu organisieren [...], *vernünftig* sind“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 163; H.i.O.). Mit anderen Worten: Die Akteure sind habitual so disponiert, dass sie sich an die immanenten „Spielregeln“, die in einem Feld gelten, halten und ihr Handeln an die jeweilige Chancenstruktur anpassen, so wie sie sich aus ihrer Positionierung im sozialen Beziehungsgefüge ergibt (Bourdieu 1998: 168). Das positionsbedingte strategische Kalkül hat sich also ihrem Verhalten, ihren Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata gleichsam eingelagert; es muss deshalb nicht fortwährend individuell bewusst gehalten werden.²⁷

Hier wird deutlich, dass Bourdieus Ansatz sich – anders als es den Anschein haben mag – fundamental von dem unter dem Label *Religious Economy* figurierenden Vorschlag unterscheidet, das religiöse Feld analog zum Feld der Wirtschaft als einen mehr oder minder freien Marktplatz zu begreifen, auf dem die Akteure nach letztlich rationalen Kriterien zwischen Heilsangeboten wählen (Stark/Iannaccone 1994;

²⁷ Zum Habituskonzept vgl. auch Bourdieu 1991, 1993; ferner: Müller 2002; zur Übersicht außerdem: Barlösius 2011: 45-89.

Stark/Finke 2000). Denn gegenüber diesem der *Rational Choice Theory* verpflichteten Ansatz betont Bourdieu gerade die nicht rationale Steuerung des Handelns durch die habitualen Dispositionen der Akteure und ihre Eingebundenheit in historisch gewachsene soziale Beziehungsstrukturen. Bourdieu unterstreicht, dass „die Hauptfunktion dieses Begriffs [des Habitus, AR] darin besteht, den Bruch mit jener intellektualistischen [...] Philosophie des Handelns zu betonen, für die vor allem die *Rational Action Theory*, also die Theorie des *homo oeconomicus* als eines rational Handelnden steht“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 153, H.i.O.; zum Zusammenhang insgesamt Bourdieu/Wacquant 2006: 147-175). Ähnlich prägnant formuliert er in *Praktische Vernunft*: „Die Handlungstheorie, die ich (mit dem Begriff des Habitus) vorschlage, besagt letzten Endes, daß die meisten Handlungen der Menschen etwas ganz anderes als die Intention zum Prinzip haben, nämlich erworbene Dispositionen, die dafür verantwortlich sind, daß man das Handeln als zweckgerichtet interpretieren kann und muß, ohne deshalb von einer bewußten Zweckgerichtetheit als dem Prinzip des Handelns ausgehen zu können“ (Bourdieu 1998: 167f.). Konsequenterweise muss Bourdieu den solchermaßen habitual gesteuerten Praktiken dann auch die Tendenz unterstellen, „die objektiven Bedingungen, deren Produkt sie [...] sind, zu reproduzieren“ (Bourdieu 1998: 165).

Bourdieu stellt hier sein Habituskonzept vor als Korrektiv von Handlungstheorien, die soziales Handeln vereinseitigend als rational oder wertgebunden gesteuert konzeptualisieren und dabei die Strukturgebundenheit des Handelns vernachlässigen. Und doch sperrt sich sein Habituskonzept gegen eine einseitige Zuordnung zur Strukturtheorie. Denn an anderer Stelle behauptet Bourdieu, der seinen Ansatz als „praxeologische“ Erkenntnisweise ausweist (Bourdieu 1979: 147), mit geradezu umgekehrter Stoßrichtung, sein Habituskonzept richte sich gegen den in den 1960er und 1970er Jahren intellektuell „modischen“ „Strukturrealismus [...], der die Systeme objektiver Relationen derart hypostasiert, daß er sie in jenseits der Geschichte des Individuums oder der Geschichte der Gruppe angesiedelte Totalitäten verwandelt“ (Bourdieu 1979: 164). Der Habitus repräsentiere demgegenüber die in die mentalen und körperlichen Dispositionen der Akteure eingegangene Lebensgeschichte jedes Einzelnen in seiner historisch gewachsenen sozialkulturellen Umgebung und sei entsprechend das „inkorporierte Soziale“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 168). Hier wird mit dem Habituskonzept ein Handlungskonzept nahegelegt, das die Geschichtlichkeit individueller oder kollektiver Akteure gerade nicht vernachlässigt: „Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat“ (Bourdieu 1993: 105); „er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich [...] in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen“ (Bourdieu 1993: 101).

Am ehesten gerecht wird man dem Habituskonzept Bourdieus, wenn man es als Konzept der „Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“ (Bourdieu 1991), als eine „generative Grammatik“ von Handlungs- und Denkmustern versteht (Bourdieu 1991: 143; analog Bourdieu 2002b: 279). Der Habitus ist danach eine Art „Scharnier“ zwischen Struktur und Handeln. Das heißt: Die Habitusformen werden durch die sozialkulturellen Strukturen erzeugt und erzeugen ihrerseits Praxisformen und Weltbilder,

die auf diese Strukturen zurückwirken (Bourdieu 1998: 165). Durch diese wechselseitige Verschränkung stellt sich eine „Homologie“ zwischen den Positionen der Akteure im sozialen Gefüge und ihren Praxisformen und Weltbildern ein (Bourdieu 1992b: 17f.; 2002b: 277ff.).

Beobachten lässt sich dies exemplarisch im religiösen Feld, das Bourdieu als „eine Art realisierter „Idealtyp“ des Feldes“ allgemein beschrieben hat (Bourdieu 2000d: 122). Bereits Weber hatte gesehen, dass sich die religiösen Bedürfnis- und Interessenlagen der Laien in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen sozialen Lage unterscheiden.²⁸ Ähnlich wie Weber meint auch Bourdieu, dass sich jede soziale Lage mit einer bestimmten religiösen Weltsicht gleichsam „vermählt“: So wird man etwa den Typus „magische“ Religiosität – der in den Zuständigkeitsbereich des Zauberers fällt – vorwiegend im Milieu sozio-ökonomisch Unterprivilegierter finden, vor allem im bäuerlichen Milieu. Die prophetische Botschaft vermag demgegenüber besonders Intellektuelle zu mobilisieren und in besonderen sozialen Krisenlagen auch die unteren Gesellschaftsschichten. Die dominanten wohlhabenden Schichten schließlich stehen einer amtskirchlichen Autorität und Botschaft, wie sie vom Priestertypus repräsentiert wird, am nächsten. So kommt es auch im religiösen Feld, wie Bourdieu schreibt, zu einer „Anpassung der gelebten Hoffnungen an die objektiven Chancen“ (Bourdieu 2000c: 67). Diese Anpassung ist jedoch nicht intentional gesteuert, sie erfolgt nicht bewusst, sondern ist eine Leistung des Habitus. Dank des Habitus kommt es zu dieser „schon fast wundersame[n] Harmonie“ zwischen der „Form, welche die religiösen Praktiken und Glaubensinhalte in einer gegebenen Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt annehmen, und den spezifischen religiösen Interessen ihrer bevorzugten Klientel“ (Bourdieu 2000c: 73).

Um die Funktionsweise habitual gesteuerter Praktiken zu beschreiben, hat Bourdieu immer wieder die Metapher des Spiels bemüht. Der Habitus ist danach eine Art „Sinn für das Spiel“ (Bourdieu 1998: 168), eine unbewusste Umsetzung verinnerlichter sozialer „Spielregeln“: „Der Spieler, der die Regeln eines Spiels zutiefst verinnerlicht hat, tut, was er tun muß, zu dem Zeitpunkt, zu dem er es muß, ohne sich das, was zu tun ist, explizit als Zweck setzen zu müssen“ (ebd.). Wie bereits angesprochen, unterscheiden sich diese „Spielregeln“ von Feld zu Feld: Die verschiedenen sozialen Felder sind für Bourdieu „autonome Sphären, in denen nach jeweils besonderen Regeln ‚gespielt‘ wird“, wobei diese Regeln – anders als beim Gesellschaftsspiel – gewöhnlich unbewusst bleiben (Bourdieu 1992a: 187). Zentral ist für Bourdieu die Grundhaltung, die alle Spieler in allen Feldern vereint: Sie alle bringen das mit, was Bourdieu die *illusio* nennt, das „heimliche Einverständnis“, sich auf das „Spiel“ und seine Regeln einzulassen. Ausdrücklich leitet Bourdieu seine Verwendung des Begriffs *illusio* vom lateinischen *ludus* (Spiel) ab (Bourdieu/Wacquant 2006: 128). Es geht also um eine Art „Spieltrieb“. Die sozialen Felder sind demnach „Spielfeldern“ vergleichbar, auf denen nach nicht explizit kodifizierten Regeln mit bestimmten „Einsätzen“ und „Trümpfen“ um bestimmte „Gewinne“ gespielt wird (Bourdieu/Wacquant 2006: 127-130; Bourdieu 1998: 66). Und so wie jedes Gesellschafts-

²⁸ Entsprechend beschrieb er in der Makroperspektive die drei großen „Weltreligionen“ als Produkte je spezifischer sozialer Trägergruppen: Danach ist, verkürzt gesprochen, das Christentum die Religion wandernder Handwerker, das Judentum die Religion wandernder Händler und der Islam die Religion weltunterwerfender Krieger (Weber 2005a; Kippenberg 2005: 161).

spiel unterschiedliche Einsätze und Trümpfe kennt, so wie die Wertigkeit von Spielkarten von Spiel zu Spiel variiert, so unterscheiden sich auch die verschiedenen sozialen Felder danach, was (welche Fähigkeiten, Objekte, Sozialkontakte usw.) ihren Inhabern jeweils Anerkennung verschaffen. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von „Kapital“.

3.1.3 „Kapital“

Mit dem Begriff „Kapital“ bezeichnet Bourdieu zunächst einmal ganz allgemein „das, was es seinem Besitzer erlaubt, Macht oder Einfluss auszuüben“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 128). Dies gilt offenkundig nicht nur für ökonomisches Kapital im engeren Sinne. Bourdieu benennt deshalb weitere Kapitalsorten: „soziales“ und „kulturelles“ Kapital. Ist mit sozialem Kapital das Set an sozialen Beziehungen gemeint, die ein Akteur unterhält und für sich nutzbar machen kann, so umfasst kulturelles Kapital neben Wertgegenständen des kulturellen Lebens wie Büchern, Kunstwerken, Instrumenten etc. („objektiviertes“ kulturelles Kapital) auch schulische und akademische Titel und Positionen („institutionalisiertes“ kulturelles Kapital) sowie die nur durch Bildung zu erwerbenden kulturellen Kompetenzen („internalisiertes“ oder „inkorporiertes“ kulturelles Kapital). Das Gesamtquantum an gesellschaftlicher Anerkennung, das ein Akteur durch die Akkumulation der genannten Kapitalien auf sich vereinigen kann, bezeichnet Bourdieu schließlich als „symbolisches Kapital“ (vgl. Bourdieu 1983; 1993: 205-221; 1998: 173-176).

Bourdieu arbeitet also mit einem außerordentlich weiten Konzept von „Kapital“. Dieses ist mit seinem Konzept sozialer „Felder“ eng verwoben: „Ein Kapital oder eine Kapitalsorte“, so Bourdieu, „ist das, was in einem bestimmten Feld zugleich als Waffe und als umkämpftes Objekt wirksam ist“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 128). Dies ist nun von Feld zu Feld verschieden: Im Feld der Wissenschaft etwa bringen die Akteure ihr Wissen und ihre Bildung („internalisiertes“ kulturelles Kapital), ihre akademischen Titel und Positionen („institutionalisiertes“ kulturelles Kapital) als „Waffen“ in die Auseinandersetzung ein; zugleich sind aber Wissen und Bildung, Positionen und Titel auch wichtige Güter im Wissenschaftsbetrieb und also „umkämpfte Objekte“. Unumstritten kommt auch dem Sozialkapital im wissenschaftlichen Feld hohe Bedeutung zu: die Zugehörigkeit zum Schülerkreis bzw. die Protektion einflussreicher Wissenschaftler, die akademische Herkunft, die Integration in gewisse „Zitierkartelle“, die Nähe zu gewissen „Denkschulen“ – auch dies entscheidet über Erfolg und Misserfolg. Auch im religiösen Feld spielt „internalisiertes“ kulturelles Kapital eine wichtige Rolle: Die charismatische Ausstrahlung gewisser religiöser Protagonisten (sei es das Amtcharisma des Priesters oder das persönliche Charisma des Zaubers oder des Propheten), ihre Vertrautheit mit der religiösen Botschaft, den religiösen Weisheiten und Traditionen, ihr „Weihegrad“, aber auch ihr Wissen um die rituellen Vollzüge sind entscheidend im religiösen Kampf um Anerkennung. Im religiösen Feld aber kommt auch „objektiviertem“ kulturelles Kapital eine hohe Bedeutung zu: Die heiligen Schriften, heilige Gegenstände oder Orte, geheiligte Materialien oder heilige Zeichen genießen höchste Wertschätzung und verschaffen demjenigen, der die Verfügungsgewalt über sie innehat, Positionsvorteile.

Ein Feld lässt sich deshalb bestimmen durch die jeweilige Kapitalform bzw. die jeweilige Kapitalstruktur (d.h. die jeweilige Zusammensetzung und Wertigkeit der verschiedenen Kapitalsorten), die in ihm mit der höchsten Anerkennung dotiert ist. Im feldinternen Konkurrenzkampf wird also darum gerungen, Verfügungsgewalt über das jeweilige Schlüsselkapital zu erringen. Zugleich aber wird im Feld darum gerungen, was überhaupt als Schlüsselkapital gilt. Bourdieu macht das wiederum in Analogie zum Spiel deutlich: „Die Spieler können spielen, um ihr Kapital, ihre Jetons, zu vermehren oder zu erhalten, sich also an die unausgesprochenen Spielregeln und die Notwendigkeiten der Reproduktion von Spiel und Einsätzen halten; sie können aber auch darauf hinarbeiten, die immanenten Regeln des Spiels ganz oder teilweise zu verändern, [...] und zwar durch Strategien, die darauf angelegt sind [...] diejenige Kapitalsorte aufzuwerten, mit der sie selbst besonders gut ausgestattet sind“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 129). Eine andere mögliche Strategie zielt darauf, Konkurrenten aus dem Feld zu exkludieren, etwa durch Veränderung der Zugehörigkeitskriterien (vgl. Bourdieu/Wacquant 2006: 130). Bourdieu kommt entsprechend zu dem Schluss: „Religiöse Legitimität zu einem gegebenen Zeitpunkt ist nichts anderes als der Zustand der spezifisch religiösen Kräfteverhältnisse zu eben diesem Zeitpunkt, und damit das Resultat von vorangegangenen Kämpfen um das Monopol der legitimen Ausübung religiöser Gewalt“ (Bourdieu 2000b: 25).

3.2 Grenzarbeiten am religiösen Feld ²⁹

Äußerungen wie diese legen es nahe, Bourdieu in erster Linie als Strukturtheoretiker einzuordnen. Doch bei aller Neigung zur Strukturtheorie zeigt der Blick auf sein Werk insgesamt doch eine tiefe Ambivalenz zwischen Struktur- und Handlungstheorie. So hat ihn die Frage, wie sich die sozialen Strukturen ihrerseits konstituieren und wie sie sich verändern bzw. aktiv verändert werden können, stets angetrieben. Dies wird deutlich nicht zuletzt in seinen Überlegungen zum Verhältnis der verschiedenen sozialen Felder zueinander. Zwar hat Bourdieu, wenn er das Denken in Relationen einfordert, in erster Linie die Binnenstruktur der Felder vor Augen. Das relationale Denken, das er vorschlägt, kann jedoch neue Perspektiven auch auf das Verhältnis zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Feldern – zwischen Religion und Recht, Religion und Politik, Religion und Wissenschaft etc. – eröffnen. Denn die Felder entstehen Bourdieu zufolge nicht aus sich selbst heraus, sondern bringen sich gegenseitig und stets neu als autonome Handlungssphären mit je eigenen Schemata der Wahrnehmung und Bewertung der sozialen Welt hervor (Bourdieu/Wacquant 2006: 124ff.). In diesem Sinne ist auch ihre Autonomie stets eine „relative“: Was ein Feld ist, ergibt sich nicht aus einer wie auch immer gearteten Substanz, sondern aus seinem Verhältnis zu anderen Feldern, genauer: durch seine Unterscheidung von anderen Feldern.³⁰ In den Auseinandersetzungen, die im Innern der Felder ausgetra-

²⁹ Die folgenden Ausführungen basieren auf meinen früheren Überlegungen zum Thema (Reuter 2009; 2014: 43-58).

³⁰ Bourdieu macht nach eigener Aussage „die Suche nach dem Unterschied zum Prinzip der kulturellen Praktiken“ überhaupt, betont aber ausdrücklich, dass diese Suche nicht bewusst sein muss und in den meisten Fällen auch nicht bewusst ist, sondern Teil der immanenten Regeln, nach denen die Felder jeweils funktionieren: „Es gibt eine Produktion von Unterschieden, die in keinerlei Hinsicht das Produkt

gen werden, geht es deshalb stets um Distinktion – nach innen und nach außen. So arbeiten die Akteure eines Feldes einerseits beständig daran, „sich von ihren nächsten Rivalen zu unterscheiden, um auf diese Weise die Konkurrenz auszuschalten und ein Monopol in einem bestimmten Sub-Sektor des Feldes aufzubauen“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 130). Sie ringen aber andererseits und zugleich immer auch um die Kriterien, die über die Zugehörigkeit zum Feld und also die Legitimität der Teilnahme an diesen feldinternen Konkurrenzkämpfen entscheiden. Mit anderen Worten: Sie ringen um Inklusion und Exklusion: „[S]ie arbeiten auch daran, einen Teil der aktuellen oder potentiellen Teilnehmer aus dem Feld auszuschließen, vor allem, indem sie die Eintrittsgebühr erhöhen oder eine bestimmte Definition für die Zugehörigkeit durchsetzen [...]. Solche Bemühungen um die Durchsetzung und Anerkennung eines bestimmten Kompetenz- oder Zugehörigkeitskriteriums können je nach Konjunktur mehr oder weniger erfolgreich sein. [...] Nur selten bekommen sie die Form rechtlicher Grenzen [...], auch wenn es ‚Zugangssperren‘ in allen Feldern gibt, unausdrückliche oder institutionalisierte“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 130f.).³¹ Die Grenzen der Felder sind folglich nicht starr. Das heißt aber auch: Welches Feld mit welchen Kompetenzen ausgestattet ist, wird nicht ein für alle Mal entschieden. Die Felder sind vielmehr potentiell offene Räume „mit dynamischen Grenzen, die ein im Feld selbst umkämpftes Interessenobjekt darstellen“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 135).³² Was das heißt, hat Bourdieu Anfang der achtziger Jahre am Beispiel des religiösen Feldes als Prozess der „Auflösung des Religiösen“ exemplarisch skizziert (Bourdieu 1985; dt. 2009c).

Der Beitrag wurde oben bereits erwähnt. Es handelt sich um einen eher knappen und zunächst wenig beachteten Vortrag, den Pierre Bourdieu im Oktober 1982 in Straßburg als Schlusswort zu einer Tagung hielt, die unter dem Thema *Les nouveaux clercs* („Die neuen Geistlichen“) stand. Hierin diagnostiziert er eine „Auflösung des Religiösen“ (Bourdieu 2009: 246).³³ Vor Augen hat er dabei die seines Erachtens zur fraglichen Zeit zunehmend diffusen Grenzen zwischen Religion (im Sinne eines funktional auf das Heil der Seele bezogenen Feldes) und Medizin beziehungsweise Psychologie (im Sinne eines funktional auf die Heilung des Körpers beziehungsweise der Psyche bezogenen Feldes). Denn diskutiert wurde in Straßburg über die Kompetenzkämpfe zwischen „Geistlichen“ alten und neuen Stils (Centre de Sociologie du Protestantisme 1985), die Konkurrenz also zwischen Priestern im herkömmlichen kirchlichen

der Suche nach dem Unterschied ist“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 130). Diese Fokussierung auf das Differenzprinzip, die sehr deutlich auch in *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 2002b) ausgearbeitet ist, mag als Reflex seiner Prägung durch den Strukturalismus gedeutet werden.

³¹ In seiner Betonung des Konfliktiven als eines Signums des sozialen Lebens sieht Bourdieu selbst den radikalen Unterschied zu systemtheoretischen Theorien sozialer Differenzierung. „Das Feld“, so Bourdieu mit Blick auf Luhmanns Systemtheorie, „ist ein Ort von Kräfte- und nicht nur von Sinnverhältnissen und von Kämpfen um die Veränderung dieser Verhältnisse, und folglich ein Ort des permanenten Wandels. Die Kohärenz, die in einem gegebenen Zustand des Feldes zu beobachten ist, seine scheinbare Ausrichtung auf eine einheitliche Funktion [...], sind ein Produkt von Konflikt und Konkurrenz und kein Produkt irgendeiner immanenten Eigenentwicklung der Struktur“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 134f.).

³² Die (von Bourdieu selbst wenig ausgearbeitete) Dynamik der Beziehungen zwischen den Feldern sowie ihre Überlagerungen betont Verter 2003: 163f., der diesbezüglich von einem „complex interactive network involving the conjuncture of multiple fields“ spricht (170).

³³ In der französischen Fassung ist von „cette sorte de dissolution du religieux“ die Rede (Bourdieu 1985: 257).

Sinn einerseits und den neuen „unabhängigen Kleinunternehmer[n]“ (Bourdieu 2000b: 36) im spirituellen Gewerbe andererseits, d.h. den freien Lebensberatern, Naturheilern, Psychotherapeuten, Yoga- und Meditationslehrern usw. Mit seiner Diagnose einer allmählichen „Auflösung des Religiösen“, die er angesichts der wachsenden Bedeutung dieser neuen außerkirchlichen Anbieter von Heil beziehungsweise Heilung kommen sah, nahm Bourdieu in seinem eher knappen Schlusswort zu der Tagung gleichwohl nicht weniger als eine Deutung der religiösen Gegenwartslage in Westeuropa um 1980 insgesamt vor.

Nun behauptet Bourdieu allerdings nicht, dass das religiöse Feld in Zuge dieser Prozesse einfach verschwindet. Vielmehr spricht er von einer „Neudefinition“ der Grenzen des religiösen Feldes, die sich „unter unseren Augen“ in einem „neuen Konkurrenzkampf zwischen Akteuren eines neuen Typs“ vollzieht (Bourdieu 2009c: 246). Es geht also nicht um die „Auflösung des Religiösen“ im Sinne einer vollständigen Diffusion der Religion in andere gesellschaftliche Lebensbereiche, sondern um fortgesetzte Auseinandersetzungen an den Grenzen und um die Grenzen des religiösen Feldes, das heißt um einen prinzipiell un abgeschlossenen Prozess der Differenzierung des Religiösen vom Nicht-Religiösen.

Bourdieu schließt dabei erneut ausdrücklich an Max Weber an und entwickelt seine Überlegungen, wie schon in seinen frühen religionssoziologischen Arbeiten, wiederum zugleich mit ihm und gegen ihn. So bestimmt er auch an dieser Stelle das religiöse Feld erneut als einen Raum, „in dem – noch zu bestimmende – Akteure (Priester, Prophet, Zauberer usw.) Kämpfe um die Durchsetzung einer legitimen Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen, austragen“ (Bourdieu 2009c: 243). Das religiöse Feld wird von Bourdieu also als „Austragungsort des Kampfes um die Definition, das heißt die Abgrenzung von Kompetenzen“ des Religiösen begriffen (Bourdieu 2009c: 244). Im Hinblick auf die angesprochene Thematik der Straßburger Tagung, auf der er diese Überlegungen anstellt, heißt das: Die „Geistlichen alten Schlags“ (Bourdieu 2009c: 245) – idealtypisch verkörpert im katholischen Priester als dem „Mandatsträger einer geistlichen Körperschaft, die als solche das Monopol auf legitime Handhabung der Heilsgüter innehat“ (Bourdieu 2009c: 244) – sehen sich einer wachsenden Konkurrenz „neuer Geistlicher“ auf eben jenem Gebiet ausgesetzt, das herkömmlich ihrer Zuständigkeit anvertraut ist: der Heilung der Seelen (Bourdieu 2009c: 246f.). In dieser Konkurrenz geht es jedoch nicht nur darum, das priesterliche Monopol über die Verwaltung heilsrelevanter Güter zu brechen. Vielmehr wird auch um die Definition von Heil und Heilung überhaupt und damit um die Anerkennung alternativer Heilswege und Heilsgüter gerungen. Die religiöse Bedürfnislage und das komplexe Arrangement von Angebot und Nachfrage in der Heilsökonomie werden dadurch insgesamt verschoben. Denn neben Psychologen, Naturheilern und Schulmedizinern gehören nach Bourdieus Beschreibung der religiösen Lage der frühen 1980er Jahre auch Yogalehrer und Meister fernöstlicher Sportarten, Sozialarbeiter, Tanztherapeuten und Meditationsexperten zu den „neuen Geistlichen“: „[S]ie alle treten mit dem Geistlichen alten Schlags auf dessen eigenem Terrain in Konkurrenz und tragen dazu bei, Heilung und Gesundheit neu zu definieren und die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion (oder Magie), technischer und magischer Kur neu festzulegen“ (Bourdieu 2009c: 247).

Die „alten Geistlichen“ werden in dieser Auseinandersetzung, wie Bourdieu schreibt, zum „Opfer der Logik des Trojanischen Pferdes“ (Bourdieu 2009c: 244f.). Denn um auf die neuartige religiöse „Nachfrage“ zu reagieren, übernehmen sie allzu leichtfertig die Waffen des Gegners: Sie psychoanalysieren, sie meditieren, sie therapieren. Mit anderen Worten: Sie rücken von dem ab, was Bourdieu zufolge das Kerngeschäft der Religion ist: die Seelsorge, und werden im Kompetenzbereich ihrer Konkurrenten tätig, dem Feld der Heilung von Körper und Psyche. Dabei gerät nicht nur die herkömmliche Arbeitsteilung innerhalb des religiösen Feldes in Bewegung (nach der die Körperheilung ins Ressort des Zauberers fällt); es kommt auch zu einer Diffusion des Medizinisch-Psychologischen ins Religiöse – und umgekehrt des Religiösen ins Medizinisch-Psychologische. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „Abbröckeln der klaren Grenzen des religiösen Feldes“ (Bourdieu 2009c: 246). Denn das Kompetenzgerangel zwischen alten und neuen Geistlichen bringt nicht nur die eingespielten Positionen der verschiedenen Akteure im Binnenraum des religiösen Feldes durcheinander, sondern lässt auch die Grenzen zwischen dem religiösen Feld und anderen Feldern – etwa die Grenzen zum Feld von Medizin und Psychologie – diffus werden. So führt die Verschiebung des Heilsbedürfnisses von der Seele zur Psyche zu einer semantischen Verschiebung vom (Seelen-)Heil zu psycho-physischer Gesundheit und damit zu einer Verlagerung der Heilswege von der Seelsorge zur (Psycho- oder Physio-)Therapie.

Wenn Bourdieu von der „Auflösung des Religiösen“ spricht, so meint er damit – obwohl seine nicht immer widerspruchsfreie Terminologie dies nahelegt – also keinen Entdifferenzierungsprozess in dem Sinne, dass das Religiöse mit anderen sozialen Feldern verschmilzt und sich so schließlich in ihnen verliert. Was er meint, ist: Die Grenzen zwischen dem religiösen Feld und anderen gesellschaftlichen Feldern – zu Medizin und Psychologie (aber eben auch zu Politik und Recht, zu Wissenschaft und Kunst usw.) – werden unablässig neu ausgehandelt und neu geordnet. Was wir beobachten können, sind also unablässige Arbeiten an den Grenzen des religiösen Feldes, Auseinandersetzungen um die Inklusion und Exklusion von Zuständigkeitsbereichen und die verschiedenen Arten, diese Zuständigkeiten auszuüben. Das religiöse Feld ist mithin ein Raum „mit dynamischen Grenzen“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 135).

4. Bilanz

Bourdieu hat die religionssoziologische Forschung um einen Ansatz bereichert, der die Spannung zwischen Struktur- und Handlungstheorie nicht auflöst, sondern produktiv nutzt. Gleichwohl ergeben sich aus den ungelösten Spannungen zwischen Struktur- und Handlungstheorie auch offene Fragen, die in der abschließenden Bilanzierung zu Sprache gebracht werden sollen. Sie kreisen um zwei der zentralen Konzepte Bourdieus: das Konzept des religiösen Feldes sowie den Nutzen des Habituskonzepts für die Religionsforschung.

Bourdieu's Feldkonzept ist, wie gezeigt wurde, dynamisch angelegt: Die Grenzen der sozialen Felder sind, folgt man seiner Konzeptualisierung, wandelbar; sie sind das

(Zwischen-)Ergebnis vergangener und gegenwärtiger sozialer Konflikte und Konkurrenzkämpfe. Insofern Bourdieu die Möglichkeit der Veränderung der Grenzen der Felder in sein Konzept des Feldes selbst eingelassen hat, kann sein Feldkonzept als heuristisches Instrument flexibel auf verschiedenartige sozialkulturelle und historische Konstellationen bezogen werden. So lässt sich die konflikthafte Dynamik, die Bourdieu in *Die Auflösung des Religiösen* (2009c) beschrieben hat, zu ganz verschiedenen Zeiten und unter ganz verschiedenen Kontextbedingungen finden und beschreiben. Die Schauplätze jedoch, auf denen diese Konfliktdynamik jeweils zur Entfaltung kam bzw. kommt, sind unterschiedlich. So ruft das Kompetenzgerangel zwischen Religion, Medizin und Psychologie, das in den 1970er und 1980er Jahren, einer Blütezeit alternativer Heilsangebote, das besondere Interesse der religionssoziologischen Beobachter auf sich zog, heute nur noch wenig Interesse und kaum mehr Konflikte und öffentliche Debatten hervor. Stattdessen sind die Verschiebungen zwischen dem religiösen und dem politischen Feld sowie zwischen Religion und Recht in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt. Damit wiederholt sich in der Gegenwart unter veränderten Voraussetzungen eine schon in früheren Jahrhunderten immer wieder virulente Konfliktkonstellation. Historisch wiederkehrend sind auch Konflikte an den Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion, bei denen sich jedoch über die Jahrhunderte erhebliche Autonomie- und Positionsgewinne aufseiten der Wissenschaft verzeichnen lassen; dass diese gleichwohl stets gefährdet sind und Bestand nur haben, wenn sie aktiv verteidigt werden, lässt sich etwa am Beispiel der (wenn auch marginalen) kreationistischen Bewegung illustrieren, die schöpfungstheologische Aussagen gegen die Erkenntnisse der Evolutionsbiologie in Stellung bringt.

So ist Bourdieus Feldkonzept geeignet zu beschreiben, wie von Epoche zu Epoche jeweils unterschiedliche soziale Felder in Grenzkonflikte mit dem religiösen Feld verwickelt werden. Welche Felder jeweils im Fokus der Aufmerksamkeit stehen, variiert im historischen Verlauf – die Dynamik aber bleibt: Wir haben es mit fortlaufenden konflikthafte Arbeiten an den Grenzen und um die Grenzen des Religiösen zu tun, mit einem Prozess, in dem „Praktiken symbolischer und sozialer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Politischen [des Rechts, der Wissenschaft etc.; AR] überhaupt erst *konstituieren*“ (Koenig 2007: 93; H.i.O.). Die Geschichte der Religion(en) ist entsprechend nicht (oder zumindest nicht allein) die Geschichte der Entfaltung religiöser Ideen, sondern die Geschichte der Interessen ihrer Akteure unter sich wandelnden Kontextbedingungen.

Soweit zur heuristisch produktiven Seite des Feldkonzepts. Es bleiben gleichwohl einige problematische Aspekte. In dieser Hinsicht anzumerken ist zunächst Bourdieus eingeschränkte Sicht auf die zunehmende Globalisierung der Konfliktdynamiken im religiösen Feld bzw. um die Grenzen des religiösen Feldes. Gerade die jüngeren Entwicklungen illustrieren, dass Religionskonflikte und -kontroversen auch importiert bzw. exportiert oder durch gewisse transnationale Konstellationen global induziert werden können. So kann man die weltweit beobachtbare Repolitisierung von Religion im ausgehenden 20. Jahrhundert und die mit ihr einhergehende Konfliktdynamik mit der weltweiten Institutionalisierung der Menschenrechte seit Ende des Zweiten Weltkriegs in Zusammenhang bringen (Koenig 2005).

Kritisch anzumerken bleibt zudem Bourdieus weitgehende Vernachlässigung der pluralen Verfasstheit des religiösen Feldes. Zwar hat Bourdieu mehr als andere die Heterogenität und Interessenvielfalt innerhalb von Religions- und Konfessionsgemeinschaften im Blick; doch neigt er dazu, die religiöse und konfessionelle Vielfalt als solche und entsprechend die Vielfalt der Konkurrenzbeziehungen, aber auch der möglichen Koalitionen zwischen Interessengruppen verschiedener Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaften zu vernachlässigen. So beschreibt Bourdieu zwar, wie das religiöse Feld „alten Typs“ in den 1970er Jahren an seinen Rändern zu anderen Feldern – zu Medizin, Psychologie, Sport etc. – gleichsam „ausfranst“ (Bourdieu 2009c). Dass sich aber auch im herkömmlichen religiösen Feld nicht nur Akteure einer geschlossenen religiösen Formation bewegen, sondern Akteure verschiedener religiöser (und konfessioneller) Formationen, die nicht nur ihre je eigenen Funktionseliten und typischen Anhängerschaften hervorgebracht haben, sondern auch über konkurrierende Vorstellungen vom Religiösen und seinen Grenzen verfügen, möglicherweise aber auch Koalitionen eingehen, droht dabei aus dem Blick zu geraten. Insofern jedoch die Konfliktdynamik an den Außengrenzen des Religiösen eng mit den Konkurrenzbeziehungen innerhalb des religiösen Feldes verzahnt ist, hat die multireligiöse Verfasstheit des religiösen Feldes Folgen für die Dynamik der Grenzarbeiten am religiösen Feld. Diese Kritik an Bourdieu rührt jedoch nicht an die Grundanlage seines Feldkonzepts; vielmehr kann die skizzierte Perspektive in sein Konzept integriert werden und es erweitern.

Anders verhält sich dies hinsichtlich seiner begrifflichen Bestimmung von Religion, die sich in seinen Konzeptualisierungen eher „versteckt“, als dass sie offensiv ausgeführt würde. In *Die Auflösung des Religiösen* bestimmt Bourdieu Religion eher bei-läufig und lose als das Bedürfnis nach Heil bzw. Heilung und den verschiedenen Formen der Befriedigung dieses Bedürfnisses (2009c: 232). Diese Bestimmung erscheint zunächst einmal breit angelegt und potentiell offen und als solche gut geeignet, um Wandlungsprozesse im religiösen Feld und an seinen Rändern wahrzunehmen und zu beschreiben. Allerdings kann man auch fragen, welche Unterscheidungsleistung dieser lose Religionsbegriff denn bringt: Wird man der sozialkulturellen Eigenart asiatischer Kampfsportarten oder alternativ-medizinischer Therapien gerecht, wenn man sie in einem Atemzug mit Initiationsriten (wie der Taufe in den christlichen Kirchen), den jüdischen Vorstellungen von Heilsgeschichte oder der sufischen Mystik als „Religion“ kategorisiert? Außerdem ist anzumerken, dass Bourdieus Bestimmung der Religion letztlich nur scheinbar lose und offen ist, legt Bourdieu damit die Religion doch gleichsam nebenbei auf die Sorge um das Seelenheil fest und blendet so andere Dimensionen (ihre politische Legitimationsfunktion, ihr weltanschauliches Potential, religiöse Ethiken u.a.) aus (Pollack/Rosta 2015: 57-59). Nun hat all dies allerdings bei Bourdieu nicht wirklich programmatischen Charakter. Denn so heuristisch fruchtbar Bourdieus religionssoziologische Schriften auch sind, sie zeigen doch deutlich, dass Bourdieu sich für Religion, für religiöse Heilsvorstellungen, für fromme Lebensführung und deren sozialkulturelle Kontextualisierung wenig interessiert.³⁴ Sein Interesse gilt dem gesellschaftlichen „Spiel“ Reli-

³⁴ Sprechend in dieser Hinsicht ist seine etwas unwirsche Reaktion, als er in einem Interview direkt auf seine Definition des „Gegenstand[s] Religion“ angesprochen wird. Bourdieu (2000d: 122f.) entgegnet hier, es sei fraglich, „ob eine Antwort darauf überhaupt von Bedeutung ist“, um sodann zu erklären:

gion und den Mechanismen, mit denen es bestehende Strukturen symbolischer Macht reproduziert, konsolidiert und gelegentlich unterminiert. Dabei hat er, gleichsam als „Idealtyp“ des Religiösen, offenbar den französischen Katholizismus und seine aus einer weitgehend monoreligiösen historischen Konstellation erwachsene klerikale Verfasstheit vor Augen.³⁵

Wie das Feldkonzept, so öffnet auch das Habituskonzept innovative Perspektiven für die Religionsforschung. Der Habitus ist für Bourdieu gleichsam das „Scharnier“ zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen Struktur und Handeln. Das Konzept bietet also einen Ansatz, um zu erklären, wie sozialstrukturelle Veränderungen (d.h. Entwicklungen auf der Makroebene, z.B. funktionale Differenzierung) und institutionelle Veränderungen (d.h. Veränderungen auf der Mesoebene, z.B. Pluralisierung religiöser „Angebote“) mit individuellen Veränderungen (d.h. Entwicklungen auf der Mikroebene, z.B. Individualisierung des Glaubens oder Zusammenbruch von Glaubenswelten), verzahnt sind. Es bietet damit ein Modell für die Erklärung von religiösem Wandel ebenso wie von Beständigkeit in der religiösen „Ökonomie“. Beständig ist die „Heilsökonomie“ immer, aber auch nur dann, wenn die mentalen Strukturen (die religiösen Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die religiösen Präferenzsysteme) mit den objektiven Strukturen übereinstimmen; wird dieser Gleichschritt gestört, etwa durch rapide sozialstrukturelle Veränderungen (Wirtschaftskrisen, politische Umbrüche etc.), so kommt es zur Krise: zur Krise des Glaubens, zur Krise der „Heilsökonomie“ (Bourdieu 2009f: 242). Diese Krise kann auf den verschiedenen Ebenen ungleichzeitig einsetzen; so ist mit Bourdieu davon auszugehen, dass Veränderungen auf der Ebene individuellen Denkens, Fühlens und Handelns mit zeitlicher Verzögerung zu sozialstrukturellen Veränderungen einsetzen, von denen sie in Gang gesetzt werden. Denn die Vermittlung von der einen zur anderen Ebene leistet der Habitus; die Habitusformation aber erfolgt sozialisatorisch und ist folglich eine Arbeit von mehreren Generationen.

Bourdieu's Habituskonzept wirft somit ein neues Licht auf die vielfach konstatierte und nicht selten belächelte Veränderungsresistenz religiöser Vorstellungen und Lebensstile in Zeiten beschleunigten gesellschaftlichen Wandels. Zwar geht Bourdieu davon aus, dass die habitualen Dispositionen (die ja, wie oben erläutert, stets den Index vergangener gesellschaftlicher Erfahrungen tragen) die Akteure in der Regel so orientieren, dass diese, unbewusst und also ohne strategisches Kalkül, ihr Handeln zweckrational auf die jeweiligen Strukturen im Feld abstimmen. Doch diese „antizipierende Anpassung des Habitus an die objektiven Verhältnisse ist“, so Bourdieu, „[...] nur ein besonderer (wenn auch sicher der häufigste) Fall“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 164). Bourdieu selbst hat Situationen beobachten können, „in denen die Veränderung der objektiven Strukturen so schnell vor sich geht, daß die Akteure, deren mentale Strukturen von eben diesen Strukturen geformt wurden, sozusagen überholt werden und unzeitgemäß und unsinnig handeln“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 164). Eine solche Situation der Ungleichzeitigkeit, die Bourdieu in den 1950er Jahren in Algerien erlebte, wo eine religiös imprägnierte vorkapitalistische Mentalität auf eine

„Mir genügt jedenfalls die webersche Definition: Religion ist eine systematische Antwort auf die Frage nach Leben und Tod, das ist doch eine schöne Definition.“ Abgesehen von dem zweifelhaften Bezug auf Weber, spiegelt diese Passage sehr prägnant sein Desinteresse an Definitionsfragen.

³⁵ Besonders deutlich in Bourdieu 2009d.

sich zunehmend den Gesetzen des Kapitalismus unterwerfende Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur prallte, ist potentiell konfliktgeladen und kann in Revolte, allerdings auch umgekehrt schlicht in Resignation münden (Bourdieu/Wacquant 2006: 164).

Anpassungsleistungen an Veränderungen gesellschaftsstruktureller Art muss freilich nicht allein der *religiöse* Habitus erbringen; dies gilt für den Habitus generell. Gleichwohl könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht religiöse Weltbilder und Praktiken eine größere Neigung zu habitualer Persistenz bzw. Widerständigkeit haben als nicht-religiöse.

Die bisherigen Überlegungen sind von der Überzeugung getragen, dass das Habituskonzept heuristisch produktiv in der Religionsforschung eingesetzt werden kann. Es birgt jedoch auch eine Reihe von Problemen. So legt Bourdieu sein Habituskonzept zwar ausdrücklich zwischen Struktur- und Handlungstheorie an, führt jedoch die strukturtheoretische Seite (die Erzeugung des Habitus durch die sozialen Strukturen) sehr viel prägnanter aus als die handlungstheoretische. Entsprechend wird er nicht müde, immer wieder zu betonen, dass zwar das „unmittelbare Aufeinander-Abgestimmtsein von Habitus und Feld [...] nur eine der möglichen Formen des Handelns [ist], aber eben die bei weitem häufigste“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 165; vgl. auch Bourdieu 1979: 164f.). Die handlungstheoretische Seite (die Erzeugung oder Veränderung der sozialen Strukturen durch die habitual verankerten mentalen Schemata der Wahrnehmung und Bewertung der Welt) bleibt demgegenüber unterbelichtet.

Problematisch erscheint des Weiteren, und das steht im Zusammenhang mit dem soeben Ausgeführten, dass Bourdieu lediglich ein einziges, uniformes Habituskonzept entwirft. Damit aber bietet er auch nur ein einziges, und zwar ein letztlich utilitaristisches, Handlungskonzept für alle sozialen Felder an (vgl. Joas/Knöbl 2004a: 542). Veranlassen aber die durch die Strukturen der Felder hervorgebrachten habitualen Dispositionen die Akteure nicht gerade, ihr Handeln auch feldspezifisch auszurichten, also etwa im ökonomischen Feld anders zu agieren als im religiösen Feld oder im Feld der Wissenschaft? Was das Handeln religiöser Akteure angeht, so vernachlässigt Bourdieu vor allem dessen expressive Aspekte. Er verkennt, dass habitual vermittelte Glaubensvorstellungen und -praktiken, mögen sie auch mit den sozioökonomischen Interessenlagen und kulturellen Prägungen ihrer Träger korrelieren, doch auch der symbolische Ausdruck von Wertvorstellungen sind und für die Glaubenden deshalb auch identitätsstiftenden bzw. -verbürgenden Charakter haben (können). Der religiöse Habitus mag Ausdruck gegebener sozialstruktureller Konstellationen sein; doch wird man seine Eigenart verkennen, wenn man nicht in Rechnung stellt, dass er darüber hinaus symbolisch Wertvorstellungen zum Ausdruck bringt (vgl. Honneth 1990: 176-181). Bei der Konkurrenz im religiösen Feld, die Bourdieu im Gefolge Webers beschreibt, geht es dann um mehr als nur darum, die verschiedenen Angebote für Heil und Heilung „an den Mann zu bringen“. Vielmehr haben wir es stets auch mit einer Konkurrenz unterschiedlicher religiöser Moralvorstellungen und Ethiken, unterschiedlicher Vorstellungen vom „guten Leben“, zu tun. Diesen Aspekt vernachlässigt Bourdieu und verfehlt damit die Spezifik des Religiösen.

Ein weiterer Punkt sei angesprochen. Er betrifft die mit dem vorangehend Ausgeführten zusammenhängende identitätspolitische Relevanz des Habitus. Diese tritt gerade in den jüngeren Konflikten und Debatten um Religion in modernen Gesellschaften hervor, in denen die religiöse Pluralität zunehmend wahrgenommen und als Herausforderung verstanden wird. Diese Entwicklung hat Bourdieu wenig beachtet. So wird man bei ihm keine Überlegungen zu der Frage finden, wie sich in pluralen religiösen Kontexten bzw. in (religiösen) Biographien, die – sei es durch Migration in andere religionskulturelle Kontexte, durch Religionswechsel, durch die Ausbildung individueller „Patchwork-Religiositäten“ oder andere Umstände – eine Zäsur oder gar mehrere Zäsuren haben, stabile Habitusformen ausbilden können.³⁶ So wird man an das Habituskonzept insgesamt die kritische Anfrage stellen müssen, ob man überhaupt von stabilen Habitusformen (im Religiösen wie auch in anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern) ausgehen kann. Bourdieus Habituskonzept setzt eigentümlicherweise im Grunde eine homogene und stabile Erfahrungswelt als Regel voraus. Eben diese aber kann immer weniger unterstellt werden. Vielmehr erscheinen (religiöse) Biographien heute zunehmend durch Krisen, Brüche usf. gekennzeichnet, die durch den bereits oben angesprochenen beschleunigten sozialen Wandel induziert oder aber verschärft werden.

Kommen wir zu einem knappen Resümee: Bourdieus Beitrag zur Religionssoziologie spannt sich, wie eingangs ausgeführt, zwischen den beiden Polen „Struktur“ und „Handeln“ auf. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen hebt Bourdieu, auch wenn er stärker zur Betonung der Strukturdominanz neigt, nicht auf. Will man seinen Ansatz in der Religionsforschung als praxeologischen fruchtbar machen, so wird man deshalb gut beraten sein, mit seinem Werk so umzugehen, wie Bourdieu es für den Umgang mit dem Werk Max Webers vorgemacht hat: Man sollte *mit* Bourdieu *gegen* Bourdieu denken.

³⁶ Thematisiert wird diese Frage biographischer „Brüche“ (jedoch nicht bezogen auf die Religion) allerdings in seinem „soziologischen Selbstversuch“, in dem er seinen Weg aus der französischen Provinz bis hin zu den höchsten Ehren des französischen Wissenschaftssystems reflektiert (Bourdieu 2002a).

Weiterführende Literatur

Bourdieu, P. (2009b): *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5*. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK.

Die Anthologie stellt die explizit auf Religion bezogenen Schriften Bourdieus in deutscher Übersetzung bereit. In den beiden Aufsätzen *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber* und *Genese und Struktur des religiösen Feldes* (französisch beide 1971; deutsch zuerst in: Bourdieu 2000a) legt Bourdieu den Ertrag seiner Relektüre Max Webers dar. Deutlich wird der Einfluss, den Webers Religions- und Herrschaftssoziologie für die Entwicklung von Bourdieus Schlüsselkonzepten „Feld“, „Habitus“ und „Kapital“ hatte. *Die Heilige Familie* (französisch 1982 in Ko-Autorschaft mit Monique de Saint-Martin) ist eine empirische Untersuchung der Strukturen der französischen Amtskirche auf der Grundlage des in den beiden Aufsätzen aus dem Jahr 1971 entworfenen Konzepts des religiösen Feldes. Mit den seines Erachtens besonderen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der Erforschung des Religiösen beschäftigt sich Bourdieu in *Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen* (französisch 1982; deutsch zuerst 1987). *Das Lachen der Bischöfe* ist der letzte explizit religionssoziologische Text Bourdieus (französisch 1994); in ideologiekritischem Gestus arbeitet Bourdieu hier heraus, in welcher Weise die Verschleierung der ökonomischen Logik des religiösen Geschehens zur Existenzbedingung des Religiösen gehört. Die Zusammenstellung schließt mit dem Text *Die Auflösung des Religiösen* (französisch 1985; deutsch zuerst 1987), der auf einen Vortrag im Jahr 1982 zurückgeht. Bourdieu beschäftigt sich darin mit der religiösen Gegenwartslage im Ausgang der „langen“ 1970er Jahre und skizziert Prozesse der Verschiebung der Grenzen zwischen dem religiösen Feld und anderen Feldern, v.a. der Medizin und Psychotherapie.

Bourdieu, P. (1979 [franz. 1972]): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ausgehend von seinen Erfahrungen als junger Soldat in Algerien und von seinen ersten ethnologisch-soziographischen Feldforschungen in der kabyllischen Gesellschaft legt Bourdieu hier sein handlungssoziologisches „Programm“ vor. Er plädiert darin – in Absetzung von „objektivistischen“ und „phänomenologischen“ Ansätzen (wie er sie im radikalen Flügel des Strukturalismus bzw. in den Varianten einer naiv subjektivistischen Interaktionssoziologie ausmacht) – für eine „praxeologische“ Erkenntnisweise, deren Schlüsselkonzept der „Habitus“ als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis ist.

Bourdieu, P. (1993 [franz. 1980]): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gewissermaßen die Fortsetzung von *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Über eine ausführliche Kritik sowohl vereinseitigend objektivistisch also auch umgekehrt vereinseitigend subjektivistisch verfahrenender Ansätze – von „Sozialphysik“ und „Sozialphänomenologie“ – entwickelt Bourdieu seine Vorstellung von der „Objektivität des Subjektiven“. Um diese soziologisch zu erfassen, arbeitet Bourdieu das Habituskonzept weiter aus.

Bourdieu, P. (2002b [franz. 1979]): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Eine Ausarbeitung des Habituskonzepts und des flankierenden Konzepts des Lebensstils, materialreich durchgeführt am Beispiel der französischen Gesellschaft und der in ihr zu alltagswirksamen Geschmacks- und Konsumkulturen (von Ernährungsgewohnheiten über Geselligkeitsformen, Bildungsziele und Praktiken politischer Partizipation bis hin zum Kunstgenuss).

Bourdieu, P./Wacquant, L. (2006 [franz. 2014]): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Der Band enthält neben einem Beitrag Loïc Wacquants zur „Sozialpraxeologie“ Bourdieus Transkriptionen von Gesprächen Bourdieus mit dem Chicagoer Soziologen sowie einen für Seminarteilnehmer an der Pariser *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* bestimmten Text zur „Praxis der reflexiven Anthropologie“. Insbesondere die Gespräche mit Loïc Wacquant geben in einer überwiegend leicht zugänglichen Sprache Aufschluss über die zentralen Konzepte Bourdieus wie „Feld“, „Kapital“ und „Habitus“, seine Verortung zwischen den verschiedenen Struktur- und Handlungstheorien sowie über sein Verhältnis zu anderen soziologischen Ansätzen, etwa zur Systemtheorie Niklas Luhmanns.

Literatur

- Aron, R. (1953): Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Eine systematische Einführung. Stuttgart: Kröner.
- Barlösius, E. (2011): Pierre Bourdieu. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Campus.
- Baverez, N. (1997): Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies. Paris: Flammarion.
- Bohn, C./Hahn, A. (2003): Pierre Bourdieu (1930-2002). In: Kaesler, D. (Hg.): Klassiker der Soziologie, Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. 4. Aufl. München: C.H. Beck, 252-271.
- Bourdieu, P. (1979 [franz. 1972]): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Krekel, R. (Hg.): Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2). Göttingen: Otto Schwartz, 183-198.
- Bourdieu, P. (1985): Le champ religieux dans le champ de production symbolique. In: Centre de Sociologie du Protestantisme (Hg.): Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé. Genf: Labor et Fides, 255-261.
- Bourdieu, P. (1991 [franz. 1967]): Der Habitus als Vermittlung zwischen Theorie und Praxis. In: Bourdieu, P. (Hg.): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 125-158.
- Bourdieu, P. (1992a): Rede und Antwort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1992b [franz. 1984]): Homo academicus. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1993 [franz. 1980]): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1998 [franz. 1994]): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1999 [franz. 1992]): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2000a [franz. 1971]): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, P. (2000b [franz. 1971]): Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: Bourdieu, P. (Hg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK, 11-37.
- Bourdieu, P. (2000c [franz. 1971]): Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: Bourdieu, P. (Hg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK, 39-110.
- Bourdieu, P. (2000d [franz. 1971]): Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu im Gespräch. In: Bourdieu, P. (Hg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK., 111-129.

- Bourdieu, P. (2002a [franz. 2004]): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2002b [franz. 1979]): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2009a): Soziologie ist ein Kampfsport. Pierre Bourdieu im Porträt (DVD mit einem Kommentar von Jakob Schrenk; franz. Film von Pierre Carles mit deutschen Untertiteln). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2009b): Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, P. (2009c [franz. 1985]): Die Auflösung des Religiösen. In: Bourdieu, P.: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK, 243-249.
- Bourdieu, P. (2009d [franz. 1982]), Die Heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht. In: Bourdieu, P.: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK, 92-224.
- Bourdieu, P. (2009e [franz. 1987]): Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen. In: Bourdieu, P.: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK, 225-230.
- Bourdieu, P. (2009f [franz. 1994]): Das Lachen der Bischöfe. In: Bourdieu, P.: Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger. Konstanz: UVK, 231-242.
- Bourdieu, P. et al. (Hg.) (1997 [franz. 1993]): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK (gekürzte deutsche Übersetzung).
- Bourdieu, P./Wacquant, L. (2006 [franz. 2014]): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Centre de Sociologie du Protestantisme (Hg.) (1985): Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé. Genf: Labor et Fides.
- Dianteill, E. (2002): Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique. In: Archives de Sciences sociales des Religions 47:118, 5-19.
- Egger, S. (2009): Pierre Bourdieus Religionssoziologie. Eine werkbiographische Skizze. In: Bourdieu, P. (Hg.): Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Konstanz: UVK, 257-278.
- Egger, S./Pfeuffer, A./Schultheis, F. (2000): Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu. In: Bourdieu, P. (Hg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK, 39-110.
- Giddens, A. (1997 [engl. 1984]): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hirschhorn, M. (1988): Max Weber et la sociologie française. Paris: L'Harmattan.

- Honneth, A. (1990): Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus. In: Honneth, A. (Hg.): Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 156-181.
- HyperBourdieu©WorldCatalogueHTML. Ständig akt. Online-Bibliographie. Verantw. von I. Mörth und G. Fröhlich.
<http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>; Letzter Zugriff: 5.5.2014.
- Joas, H./Knöbl, W. (2004a): Zwischen Strukturalismus und Theorie der Praxis – die Kultursoziologie Pierre Bourdieus. In: Joas, H./Knöbl, W. (Hg.): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 518-557.
- Joas, H./Knöbl, W. (2004b): Anthony Giddens' Theorie der Strukturierung und die neuere britische Machtsoziologie. In: Joas, H./Knöbl, W. (Hg.): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 393-429.
- Jurt, J. (2009): Leben und Zeit. In: Fröhlich, G./Rehbein, B. (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, 1-9.
- Kippenberg, H.G. (2005): Nachwort. In: Weber, M. (Hg.): Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, MWS I/22-2. Hg. von H.G. Kippenberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 159-208.
- Koenig, M. (2007): Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel im deutschen Religionsrecht. In: Heinig, H.M./Walter, C. (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit. Tübingen: Mohr Siebeck, 91-103.
- Lescourret, M.-A. (2008): Bourdieu. Vers un économie du bonheur. Paris: Flammarion.
- Lescourret, M.-A. (2009): Bourdieu, un philosophe en sociologie. In: Lescourret, M.-A. (Hg.): Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie. Paris: Presses Universitaires de France, 9-31.
- Müller, H.-P. (2002): Die Einbettung des Handelns. Pierre Bourdieus Praxeologie. In: Berliner Journal für Soziologie 12:2, 157-171.
- Müller, H.-P. (2005): Handeln und Struktur. Pierre Bourdieus Praxeologie. In: Colliot-Thélène C./Etienne, F./Gebauer, G. (Hg.): Pierre Bourdieu: deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 21-42.
- Pollak, M. (1986): Die Rezeption Max Webers in Frankreich. Fallstudie eines Theorietransfers in den Sozialwissenschaften. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38:4, 670-684.
- Pollack, D./Rosta, G. (2015): Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt a.M.: Campus.
- Reckwitz, A. (2007): Anthony Giddens. In: Kaesler, D. (Hg.): Klassiker der Soziologie, Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens, 5. überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, 311-337.
- Reuter, A. (2009): Charting the Boundaries of the Religious Field. Legal Conflicts over Religion as Struggles over Blurring Borders. In: Journal of Religion in Europe 2:1, 1-20.

- Reuter, A. (2014): Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sirinelli, J.-F. (1995): Sartre et Aron. Deux intellectuels dans le siècle. Paris: Fayard.
- Stark, R./Finke, R. (2000): Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R./Iannaccone, L.R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. In: Journal for the Scientific Study of Religion 33:3, 230-252.
- Verter, B. (2003): Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. In: Sociological Theory 21:2, 150-174.
- Weber, M. (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. revidierte Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1988a): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1988b): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (2005a): Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, MWS I/22-2. Hg. von H.G. Kippenberg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (2005b): Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, MWG I/22-4. Hg. von E. Hanke. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (2013): Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920, MWG I/23. Hg. von K. Borchardt, E. Hanke und W. Schluchter. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M. (2014): Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911, MWG I/9. Hg. von W. Schluchter. Tübingen: Mohr Siebeck.