



Heinrich Wilhelm Schäfer | Leif Hagen Seibert |
Adrián Octavio Tovar Simoncic

Religion – Dispositionen – Gesellschaftsstruktur

Werkzeuge zum Verstehen
religiöser Praxis

BELTZ JUVENTA

Die Autoren

Heinrich Wilhelm Schäfer, Jg. 1955, Dr. theol. habil., Dr. phil. (rer.soc.), ist Professor für Evangelische Theologie und Soziologie an der Universität Bielefeld: Schwerpunkte: Religionssoziologie, Bourdieu, die Amerikas, Islam, Konflikte, Identitäts- und Interessenpolitiken, Friedensethik.

Dr. Leif H. Seibert arbeitet am Center for the interdisciplinary research on religion and society (CIRRuS) der Universität Bielefeld. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religion, Krieg und Frieden, Religions- und Ideologiekritik, sowie Methoden der Religionssoziologie.

Adrián Tovar Simoncic ist freiberuflicher Soziologe und Anthropologe. Zurzeit ist er am Centro de Las Artes und an der Escuela Normal del Estado in San Luis Potosí als Privatdozent tätig. Schwerpunkte: Religions-, Kunst- und Bildungssoziologie; Religion und Individuierung im Spätkapitalismus; Kritische Subjekt-Theorien; Pierre Bourdieu.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>

Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-SA 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Einige Rechte vorbehalten



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-8290-6 Print

ISBN 978-3-7799-8291-3 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-7799-8292-0 E-Book (ePub)

1. Auflage 2024

© 2024 Beltz Juventa

in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Herstellung: Hanna Sachs

Satz: xerif, le-tex

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-100)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

[Das Prinzip des Handelns] beruht auf dem Zusammenspiel zweier Zustände des Sozialen, der zum Körper gewordenen und der zum Ding gewordenen Geschichte oder, genauer: dem Zusammenspiel der in Gestalt von Strukturen und Mechanismen (denen des sozialen Raumes oder der Felder) dinglich objektivierten Geschichte und der in Gestalt des Habitus den Körpern einverleibten Geschichte – wodurch zwischen diesen beiden Verwirklichungsformen der Geschichte eine Beziehung von fast magischer Teilhabe entsteht. In dem geschichtlich erworbenen Habitus liegt die Möglichkeit zur Aneignung des geschichtlich Erworbenen. Wie der Brief nur durch die Lektüre, die eine erworbene Fähigkeit zum Lesen und Entziffern voraussetzt, dem Schicksal entrinnt, toter Buchstabe zu bleiben, so kann die (in Instrumenten, Monumenten, Werken, Techniken usw.) objektivierte Geschichte nur agierte und agierende Geschichte werden, wenn sich Akteure ihrer annehmen, die aufgrund vorangegangener Investitionen und Besetzungen dazu neigen, sich für sie zu interessieren, und über die nötigen Fähigkeiten verfügen, sie zu reaktivieren. (Bourdieu 2001, 193)

Inhalt

Dank	9
Einleitung	10
1. Modi der Beobachtung	26
1.1 Bourdieu, Sprache und HabitusAnalysis	26
1.2 Religion	30
1.2.1 Bourdieu und die Religion	31
1.2.2 Soziale Erfahrung und religiöse Deutung	31
1.3 Praxis	35
1.3.1 Aristoteles, Wittgenstein, Bourdieu	35
1.3.2 Dinge, Zeichen und Operatoren	37
1.4 Praktischer Sinn, praktische Logik und die Logik der Praxis	38
1.4.1 Logik und Logik	39
1.4.2 Habitus und praktischer Sinn	41
1.4.3 Logik der Praxis, Felder und sozialer Raum	44
1.4.4 Praktische Logik, Diskurse und Praktiken	47
2. Instrumente der Beobachtung	50
2.1 Religiöser Sinn – Dispositionen, Identitäten und Strategien	50
2.1.1 Modelle: Quadrat und Netzwerk	52
2.2 Die Logik der religiösen Praxis – das religiöse Feld und der Raum der religiösen Stile	71
2.2.1 Der soziale Raum der religiösen Habitus	74
2.2.2 Das religiöse Feld	78
2.3 Praxis – religiöse Diskurse und Praktiken	83
2.3.1 Bedingungen – Triangulation der Modelle	84
2.3.2 Religiöse Praxis – der Fall Guatemala	84
3. Strategie und Identität: ein Netzwerk von Dispositionen	92
3.1 Voraussetzungen: Strategie und Identität	92
3.1.1 Relation versus Substanz	93
3.1.2 Identität und Strategie in der Debatte	94
3.1.3 Orientierungspunkte	98
3.2 Identität, Strategie und Netzwerk von Dispositionen	99
3.2.1 Habitus und Dispositionen	100

3.2.2	Passung: Strategie und Identität	101
3.2.3	Habitus als Netzwerk	109
3.3	Triangulation: Feld, Raum und Habitus	113
4.	Religiöse Praxis: Identitäten und Strategien	116
4.1	Zur Definition von Religion	116
4.1.1	Semantik versus Funktion	117
4.1.2	Akteure und Beobachter	118
4.1.3	Nachfrage der Akteure	119
4.1.4	Arbeitsdefinition von Religion	119
4.2	Religiöse Praxis und gesellschaftliche Struktur	120
4.2.1	Gesellschaftliche Positionen und religiöse Dispositionen	121
4.2.2	Praktische Transzendenz 1 – soziale Entstehung religiöser Praxis	122
4.2.3	Praktische Transzendenz 2 – religiöse Dispositionen und gesellschaftliches Handeln	126
4.3	Praktische Transzendenz 3 – Differenzierung und Herrschaft	130
4.3.1	Felder und Dispositionen	131
4.3.2	Sozialer Raum und Dispositionen	139
5.	Akteur, Religion, Praxis: Schlussfolgerungen	145
	Werkbiografisches Nachwort	156
	Bibliographie	158

Einleitung

Als eine soziologische Theorie, die menschliche Praxis strikt relational – und mit- hin in ständiger Wechselwirkung – zu beschreiben sucht, entzieht sich die Praeologie Pierre Bourdieus schon aufgrund ihrer Theoriearchitektur einer linearen Darstellung. Mehr noch, ein echtes Verstehen praxeologischer Theoreme kann sich somit streng genommen nur im Vollzug jenes hermeneutischen Zirkels ereignen, der sowohl die Konkretion theoretisch voraussetzungsvoller Konzepte als auch die Abstraktion vom empirischen Einzelfall umfasst. Anders ausgedrückt, zeichnet sich eine praxeologische Gesellschaftstheorie dadurch aus, dass Theorieentwicklung stets vis-à-vis Empirie vorangetrieben wird. Angesichts dessen stellt sich für ein Buch, das der Entfaltung praxeologischer Religionssoziologie gewidmet ist, zunächst einmal die Frage, wie ein guter Einstieg in diese komplexe Theorie erfolgen kann. In Ermangelung eines systematischen Anfangs vor bzw. jenseits dieses hermeneutischen Zirkels haben sich die Autoren des vorliegenden Werks dafür entschieden, einfach mit dem Anfang zu beginnen:

Feldforschung, Guatemala 1983–86: *Es war in einem der bunten, ramponierten Busse in Guatemala, die die indigenen Bauern durch das Hochland transportieren, als ich 1983 begann, Bourdieus Entwurfeiner Theorie der Praxis zu lesen. Die Menschen um mich herum saßen dicht gedrängt zwischen Säcken mit Mais, einige mit Hühnern auf dem Schoß. Im Hochland tobte ein Krieg der Militärdiktatur gegen aufständische Landbevölkerung und eine Guerillabewegung. Militärpatrouillen an den wichtigen Straßenkreuzungen forderten uns ab und zu auf, aus- und wieder einzusteigen. So wurde meine Lektüre durch eine der geringeren Härten des Krieges immer wieder unterbrochen. Doch der Lesestoff war ebenso spannend wie notwendig. Ich war unterwegs auf der Exploration für eine Feldforschung über religiöse Bewegungen in mittelamerikanischen Kriegsgebieten, geplant für die Jahre 1985 und 1986. Neben den vielen praktischen Fragen einer solchen Exploration ging mir das Problem durch den Kopf, mit welcher soziologischen Theorie ich die Lage am besten würde erfassen können. Würde ich Subjekte vorfinden, die kommunikativ eine gemeinsame Welt konstruierten; oder würde ich es mit nutzenkalkulierenden Individuen zu tun haben; oder wären es gar religiöse Identitätspolitikern, wie sie seit den späten 1970er Jahren beispielsweise im Iran zu beobachten waren?*

Immer wenn meinen Mitreisenden und mir befohlen wurde, den Bus zu verlassen, waren die Einheimischen spürbar verängstigt. Sie verließen den Bus rasch und stellten sich sofort neben dem Fahrzeug auf, Gesicht zum Bus, Hände an dessen Außenwand gelegt, Beine leicht gespreizt. Einige wurden von den Soldaten befragt, manchmal auf freundliche und fast scherzhafte Weise, manchmal in einem regelrechten Verhör. Besonders beeindruckend fand ich die folgende Szene: Ein stämmiger Offizier der guatemalteckischen counter insurgency-Truppe, in Kampfanzug und Kampfstiefeln, mit einer unübersehbaren Pistole am

Gürtel, stand vor einem kleinen, mageren Bauern mit verstaubten Sandalen und bereits fadenscheinigen Hosen indigener Tracht. Der Offizier grinste und sagte etwas, was er offensichtlich Spaßig fand. Der Bauer lächelte verunsichert. Doch welche Späße würde der Offizier wohl machen können, die einen indigenen Bauern unter diesen Umständen nicht erschrecken? Oder kollaborierte dieser Bauer vielleicht mit dem Militär? Was würden andere Bewohner seines Dorfes über die Scherze und das Lächeln zwischen dem Bauern und dem Offizier denken? Was würden sie tun? In welcher realen Gefahr, verhaftet zu werden, war der Bauer? Würde er durch Fehlverhalten seine Familie militärischem Verdacht aussetzen, seine Frau oder Tochter einer Vergewaltigung preisgeben? Wie erklärte er sich selbst die Lage? Was bestimmte sein Handeln?

Diese kurze Begebenheit, für sich genommen wohl die ‚Geburtsstunde‘ der HabitusAnalysis, birgt viel Material für soziologische Betrachtung, nicht zuletzt für eine praxeologische Revision der ethnomethodologischen und symbolisch-interaktionistischen Perspektiven. Für das vorliegende Buch seien hier nur der erkenntnistheoretische und der religiöse Aspekt genannt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht könnte man meinen, dass diese Gesprächsszene ideal sei, um sie als kommunikative Konstruktion sozialer Wirklichkeit zu rahmen und die ganze Batterie narrations-, diskurs- und kommunikationsanalytischer Instrumente aus dem weiten Feld konstruktivistischer Wissenssoziologie auf sie abzufeuern. Doch schon genaueres Hinsehen lässt daran zweifeln, denn der Dialog ist faktisch gerahmt von den Erfahrungen und der Gefahr nackter Gewalt, die in Montur und Bewaffnung des Offiziers im Gegensatz zu Kleidung und Körperhaltung des indigenen Mannes mehr als augenfällig dokumentiert sind. Krieg ist ein intensiver sozialer Kontext, und es ist schwer vorstellbar, dass kontextfreie „Subjekte“ – zum Beispiel ein Bauer und ein Offizier – ihre soziale Realität durch bloß intersubjektive Kommunikation konstruieren, so als ob sie nicht durch ihre objektiven Positionen in der sozialen Struktur zu „Herr und Knecht“ (Hegel) gemacht würden, noch bevor irgendein Gespräch beginnen könnte. Auch dürfte zwar klar sein, dass sowohl Offizier als auch Bauer sich hier strategisch verhielten; aber es ist mehr als unwahrscheinlich, dass die Strategien unabhängig von vorausgehenden sozialen Strukturen und Positionierungen der Akteure entworfen werden. Vielmehr ist es evident, dass die Begegnung dieser ungleichen Akteure von der ganzen Last der sozio-ökonomischen Ungleichheit, des Rassismus, der kriegerischen Gewalt und womöglich auch religiöser Konkurrenz¹ geprägt war, die die objektive Lage im Land kennzeichneten. In der beschriebenen Begegnung zweier Personen ist also eine umfassende soziale Realität präsent, und zwar nicht nur als entfernte Kontextbedingung. Sie ist vielmehr eingeschrieben in den Habitus eines jeden und bestimmt sein Wahrnehmen, Urteilen, sein Reden, seine Gefühle, sein körperli-

1 Katholische Aktivisten im indigenen Hochland unterlagen dem Verdacht, mit der Guerilla im Bunde zu sein; pfingstliche Gemeinden galten dem Militär hingegen als ungefährlich.

ches Befinden, sein strategisches Planen und sein Handeln. Und es handelt sich nicht um eindimensionale „Determinierungen“, sondern um sich überschneidende Faktoren, deren Effekte je nach Handlungsfeld und nach (Macht-) Position in der Gesellschaft noch einmal variieren. Wir werden in unserem Theorie- und Methodenentwurf also darauf achten, dass die „harten“ Aspekte sozialer Wirklichkeit, also objektive Tatsachen, gebührend beachtet werden; und zwar in ihrer Relation zu den kognitiven Konstruktionen der Akteure, die selbstverständlich ebenso soziale Tatsachen sind.

Mit Blick auf die Religion kann man im hochreligiösen Guatemala davon ausgehen, dass sowohl der Offizier als auch der Bauer einer christlichen Religionsgemeinschaft angehören. Damit spielen deren religiöse Überzeugungen wahrscheinlich eine gewisse Rolle in der Begegnung und im Blick auf ihre Konsequenzen. Es ist also ratsam, die Dispositionen zu entschlüsseln, mittels derer religiöse Akteure die Welt wahrnehmen, sie beurteilen und in ihr handeln. Hier findet sich wieder die relative Berechtigung der Untersuchung kognitiver Konstruktion. Relativ ist sie wiederum gegenüber den durch kirchliche Organisationen und deren Performanz sowie den durch die klassenspezifischen Ausprägungen religiöser Praxis geschaffenen sozialen Tatsachen und Unterschieden, wie etwa dem Unterschied zwischen religiösem Protest gegen die Diktatur und religiöser Kollaboration. Folglich sind im Blick auf die religiöse Praxis ebenfalls nicht nur kognitive Konstruktionen – genauer: Re-Konstruktionen erfahrener Wirklichkeit –, sondern auch die Dynamiken religiöser Institutionen und die gesamtgesellschaftliche Verteilung von Chancen und Beschränkungen von Bedeutung.

So könnte man beispielsweise annehmen, dass der Offizier und der Bauer beide Katholiken sind oder auch beide Kirchen in pfingstlicher Tradition angehören. Selbst dann antworten ihre religiösen Überzeugungen auf unterschiedliche religiöse Bedürfnisse, soziale Kontexte und Habitusprägungen. Ihre Diskurse mögen auf den ersten Blick ähnlich klingen; aber wenn man genauer hinhört und auf den Zusammenhang zwischen Diskurs, Erfahrung und sozialer Struktur achtet, erkennt man zwei sehr unterschiedliche religiöse Identitäten. Die Bedeutung von Diskursen ergibt sich aus ihrem Bezug zur Erfahrung sozialer Strukturen; und Letztere werden durch objektive Bedingungen konstituiert, wie z. B. Krieg, Armut oder Reichtum. Für das Verstehen des Verhältnisses zwischen sozialen Bedingungen und Überzeugungen sowie Praktiken von Akteuren erscheint ein „aktorsloser“ Funktionalismus oder eine Lehre von einer starken sozialen oder biologischen Determination des menschlichen Denkens und Handelns ebenso wenig hilfreich wie kontextfreie Symbolik. Ähnlich mag es Bourdieu gesehen haben, als er während des Algerienkrieges seine ersten Feldstudien durchführte. Auf jeden Fall entwarf er eine Theorie, die für harte Bedingungen und starke Überzeugun-

gen geeignet ist – obgleich er die „Kolonialität der Macht“ (Quijano) nicht konzeptualisiert.²

Wenn soziale Strukturen für die Habitusbildung und den Entwurf von Strategien von Bedeutung sind, müssen sie angemessen theoretisch und methodologisch erfasst werden. Will man diesen Überlegungen in der religionssoziologischen Forschung Rechnung tragen, so empfiehlt sich der Rückgriff auch auf weitere Konzepte der Soziologie Bourdieus. Zur Erfassung sozialer Strukturen entwickelte er die Modelle des sozialen Raumes in *Die feinen Unterschiede* und des Feldes, vor allem in *Die Regeln der Kunst*. Beide Modelle dienen dazu, Akteure in unterschiedlichen gesellschaftlichen Machtdynamiken zu verorten. Während das Modell des sozialen Raumes Akteure in gesamtgesellschaftlicher Perspektive unter dem Kriterium der relativen Macht zueinander in Beziehung setzt, ermöglicht das Modell der Felder – ähnlich wie Luhmanns Systeme –, die voneinander unterschiedenen Logiken unterschiedlicher Praxisbereiche jeweils spezifisch zu beschreiben. Der Offizier und der Bauer sind im Raummodell relativ einfach in gehobenen und niedrigen Positionen zu verorten. Im religiösen Feld kann es allerdings sein, dass der Bauer einer religiösen Gemeinschaft angehört (etwa der Katholischen Aktion), die bei den religiös interessierten Laien eine wesentlich höhere Glaubwürdigkeit genießt als die des Offiziers (etwa Opus Dei).

Alle drei Modelle – Habitus, Feld und Raum – greifen also ineinander, indem sie kognitive und sozial-materielle Strukturen miteinander vermitteln und so dazu beitragen, den zentralen Forschungsgegenstand besser zu verstehen: religiöse Überzeugungen in ihrem sozialen Kontext. Es stellte sich nun noch die Frage, wie die theoretische Brücke zu schlagen sei zwischen den inkorporierten Dispositionen des Habitus und den gesellschaftlichen Strukturen. Die Konzepte des praktischen Sinns und der praktischen Logik – entwickelt schon im *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Bourdieu 1976) und später in *Sozialer Sinn* (Bourdieu 2008) – erlauben zu verstehen, wie Überzeugungen, Wissen und sogar Kalkül in sozialen Beziehungen, in der Produktion und im Austausch von Gütern funktionieren. Bedeutung bekommt auf diese Weise eine pragmatistische oder auch Wittgenstein'sche Note. Wenn in der empirischen Untersuchung die Logik herausgefunden werden soll, nach der die religiösen, politischen und sozialen Überzeugungen des Offiziers, des Bauern und all der zu studierenden Akteure als praktische Logik im Kontext von objektiven Logiken gesellschaftlicher Prozesse operierten, würde nicht nur

2 Bourdieu legt den Fokus auf tendenziell unsichtbare Formen von Macht und Gewalt, insbesondere bei der Entwicklung des Konzepts der symbolischen Gewalt. Die rohe, physische Gewalt, die für die Re-produktion (neo-)kolonialistischer Systeme im Süden wichtig ist, hat deshalb bei ihm keine Priorität. Wir haben in unserem Entwurf einer praxeologischen Soziologie hingegen die Aufmerksamkeit genau auf das Verhältnis zwischen den symbolischen, physischen, strukturellen und kulturellen Formen der Gewalt gerichtet. Siehe Schäfer (2020a, 536–639, insbesondere 546).

beschrieben werden können, was sie taten, sondern darüber hinaus die Herausbildung ihrer Identitäten und Strategien; und so würde man die Logik von Beharrung und Wandel in den Blick bekommen. Die Feldexploration ist damit auch Theorieexploration.

Allerdings muss eingeräumt werden, dass Bourdieu keine Methoden und Modelle für die qualitative Forschung über menschliche Einstellungen entwickelt hat, insbesondere nicht für die Forschung mittels Interviews.³ Im Hinblick auf Bourdieus Schriften zur Religion ist die Situation ähnlich. Seine Artikel aus den frühen siebziger Jahren sind vom theoretischen Standpunkt aus interessant, aber sie schlagen ein recht enges, genauer: auf den französischen Katholizismus gemünztes Konzept von Religion vor und bieten darüber hinaus kaum adäquate Werkzeuge für religionssoziologische Studien.⁴ Um also bspw. die religiöse praktische Logik der Pfingstler in den Kriegen in Guatemala und Nicaragua zu erforschen, musste eine auf Bourdieu basierende Methode entwickelt werden.⁵

Epistemologie: Wir legen in diesem Buch weder eine Auslegung der Bourdieu'schen Religionssoziologie noch eine Einführung darin vor – dies haben andere schon kompetent geleistet.⁶ Wir werden uns vielmehr dem Verstehen religiöser Praxis widmen und auf der Grundlage der allgemeinen Soziologie Bourdieus das entsprechende theoretische und methodologische Rüstzeug dafür entwickeln. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Religion werden allenfalls in skizzenhaften Ansätzen sichtbar werden. In Abhebung vom religionssoziologischen Mainstream in Deutschland wird aber deutlich werden, dass wir die Wechselwirkungen zwischen religiösen Überzeugungen und sozialen Strukturen sowie Institutionen stärker ins soziologische Blickfeld rücken. Vielleicht kann man sagen, dass damit von Bourdieu her die Grundzüge einer aktualisierten Weber'schen Perspektive auf religiöse Praxis entworfen werden.⁷

Das ist einfacher gesagt als getan. Denn einst wertvolle Impulse des *literary*, *interpretive*, *cultural* und *symbolic turn* sowie Postmoderne und Konstruktivismus haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer Art „Neo-Idealismus“ abgeflacht, der sich in verschiedenen Denkrichtungen der Sozialwissenschaften eingeschliffen hat. Kurz, es geht weithin nur noch ums Denken und um Sprache. In

3 Sein einziges Vorhaben der qualitativen, interviewbasierten Forschung erschien viel später mit *Das Elend der Welt* (Bourdieu et al. 1998). Allerdings entwickelt er auch in diesem Buch keine solche Methode.

4 Bourdieu 2000a; Bourdieu: 2000b. Ähnlich siehe Verter (2003, 150): Um Bourdieus Relevanz für Religionssoziologen zu erkennen, sollte man – paradoxerweise – nicht seine Schriften über Religion zu Rate ziehen.

5 Zur Entwicklung der Methode siehe das werkbiografische Nachwort.

6 Zur Interpretation des Bourdieu'schen Zugangs zur Religion siehe Bourdieu im Interview mit Franz Schultheis und Andreas Pfeuffer 2000, „Mit Weber gegen Weber“, sowie Egger e.a. 2000, Egger 2011 und Rey 2007.

7 Dies dürfte besonders auf die Ausführungen Webers im Kapitel „Stände, Klassen und Religion“ in Weber 1976, 285 ff., zutreffen.

der Konsequenz daraus finden sich sogar postmoderne Lesarten Bourdieus. Die Problematik dessen wird aus der internationalen Perspektive vielleicht deutlicher als aus der heimischen.

Betrachten wir das Problem einmal aus der Perspektive des lateinamerikanischen Kolloquiums im Jahr 2016 mit dem Titel „Making Pierre Bourdieu work from Latin America and the Caribbean“ (Castro/Suárez 2018). Das Motto des Symposiums legt nahe, dass es einen Unterschied gibt zwischen einer europäischen und einer lateinamerikanischen Art, Soziologie zu betreiben. Sicherlich wäre es falsch, den Unterschied zwischen einer europäischen und einer lateinamerikanischen Perspektive zu essenzialisieren. Das war auch nicht die Absicht der Organisatoren. Es ist jedoch möglich, die Arbeitsweisen und ihre Bedingungen zu beobachten. Diese haben viel weniger mit intellektuellen Traditionen als mit den sozialen Kontexten zu tun, in denen die soziologische Arbeit stattfindet. Wir werden drei Aspekte dieser Differenz skizzieren, die uns direkt zum Kern der Bourdieuschen Soziologie führen.

Zunächst verweisen wir auf das kultursoziologische Verständnis von Bourdieu. Der Einfluss, den die linguistische und symbolische Wende sowie das postmoderne Denken in den letzten dreißig Jahren in Europa und in den Vereinigten Staaten hatten, ist wohlbekannt und hat eine Art vorkritischen „Neo-Idealismus“ begünstigt; ein wenig ähnlich der Philosophie George Berkeleys, der die Materie aus der Erkenntnistheorie am liebsten ganz verbannt hätte. Diese Entwicklung hat die soziologische Aufmerksamkeit vieler Fachvertreter von den sozioökonomischen Strukturen abgelenkt. Es ist eine Perspektive, die sich vermutlich zum einen aus der relativ gehobenen sozialen Position der nordatlantischen Intellektuellen erklärt und zum anderen aus einer starken Selbstreferenzialität des drittmittelgetriebenen akademischen Geschäfts. In Lateinamerika hingegen liegen die sozialen Gegensätze an der Oberfläche des Gesellschaftlichen, sind nicht zu übersehen und weisen den meisten Intellektuellen eine wenig zufriedenstellende Position in der sozialen Hierarchie zu. Daher begünstigt dieser soziale Kontext, eher als der mitteleuropäische, in praktischer und theoretischer Hinsicht die Entwicklung einer an Bourdieu angelehnten Soziologie offensichtlich.

Angesichts dieses Gegensatzes ist es interessant, auf die Entwicklung der Bourdieuschen Soziologie hinzuweisen.⁸ Sie nahm in den 1960er und frühen 1970er Jahren Form an, und zwar in kritischer Reaktion auf den Strukturfunktionalismus und den Neomarxismus – beides objektivistische Strömungen mit einer starken Betonung der materiellen und institutionellen Sozialstrukturen. Bourdieu ergänzte seinerzeit diesen verbreiteten Schwerpunkt soziologischer Arbeit durch eine Kultursoziologie, welche Kultur und Sozialstruktur miteinander verbindet. Wenn man nun in der Art des *symbolic turn* oder der deutschen

8 Vgl. u. a. Vgl. Bourdieu 2002; Schultheis: 2019; Schultheis: 2007; Hans-Peter Müller 2014; Carles 2009.

Wissenssoziologie die Kultur und die Produktion von Bedeutung (etwa in „Narrativen“) abkoppelt von den sozialen Strukturen, positioniert man sich in jedem Fall außerhalb der Bourdieuschen Perspektive. Man treibt also keineswegs Praxiswissenschaft im Bourdieuschen Sinne. Aus der lateinamerikanischen Situation heraus versteht sich dagegen ein aufmerksamer Blick auf das Verhältnis von Sozialstruktur und kultureller (diskursiver und materieller) Produktion von selbst. Unser Ansatz einer Religionstheorie beruht darauf, diese Wechselwirkungen zwischen Diskurs und Sozialstruktur im Auge zu behalten.

Nur so ist es möglich, eine kritische Perspektive auf gesellschaftliche Praxis im Allgemeinen und religiöser Praxis im Besonderen sowie auf die wissenschaftliche Modellkonstruktion selbst zu gewinnen. Nicht der generelle Verdacht, dass alle Begriffe (und somit auch die religiösen) konstruiert seien, hilft weiter. Das ist spätestens seit Occam und wirklich allerspätestens seit Kant eine Selbstverständlichkeit.⁹ Die entscheidende Frage besteht deshalb auch nicht im *Dass* des Konstruiertseins theoretischer Begriffe, sondern im *Wie*. Mit anderen Worten, im Allgemeinen und hier im Blick auf Religion: Entscheidend ist es zu wissen, unter welchen allgemeinen sozialen Bedingungen welche spezifischen religiösen Diskurse und Praktiken hervorgebracht werden und wie sie unter diesen Bedingungen wirken. Erst so lassen sich substantziell kritische Urteile fällen.

Zweitens leitet sich aus dem „Neo-Idealismus“ in der nordatlantischen Soziologie die These von der Freiheit des individuellen Akteurs (z. B. bei Jeffrey Alexander) oder des Subjekts ab, das durch Kommunikation und Wissen selbstbestimmt „die Welt“ konstruiert (z. B. in der Tradition von Berger und Luckmann, der ein großer Teil der Religions- und Wissenssoziologen in Deutschland folgt). Aus dieser Perspektive wird der Bourdieusche Bezug auf soziale Strukturen immer wieder als „Hermeneutik des Verdachts“ denunziert; oder er wird als vollständige „Determination“ durch den Habitus gelesen, welcher wiederum durch Strukturen determiniert sei – was angeblich auf die Verneinung der menschlichen Freiheit überhaupt hinauslaufe.¹⁰ Im Gegensatz zu dieser Auffassung ist die Annahme einer *relativen* Wirkung von sozialen Existenzbedingungen ebenso plausibel wie trivial. Jeder Soziologe und jede Soziologin kann Determinierung erleben, wenn er oder sie schweren Herzens das beantragte Drittmittelprojekt eine Stufe kleiner gestalten muss, weil es nicht voll gefördert wird; oder wenn in Zeiten von Arbeitslosigkeit aufgrund des Wissenschaftszeitvertragsgesetzes die Lizenz für

9 Vgl. dazu die Verwunderung von Martin Riesebrodt (2007, 25) über die Begeisterung des Aufdeckens von Selbstverständlichkeiten.

10 Vgl. Schäfer 2020b, 336 ff. Die hinter der Determinationsthese liegende Annahme eines radikalen Antagonismus zwischen Freiheit und Determination entspricht eher dem Denken des 18. Jahrhunderts als der modernen Soziologie. Die Annahme totaler Determiniertheit der Realität ist eine Chimäre. Sie erinnert an den Dämon von Laplace: ein von diesem Mathematiker erfundenes Phantasiewesen, welches mit seiner angeblichen Allwissenheit die Kalkulierbarkeit und somit auch die Kalkulation von Allem garantieren sollte.

das Programm zur qualitativen Analyse nicht verlängert werden kann. Schließlich: Was könnte wohl sonst Gegenstand soziologischer Analyse sein, wenn nicht soziale Kausalbeziehungen? Genau darum geht es bei der Korrelation von Habitus und Sozialstruktur: die Wirksamkeit und Variabilität von Teilkausalitäten aufzuzeigen und damit das durch den Habitus gegebene kreative Potential zu rekonstruieren. Dies ist unsere Absicht.

Drittens neigt die nordatlantische Soziologie – außer, per definitionem, die Systemtheorie – dazu, das Individuum als „ens realissimum“ (Bourdieu) ihres Geschäfts zu behandeln. Das Kernproblem ist hier aus unserer Sicht die Verwandlung von Individuum bzw. Habitus in Substanzen. Bernard Lahire (2011) beispielsweise versucht, dem Habitus Kreativität zuzuschreiben, indem er ihn auf Individualität reduziert. Ähnlich postulieren viele Theoretiker mit guten Gründen, dass der Habitus ein relationales Konzept sei und im Kontext seiner entsprechenden Felder oder Räume gedacht werden muss. In diesem Sinne wird ein Habitus – wie z. B. ein „ethnisch-rassischer Habitus“, so Atkinson mit Bezug auf Wacquant – aufgefasst als bestimmt durch Felder.¹¹ Das ist zwar formelmäßig richtig; aber die Relationen zwischen Feldern und Habitus sind damit nicht weiter beschrieben. Damit ist ein mögliches substanzialistisches Missverständnis nicht gebannt. In dem genannten theoretischen Vokabular ist die Rede von einer nicht näher beschriebenen Relation zwischen Habitus und einem ihm äußerlichen Anderen: einem oder mehreren Feldern. Das Theorieproblem ist, dass der Begriff des Habitus („ethnisch-rassisch“, politisch, ökonomisch, religiös, familiär usw.) immer noch als eine geschlossene Einheit (d. h. als das, was klassischerweise eine Substanz ist) im Verhältnis zu anderen substanzartig geschlossenen Einheiten (z. B. Feldern) verstanden werden kann. Wir räumen gern ein, dass Bourdieus oft verkürzter und gleichzeitig überladener Stil den Eindruck hervorrufen kann, als seien „Habitus“ oder „Feld“ Substanzen und nicht vielmehr theoretisch konstruierte, komplex strukturierte Modelle zur Beobachtung sozialer Praxis. Folglich kann Bourdieus Betonung von Relationen leicht so missverstanden werden, als bezeichne sie Beziehungen zwischen Substanzen. Damit ließe man sich von einem sehr simplen mentalen Bild leiten: zwei voneinander getrennte Kugeln und eine Linie der Beziehung zwischen ihnen. Im Gegensatz dazu begreifen wir das Modell „Habitus“ selbst als relational, d. h. als ein empirisch erschließbares Netzwerk von Dispositionen; und das Modell „Feld“ als ein empirisch erschließbares System von Koordinaten sozialer Macht. Beiden Begriffen liegt eine streng relationistische Ontologie zugrunde.

11 Atkinson 2015, 9. 11. Atkinson hebt hervor, dass es sich bei der in Frage stehenden Relation nicht um eine zwischen dem Habitus eines Akteurs und *einem* Feld handelt, sondern dass ein Habitus selbstverständlich durch die Praxis des Akteurs in verschiedenen Feldern geprägt sein kann. Soweit schon einmal eine wichtige Beobachtung, liegt das tiefere Theorieproblem jedoch in der Ontologie.

Bourdieu kommt aus der Philosophie. Will man sein relationales Denken verstehen, empfiehlt es sich, dessen philosophische Grundlagen näher zu betrachten: den Neukantianismus Ernst Cassirers, und zwar dessen Auseinandersetzung mit den Begriffen von Substanz und Funktion. Mit einigen Korrekturen bezieht Bourdieu sich zudem auf den – ebenfalls neukantianischen – klassischen Strukturalismus. Die Details dieses Rezeptions- und Adaptionprozesses können wir hier nicht darstellen.¹² Aber diesem radikal relationistischen Ansatz folgend, begreifen wir die Modelle der Felder und des sozialen Raums als theoretisch-mathematische Konstrukte und nicht als gegenständliche, durch zeichenbare Grenzen begrenzte Räume; und Habitus verstehen wir als rekonstruierbare Netzwerke von Dispositionen, die Erfahrungen kognitiv, affektiv und emotional prozessieren und so Urteile und Praktiken erzeugen, die durch diese Prozesse in partieller (aber analytisch präziser) Wechselbeziehung mit sozialen Strukturen stehen. Die relationalen Konzepte von Habitus und sozialen Strukturen erlauben es, Habitus, Felder und die Verteilung von Kapitalien im sozialen Raum in einer strikt relationalen Weise zu rekonstruieren – und nicht als externe Beziehungen einer Substanz x zu einer Substanz y. Mit anderen Worten, unser Ansatz zielt darauf ab, Netzwerke von Dispositionen (d. h. logisch und semantisch modellierte Habitus) in ihren Relationen zu objektiven sozialen Beziehungen zu beschreiben, die ihrerseits mathematisch als Felder und als sozialer Raum modelliert werden.

Ein Problem, das den oben erwähnten Debatten zugrunde liegt, ist die Tatsache, dass theoretische Diskussionen oft ohne jede Verbindung zu empirischen Studien geführt werden. Auch die Entwicklung von Theorien erfolgt in vielen Fällen ohne Bezug zur methodisch reflektierten empirischen Praxis. Seit den 1980er Jahren bis zu den jüngsten Projekten unseres Teams haben wir den umgekehrten Weg beschritten: Theorieentwicklung aus empirischen Studien sowie aus deren methodisch kontrollierter Auswertung. Auf diese Weise wurden theoretische Konzepte auf der Basis und im ständigen Dialog mit der gelebten Praxis entwickelt und verfeinert. Das führte dazu, dass viele Probleme, die Theoretiker mit großem Eifer diskutierten – wie der Gegensatz zwischen individueller Freiheit und vermeintlicher materialistischer Determination – einfach wie ein Alptraum in der Morgensonne verblassten. Es entspricht dieser Logik akademischen Arbeitens, dass wir uns in diesem Buch nicht sofort mit der Darstellung der Strategie- und der Identitätstheorie befassen, sondern mit der Entwicklung der Modi und Werkzeuge von sozialwissenschaftlicher Beobachtung beginnen. Erst später werden wir uns der Entwicklung einer Strategie- und Identitätstheorie widmen, die das Ergebnis der Reflexion gängiger Theorien auf dem Hintergrund umfangreicher empirischer und methodischer Vorstudien ist.

12 Vgl. dazu Schäfer 2015a, Teil I.

1. Modi der Beobachtung

Für Bourdieu ist die Überwindung der Dichotomie zwischen der, wie er es nennt, „sozialen Physik“ des Funktionalismus und der „sozialen Semiologie“ bloßer Textanalyse (Bourdieu 1987, 752f.) ein zentrales epistemologisches Ziel seiner Soziologie. Diese Überwindung entspricht dem bereits erwähnten Imperativ, (Existenz-) Bedingungen mit (Kosmo-) Visionen oder Positionen mit Dispositionen zu verbinden, um die immer wiederkehrende Bourdieu'sche Formel zu verwenden. Folglich beschäftigt sich Bourdieu unter anderem intensiv mit Sprache und ihrer Theoretisierung in der linguistischen Forschung. Obwohl dies zu einer Reihe von Unstimmigkeiten mit den etablierten linguistischen Theorien führte, erwies sich seine Einbeziehung von diskursiven Praktiken und Alltagssprache in die Soziologie – inspiriert von Wittgenstein und dem Pragmatismus – als sehr kreativ und wurde breit rezipiert.¹⁷ Die Eignung der Bourdieu'schen Praxeologie zur Überbrückung des Gegensatzes zwischen Zeichen und Dingen, Akteuren und Strukturen, dem Symbolischen und dem Materiellen, Positionen und Dispositionen usw. hat die praxeologische Theorie anschlussfähig für Soziolinguistik und Kritische Diskursanalyse gemacht. Dort werden ähnliche Ziele verfolgt, wie z. B. Diskurse als soziale Praxis zu behandeln und die Dialektik zwischen Sozialstruktur und sprachlicher Praxis in den Blick zu nehmen.

Wir werden hier mit Bourdieus Konzept von Sprache beginnen, bevor wir uns der religiösen Praxis und der Verflechtung der praktischen Logik mit den Strukturen der Felder und des sozialen Raums widmen.

1.1 Bourdieu, Sprache und HabitusAnalysis

Die praxeologische Prägung zahlreicher soziolinguistischer Forschungsprogramme, etwa über die „dialectic of structures and practice“,¹⁸ zeigt sich in der Einbeziehung von Begriffen wie Habitus (Plural: Habitūs), symbolische Herrschaft, kulturelles Kapital und sprachlicher Markt sowie von Bourdieus Beobachtungen

17 Vgl. Dittmar 2006; Steinseifer, Marcellesi und Elimam 2006; Boschetti 2004; Jenkins 1992; Encrevé 2004; Searle 2004; Thompson 1984; Collins 1993; Hanks 2000; Kögler 2011. Zu Bourdieus Arbeit mit Sprache siehe auch Schäfer 2015a, Teil 3 (203 ff.); zu Bourdieus problematischer Beziehung zu Linguisten siehe Schäfer 2015a, 221 f., 275 ff., insbesondere über die Kritiken aus der Feder von Searle und Thompson.

18 Fairclough 1989, 17; auch 1995 und 2003. Zur Rezeption Bourdieu in der Soziolinguistik s. Schäfer 2015a, 222 ff. Siehe auch Diaz-Bone 2002; Bohnsack 2013; Bremer/Teiwes-Kügler 2013; Lange-Vester/Teiwes-Kügler 2013.

zu den Machtverhältnissen, die im Gebrauch von Dialekten und in Konflikten um Sprache präsent sind – wie es etwa in Katalonien oder auch der Ukraine besonders deutlich wird. Soweit wir sehen können, haben semiotische und linguistische Analysen mit diesem Profil jedoch weiterhin auf traditionelle linguistische Analysetechniken zurückgegriffen.

Jede der Adaptionen von Bourdieus Praxeologie für die linguistische Forschung hat spezifische Stärken und Schwächen. Meist ergeben sich die Schwächen daraus, dass nur isolierte Konzepte übernommen werden, wie beispielsweise linguistisches Kapital, sprachlicher Markt usw. Es scheint uns jedoch, dass eine methodische Umsetzung, die die Bourdieusche Theorie in ihrer Gesamtheit ins Spiel bringt, von viel größerem Nutzen wäre. Konkret verweisen wir auf die darin angelegte Möglichkeit, zwei zentrale analytische Perspektiven methodologisch miteinander zu verbinden: auf der einen Seite die der generativen Struktur des Habitus und auf der anderen Seite die der Dynamik sozialer Differenzierung und Herrschaft, d. h. der Felder und des sozialen Raums. Anzustreben ist somit die methodologische Umsetzung der Tatsache, dass Bourdieus allgemeine Sozialtheorie den Bogen spannt über das gesamte Spektrum objektiver und subjektiver Bedingungen von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Damit wird es möglich, die soziale (und somit einzige soziologisch relevante) Bedeutung sprachlicher und anderer symbolischer Praktiken zu erfassen (im Gegensatz zu einer Bedeutung, die vermeintlich durch reine Beziehungen zwischen Zeichen erzeugt wird und mit scholastischen Methoden bearbeitet wird). Kurzum, die methodologische Aufgabe besteht in der Triangulierung von Analysen der im Habitus inkorporierten Dispositionen von Akteuren mit den Positionen dieser Akteure in den Strukturen von gesellschaftlicher Differenzierung und Herrschaft, von inkorporierten und objektivierten Bedingungen der Praxis.

Aus theoretischer Perspektive kommt dem zugute, dass man die theoretischen Konzepte der Bourdieuschen Soziologie als Kontinuum zwischen einem objektiven und einem subjektiven Pol anordnen kann (Schäfer 2020b, 36). Das Ergebnis ist eine „Serie“ (im Sinne Ernst Cassirers) von theoretischen Begriffen, wie z. B. den folgenden: Habitus – praktischer Sinn – praktische Logik – Identität – Strategie – Logik der Praxis – Feld – Raum.¹⁹ An dem einen Pol erscheinen die Disposi-

19 Weitere Konzepte wie inkorporiertes und objektiviertes Kapital, Illusio, Spiel, Sinn für seinen angemessenen Ort, Sprache, Klassifizierung oder Klasse lassen sich leicht in diese Serie der wichtigsten theoretischen Bezugspunkte eingliedern. Da die Verwendung der Begriffe des praktischen Sinns, der praktischen Logik und der Logik der Praxis bei Bourdieu etwas unscharf ist, ergibt sich ihre Position in der Reihe aus unserer Interpretation der Soziologie Bourdieus (Schäfer 2016a und 2020b). In einem Buch über Identität hat Schäfer (2015a), einem spezifischen Forschungsinteresse folgend, die Begriffe der praktischen Logik und der Logik der Praxis in eine stärkere Opposition gestellt, als es im vorliegenden Buch der Fall ist. Der Zweck dieser begrifflichen Unterscheidung ist es, das Verhältnis zwischen kognitiven Dispositionen und sozialen Positionen, Klassifikationen und Klassen, Wertzuschreibungen und materiellen Gütern

tionen der Habitus – das heißt: die ständigen Transformationen von Erfahrungen und Sinnproduktion – als subjektive Bedingungen von Diskursen und Praktiken. Der Begriff des praktischen Sinns verweist – ähnlich wie der phänomenologische Begriff des „In-der-Welt-Seins“ – auf die grundlegende Verbundenheit der Dispositionen der Akteure und ihrer sozialen Umwelt. Am anderen Pol der Serie verweisen die Begriffe „Feld“ und „sozialer Raum“ auf unterschiedliche soziologische Modalitäten der Beschreibung der Positionen der Akteure (was immer auch ein Moment der Beschreibung ihres Habitus ist): im Falle des Feldes in Bezug auf die „horizontale“ Ausdifferenzierung von Praxis gemäß spezifischer Kapitalformen; im Falle des sozialen Raumes in Bezug auf die „vertikale“, stratifikatorische Verteilung des gesamten Kapitals auf gesellschaftlicher Ebene. Auf diese Weise findet die wechselseitige Relation zwischen Positionen und Dispositionen theoretische Verankerung und kann empirisch beschrieben werden. In diesem Rahmen kann man die Logik der Praxis als diejenige soziale Dynamik konzeptualisieren, die durch die objektiven Strukturen einer gegebenen Gesellschaft (seien sie materiell, wie die Warenproduktion, oder symbolisch, wie das Recht) induziert wird. Die praktische Logik kann im Unterschied dazu als die subjektive Seite der praktischen Beziehungen, der geführten Diskurse, der unternommenen Aktivitäten, der strategischen Planung usw. verstanden werden; das heißt als Operationslogik der Dispositionen und Handlungen der Akteure. Logik der Praxis und praktische Logik fassen also in theoretischen Begriffen objektive und subjektive Aspekte der praktischen Operationen zwischen Habitus und Sozialstruktur. Folglich kann der größte Teil von Bourdieus Arbeit über Sprache als ein Beitrag zu einer Theorie der praktischen Logik (z. B. sprachliche Strategien) und der Logik der Praxis (z. B. sprachlicher Markt) verstanden werden.²⁰

als unterschiedliche, aber zusammenspielende Prozesse mit eigenen Logiken zu begreifen. Allerdings bedeutet unterscheiden nicht trennen! Jeder der Begriffe beleuchtet eine der zwei Seiten derselben Medaille: der Praxis. Fasst man es metaphorisch, so bezeichnet der Begriff der praktischen Logik das „Betriebssystem“ (oder die „Firmware“), das die kognitive und emotionale „Software“ der Dispositionen in Abstimmung laufen lässt mit jenen Prozessen, die gebunden an die materielle und institutionelle „Hardware“ gemäß einer Logik der Praxis – den performativen Grenzen und Möglichkeiten der „Hardware“, sozusagen. In dieser Metaphorik bezeichnet „Logik der Praxis“ also die hardwarebezogenen Operationen, jene, die mit den objektiv bestimmbar Positionen der Akteure im gesamten sozialen Raum und in den verschiedenen Praxisfeldern zu tun haben. „Praktische Logik“ hingegen bezeichnet die softwarebezogenen Operationen, also jene, die mittels der Dispositionen der Akteure laufen.

²⁰ Wenn von einem soziologischen Zugang zu diskursiven Praktiken die Rede ist, drängt sich der Verweis auf die verschiedenen theoretisch-methodologischen Strömungen auf, die unter dem Begriff der „Diskursanalyse“ zusammengefasst werden. Dort werden praxeologische und verwandte Impulse in jüngerer Zeit vermehrt rezipiert. Auf dem Gebiet der Religionswissenschaft hat Kocku von Stuckrad Diskurse als Praktiken definiert, die Wissen so organisieren, dass kollektiver Sinn im Kontext von institutionellen Arrangements erzeugt wird (Stuckrad 2013, 15). Trotz Ähnlichkeit mit Bourdieuscher Praxeologie werden u.E. die Institutionen und ihre Funktionslogik nicht hinreichend beachtet.

Werden sprachliche Praktiken nun aus praxeologischer Sicht analysiert, kommen mit dem Habitusbegriff auch die kognitiven Dispositionen der Akteure als inkorporierte soziale Bedingungen sprachlicher Äußerungen in den Blick. Das wissenschaftliche Interesse richtet sich somit auf jene generativen Prozesse, mittels derer über Wahrnehmung, Urteil und Handlungsorientierung Erfahrungen verarbeitet sowie Identitäten und Strategien hervorgebracht werden. Die Dispositionen des Habitus orientieren und begrenzen die Produktion von diskursiven und praktischen Strategien, die von Akteuren eingesetzt werden, um objektive Strukturen wie Gruppen, Kapitalverteilung, Produktionsprozesse oder soziale Hierarchien zu beeinflussen. Die Analyse eines Habitus offenbart die Tiefenstruktur jenes Prozesses, mittels dessen die entsprechenden Akteure ihren Erfahrungen Bedeutung geben, ihre Identitäten hervorbringen und ihre (subjektiven oder objektiven) Strategien entwerfen – jene Struktur also, die auch in Diskursen wirkt. Anstatt eine zusätzliche Technik für eine noch stärker verfeinerte Textanalyse bereitzustellen, ist der Beitrag der *HabitusAnalysis* zu einer verstehenden Soziologie der Praxis daher die Operationalisierung praxeologischer Theorie in zweierlei Hinsicht: Erstens liefert sie einen analytischen Zugang zu den objektiven Existenzbedingungen von Akteuren, um die Chancen und Begrenzungen von deren Praktiken und Diskursen auszuloten; zweitens ermöglicht sie, die kognitiven Tiefenstrukturen der Dispositionen zu modellieren, mittels derer die Produktion von Diskursen und Praktiken durch die Akteure orientiert und begrenzt werden.

Im vorliegenden Buch wenden wir den praxeologischen Ansatz auf das Studium der Religion an. Folglich wird Religion als Praxis konzipiert. Zur Religion gehören Überzeugungen und Praktiken, aber auch die gesellschaftlichen Existenzbedingungen und Konflikte, in denen Menschen leben. Religion als Praxis bewältigt in erster Linie Kontingenz und Konflikt, indem sie sich auf transzendente Instanzen oder Kräfte bezieht. Sie schreibt sozialer Realität auf diese Weise religiösen Sinn zu. Aus unserer Perspektive werden Diskurse als Operatoren dieser Sinnzuschreibung verstanden; mit anderen Worten, als Operatoren praktischer Logik (nicht als vom sozialen Leben unabhängige symbolische Systeme oder bloß kognitive Widerspiegelung der Welt). Wir lesen Bourdieu hermeneutisch und pragmatisch und können dadurch die Produktion von Sinn als Operation praktischer Logik verstehen. Diese operiert orientiert und begrenzt von den Dispositionen der Akteure; und sie trägt durch ihre Operationen zur Artikulation von Identitäten und Strategien der jeweiligen Akteure bei. Diskurse lassen sich folglich auch als inkorporiertes Kapital verstehen, das seine Wirksamkeit im sozialen Kontext der Akteure, dessen Kooperationen, Konkurrenzen und Konflikten entfaltet. Komplementär zur praktischen Logik bezieht sich der Begriff der Logik der Praxis unserer Auffassung nach auf die gesellschaftlichen – materiellen und institutionellen – Strukturen und Prozesse, die von der objektiven Verteilung verschiedenster Kapitalformen orientiert und begrenzt werden.