

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

Religion – Dispositionen – Gesellschaftsstruktur

Werkzeuge zum Verstehen
religiöser Praxis

BELTZ JUVENTA

Heinrich Wilhelm Schäfer | Leif Hagen Seibert | Adrián Tovar Simoncic
Religion – Dispositionen – Gesellschaftsstruktur

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.

Heinrich Wilhelm Schäfer |
Leif Hagen Seibert | Adrián Tovar Simoncic

Religion – Dispositionen – Gesellschaftsstruktur

Werkzeuge zum Verstehen religiöser Praxis

BELTZ JUVENTA

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

Dank

Unseren Dank möchten wir aussprechen den Kolleginnen und Kollegen, Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die mit den unterschiedlichen Perspektiven ihrer Einzelprojekte wichtige Beiträge zum gesamten Forschungsansatz geleistet haben, insbesondere Clara Buitrago, Tamara Candela, Cecilia Delgado, Jens Köhrsen, Tobias Reu, Sebastian Schlerka und Zrinka Štimac. Sebastian Schlerka danken wir darüber hinaus für das kenntnisreiche Versehen aller technischen und Lektoratsarbeiten sowie für viele nützliche Hinweise inhaltlicher Art. Der DFG schulden wir Dank für die Finanzierung von verschiedenen Schritten des Gesamtprojekts.

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 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.

Die Beschwörung kultureller und religiöser Identitäten – jüngst in den Identitätspolitiken etwa nationalkapitalistischer Politiker der neuen Rechten oder auch religiöser und politischer Widerstandsbewegungen – dient als Ressource für die Mobilisierung. Umgekehrt werden solche Bewegungen von außen häufig mit substanzialistischen Identitätsbegriffen etikettiert. Eine Identität, die als eine Kugel verstanden wird, kann leicht mit einem Label versehen werden.¹³ Zum Beispiel wird im Zusammenhang mit islamistischen Bewegungen immer wieder behauptet, dass der „Monotheismus an sich“ leider mit Gewalt gleichzusetzen sei. Eine solche Feststellung ist unter zahlreichen Gesichtspunkten fragwürdig: eine vereinfachende Schematisierung der Geschichte *des* Monotheismus und nicht-monotheistischer Religionen – einschließlich der Aufklärungstradition selbst –, Ignoranz gegenüber den Deutungstraditionen der Religionen selbst, und so fort. Eine Sache ist strategisch-substanzialistische Argumentation in der Praxis etwa von sozialen Bewegungen; eine andere ist Substanzialismus im Wissenschaftsdiskurs, etwa im Zusammenhang mit Begriffen.

13 Ähnlich wie in der Alltagssprache sind Begriffe, auch abstrakte Begriffe, im Wissenschaftsdiskurs von Verdinglichung bedroht. Bourdieu nennt das den Sprung vom grammatischen Subjekt zur Substanz. Folgendes sollte indes beachtet werden: Abstrakte Begriffe beziehen sich auf Eigenschaften des Konkreten und bezeichnen die Allgemeinheit dieser Eigenschaften unter einer bestimmten Menge von konkret Erfahrbarem. Materialität von x, y und z meint, dass den drei Konkreta die gemeinsame Eigenschaft zukommt, materiell zu sein: ein Hammer, ein Amboss, ein Werkstück. Das Konkrete mitsamt seinen Eigenschaften ist nicht das Allgemeine. Zudem ist Konkretes vielfältig. Zum Umgang mit Vielfalt ist es in Mode gekommen, einen Trick anzuwenden. Das Abstrakte wird pluralisiert: „Territorialitäten“, „Materialitäten“ und sogar „Pluralitäten“.... Der Vorteil einer solchen Pluralbildung ist, dass verdinglichte (!) Abstraktionen in Diskursen leicht zu handhaben sind. Das ist besonders dann der Fall, wenn die Abstrakta als ideale Entitäten verwendet werden, wie etwa im Falle von „Monotheismen“. Man stellt sich dann vor, es handele sich um mehrere in sich geschlossene und voneinander getrennte Einheiten. Derlei Vorstellungen werden dadurch begünstigt, dass es sich bei phantasierten Entitäten wie „Monotheismen“ nicht im strengen Sinne um Abstrakta handelt wie etwa „Materialität“ (von etwas). Man kann solche Plurale auch als eine Sonderform von Sammelbegriffen auffassen. Allerdings ist der Preis für diese Kommodität hoch. Denn unter dem Strich handelt es sich bei der Pluralbildung von Abstrakta um eine sprachliche Taschenspielerlei. Sie vermeidet eben nicht die Verdinglichung, sondern vervielfältigt sie allenfalls. Wenn abstrakte Begriffe unter der Voraussetzung substanzialistischer Erkenntnisweise den Eindruck von in sich geschlossenen Entitäten erwecken, so erwecken abstrakte Begriffe im Plural nichts weiter als den Eindruck einer größeren Anzahl von in sich geschlossenen Entitäten. Abstrakta sind nun einmal deshalb Abstrakta, weil sie abstrahieren vom Konkreten. Die Materialität eines Tisches besteht darin, dass es eine seiner Eigenschaften ist, dass er aus Material besteht. Es erschließt sich schlechterdings nicht, warum die Tatsache, dass es Tische aus Holz, aus Metall, aus Stein usw. gibt, ein hinreichender Grund sein sollte, von „Materialitäten“ zu sprechen. Kurzum, Abstrakta im Plural erweisen sich als kaum mehr denn eine postmoderne Trivialform (neo-) platonischer Metaphysik. Für die Sozialwissenschaften ist so etwas problematisch, denn die Pluralisierung von Abstrakta behindert eine relationale Vorgehensweise gewissermaßen von der Wurzel her. Ähnliches gilt für andere Formen der Verdinglichung.

Eine reifizierende Konzeption von Identität und Strategie kann die sozialwissenschaftliche Beschreibung von Überzeugungen und religiösen Praktiken negativ beeinflussen. Letztere werden dann nicht als Überzeugungen und Praktiken konkreter, agierender und leidender Menschen behandelt, sondern als abstrakte Ideen, als ideale und homogene Substanzen. Jedenfalls wird in dieser Linie der Sozial- und Kulturwissenschaften das Ding unter der Form „der Anschauung“ (Marx 1969, 5) gedacht. Auf diese Weise werden etwa die sozialen Ursachen von religiösem Terrorismus verbannt in das Reich des Geistes, der Diskurse, der Texte, der Intertextualität, der Narrative usw. Damit rückt die materielle Reproduktion als Existenzbedingung realer Akteure aus dem Blick, wenn es um religiöse Identität geht. Im Gegensatz dazu macht es allerdings auch wenig Sinn, den Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses – um es noch einmal mit Marx zu sagen – ausschließlich „in der Form eines Objekts“ zu begreifen, denn wissenschaftliche Begriffe wie Monotheismus, Identität oder Strategie beziehen sich nicht einfach auf die Existenz von Gruppen oder Individuen als Objekten, sondern eben *auch* auf Überzeugungen und Dispositionen (also die „Anschauung“) sowie auf die Praktiken der Akteure. Es gilt: „Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage“ (Marx 1969, 5). Es kommt vielmehr darauf an, religiöse und andere Diskurse ebenso wie Praktiken und objektive Prozesse als Operatoren von Praxis zu begreifen. Will man soziologisch *verstehen* (Max Weber) und nicht scholastisch dektieren, sollte man sich methodisch bewusst machen, dass „zwischen sozialer Lage und Praxisformen oder Vorstellungen sich die strukturierende Tätigkeit von Akteuren schiebt, diese also keineswegs nur reflexhaft auf Stimuli reagieren, vielmehr auf Appelle wie Drohungen einer Welt antworten, deren Sinn sie selbst mit geschaffen haben“ (Bourdieu 1987, 729). Und bei dieser strukturierenden Tätigkeit handelt es sich „um die inkorporierten Schemata, die im Verlauf der kollektiven Geschichte ausgebildet und vom Individuum in seiner je eigenen Geschichte erworben, sowohl in praxi wie für die Praxis funktionieren (und nicht zu Zwecken reiner Erkenntnis)“ (Bourdieu 1987, 729).

Die Frage, beispielsweise, nach Terrorismus und religiöser Identität muss dann in Bezug auf die Akteure gestellt werden: Welche gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse decken sich mit welchen religiösen Vorstellungen, wenn es beispielsweise um Gewalt und religiöse Praxis geht? Eine solche soziologische Gleichung mit doppelter Unbekannten kann nur gelöst werden, wenn (religiöse) Überzeugungen – und damit die Dispositionsnetzwerke der Akteure, die deren Identität ausmachen – als Operatoren behandelt werden, mittels derer Menschen ihre Erfahrungen mit objektiven gesellschaftlichen Bedingungen – der Verteilung sozialer Macht und der Organisation spezifischer Praktiken und Institutionen – verarbeiten.

Zur Lösung einer solchen soziologischen Gleichung ist die Soziologie Bourdieus sehr gut geeignet. Allerdings werden wir sogleich einige Präzisierungen

vornehmen. (1) Unser Ansatzpunkt und Interesse ist die religiöse Praxis. Bourdieus Ansatz in der Religionssoziologie ist vor allem deshalb von Interesse, weil Bourdieu explizit versucht, die Traditionen dreier „Gründungsväter“ des Faches – Durkheim, Weber und Marx – zusammenzubringen. Gleichwohl trifft zu, was wir an verschiedenen Stellen im vorliegenden Buch genauer beleuchten werden: Die nicht auf Religion bezogenen soziologischen Beiträge Bourdieus sind für das Verstehen religiöser Praxis fruchtbarer als seine religionssoziologischen. Folglich setzt unsere Theorie- und Methodenentwicklung bei den Konzepten des Habitus, des (Kunst-) Feldes und des sozialen Raumes an. (2) Bourdieu-Exegese ist allerdings nur eine *Voraussetzung* unserer eigentlichen Arbeit – und von mir sowie später meinem Team seit den frühen 1980er Jahren auch ausgiebig betrieben worden. Die eigentliche Arbeit sehen wir allerdings in der Weiterentwicklung der Theorie Bourdieus. Dies ist aus unserer Sicht an manchen Stellen (z. B. dispositionaler Habitusbegriff und Netzwerktheorie der Identität) fruchtbarer oder sinnvoller als an anderen Stellen (z. B. sozialer Raum). (3) Eine gewisse Konzentration auf religiöse Überzeugungen (in ihren soziostrukturellen Zusammenhängen!) verleiht dem Habitus- bzw. Dispositionskonzept eine zentrale Bedeutung für unsere Arbeit. Wir erhöhen – über den subjektiven Sinn – somit die „Weber-Dosis“ in unserem Ansatz der Religionssoziologie. (4) Wir lassen uns allerdings nicht für den bei Weber mitlaufenden (methodologischen) Individualismus ködern. Im Kontrast zum subjektiven Sinn greifen wir vielmehr auf die relationale Epistemologie im Hintergrund des Strukturalismus und der Bourdieuschen Soziologie zurück. Wir verstärken also ebenfalls die „Cassirer-Dosis“, was darauf hinausläuft, dass wir ein Modell von Habitus bzw. Identität und Strategie als einem Netzwerk von Dispositionen konzipieren. (5) Damit die – aus religionssoziologischer Sicht vorteilhafte – Konzentration auf den inkorporierten Sinn, das heißt auf die Dispositionen der Akteure, nicht auf Eklektizismus hinausläuft, behalten wir im Auge, dass Bedeutung und Sinn für Akteure nur dann entsteht, wenn ihre (kognitiven, emotionalen und leiblichen) Dispositionen in dauernder Wechselwirkung zu ihren Lebenswelten und deren objektiven Dynamiken stehen. Daraus folgt, dass die beste Analyse von Überzeugungen aus soziologischer Perspektive nicht viel nützt, wenn die gesellschaftlichen Gebrauchskontexte dieser Dispositionen – die objektive soziale Differenzierung und Stratifizierung – außer Acht gelassen werden. Dementsprechend suchen wir in *HabitusAnalysis 2: Praxeology and Meaning* (Schäfer 2020b), unsere Arbeitsschwerpunkte im Rahmen einer umfassenden Interpretation Bourdieuscher Theorie zu positionieren. Die breite Berücksichtigung und Darstellung verschiedenster Aspekte praxeologischer Theorie enthebt auch der Versuchung, sich für jedes empirische Einzelproblem, das sich stellen mag, eine passende „Theorie“ zu suchen (für das politische Denken Laclau, für das feministische Butler, für das Individuum Simmel, für die Differenzierung Luhmann usw.). Bei genauem Hinsehen stellt es sich heraus, dass sich die meisten Aspekte menschlicher

Praxis mit den Mitteln der praxeologischen Theorie adressieren lassen. Bevor man angesichts dessen in ein Lamento gegen „Großtheorien“ ausbricht, sollte man sich vielleicht klarmachen, dass Wahrheit in der Wissenschaft auch etwas mit Kohärenz und damit Kritisierbarkeit der Beobachtungsinstrumente zu tun hat – die bei Brachial-Pluralismus gerade nicht gegeben sind. In diesem Sinne versuchen wir es hier ganz simpel mit einer Rahmentheorie.

Theorie und Methode: Im vorliegenden Buch stellen wir die Grundstrukturen von soziologischen Modellen vor, die zum großen Teil schon in den späten 1980er Jahren in der Auswertung einer zweijährigen Feldforschung über religiöse Akteure in Kriegsgebieten Zentralamerikas unter Anwendung Bourdieuscher Theorie entwickelt und zum Einsatz gekommen sind. Eine systematische Auswertung des umfangreichen empirischen Materials über die religiösen Akteure in Guatemala wird im vorliegenden Buch indes *nicht* vorgenommen. Rückbezüge auf die Ergebnisse der empirischen Forschung dienen hier lediglich zur Illustration der Forschungsmodelle und zur Plausibilisierung der Modelle und der Theorie.¹⁴ Die Feldforschung unter den extremen Bedingungen eines *counter insurgency*-Krieges sowie, später, die Auswertung des empirischen Materials machten deutlich, dass Überzeugungen religiöser Akteure definitiv „soziale Tatsachen“ (Durkheim) sind; aber dass sie das genau in *dem* Sinne und mit *der* Wirkung sind, die von den materiellen und machtstrukturierten objektiven sozialen Relationen ihnen aufgeprägt werden. Als Kapital beschreibbare soziale Kraftwirkungen entstehen sowohl durch wirtschaftliche und politische Machtverhältnisse als auch durch deren Wahrnehmung, Beurteilung und entsprechende Praktiken. Diese Zusammenhänge gilt es mit Modellen zu beschreiben – und sich dabei über den „infinitesimalen, aber unendlichen Abstand“¹⁵ zwischen dem theoretischen Modell einer bestimmten Praxis und der Praxis selbst Rechenschaft abzulegen. Ein Modell ist nicht selbst Praxis, aber im besten Falle beschreibt es sie gut.

Für die Validierung der empirischen Ergebnisse und weitere Tests der Methode war es sehr nützlich, dass Heinrich Schäfer von 1995 bis 2003 in Costa Rica eine Professur innehatte mit Lehr- und Forschungsverpflichtungen auf dem ganzen lateinamerikanischen Subkontinent sowie engen Arbeitsbeziehungen mit protestantischen KollegInnen und Studierenden aller Couleur. Neben höchst positiven Reaktionen auf Ergebnisse und Methode erinnerte die extreme soziale Ungleich-

14 Empirische Ausführungen finden sich auf der Website des *Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society* (CIRRuS, uni-bielefeld.de/cirrus/).

15 „Zwischen dem theoretischen Modell, mit dem die gesamte Welt der registrierten Praktiken soweit wiedererzeugt werden kann, wie diese soziologisch determiniert sind, und dem, was die Handelnden im praktischen Zustand beherrschen und von dem die Einfachheit und Kraft des Modells eine zutreffende *Idee* vermittelt, liegt die zugleich unendlich kleine und unendliche Distanz, ohne dies es kein Bewußtwerden oder, was auf dasselbe hinausläuft, keine Erklärung gibt.“ (Bourdieu 2008, 467)

heit und Gewalt in dieser Weltregion ständig an die Notwendigkeit, in der soziologischen Forschung die sozio-ökonomischen Strukturen im Blick zu behalten. Zudem wurde in dieser Zeit –während der von den religiösen Akteuren selbst die habitusanalytischen Ergebnisse und Modelle validiert (und von ihnen selbst angewendet) wurden – der oben beschriebene „infinitesimale Abstand“ zwischen konkreter Praxis und wissenschaftlicher Modellbildung im Bewusstsein gehalten, was eine dauernd mitlaufende epistemologische Reflexion begünstigte.

Auf der Grundlage der genannten Forschungserfahrungen konnte der Forschungsansatz nach Heinrich Schäfers Berufung ab 2006 an der Universität Bielefeld – neben der Gründung des *Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society* (CIRRuS) – in verschiedenen Drittmittelprojekten und durch ein Fellowship am Lichtenberg-Kolleg (Göttingen) wesentlich weiter entwickelt werden. Die beiden Ko-Autoren des vorliegenden Buches sind langjährige Mitarbeiter in diesem Arbeitszusammenhang.

Folgende Projekte und Entwicklungen, die auf der HabitusAnalysis basieren, möchten wir hier erwähnen: Zwei größere Drittmittelprojekte (finanziert durch die DFG) ermöglichten Weiterentwicklungen des Ansatzes durch empirische Projekte: 2009 bis 2011 über religiöse Akteure in der Post-Konflikt-Gesellschaft Bosnien-Herzegowinas (Schäfer, Seibert und Štimac 2015) mit entscheidenden Entwicklungen für die die Konstruktion des religiösen Feldes (Seibert 2010, 2018); und 2011 bis 2014 über religiöse Akteure und Sozialstruktur in Guatemala und Nicaragua (Schäfer, Tovar, Reu 2015, 2017). Zusätzlich wurden verschiedenste kleinere Projekte durchgeführt: zu Religiosität und Sozialstruktur in Buenos Aires (Köhrsen 2016); zum Diskurs über Religion und Politik im Deutschen Bundestag (Schlerka 2021), Laizitäts- bzw. Säkularisierungsproblematik, in Deutschland, in den USA und in Lateinamerika (Schlerka 2017, Schäfer 1992ab, 2019, 2021); zum islamischen und US-amerikanischen Fundamentalismus (Schäfer 2008, 2021); zu religiösen Friedensstiftern auf dem Balkan, in Mexiko und Zentralamerika (Seibert 2018, Delgado 2020, Tamara Candela [kurz vor Abschluss]); religiöse Praxis in Missions- und Migrationskontexten als Verflechtungsgeschichte (Schäfer 2020a, Buitrago 2021); religiöse Identität (2005, 2015c, 2016a); und zum Religionsbegriff (Schäfer 2004, 2009, 2016b, 2020c). Zusammen mit dem *Center for Cognitive Interaction Technology* (CITEC, Bielefeld) ist zudem ein KI-Programm für digitale HabitusAnalysis projektiert.

Aus dem Arbeitszusammenhang im Team sind zwei Veröffentlichungen hervorgegangen, die die HabitusAnalysis im Überblick darstellen. Zwei Beiträge in einem Sammelwerk (Schäfer, Seibert, Tovar, Köhrsen 2015a und 2015b) sind auf Einladung von Frans Wijsen und Kocku von Stuckrad entstanden. Diese wiederum wurden zur Grundlage für ein erweitertes spanischsprachiges Buch (Schäfer, Seibert, Tovar 2020). Mit dem vorliegenden Buch wird der deutschen Leserschaft eine überarbeitete und wiederum stark erweiterte Einführung in die Habitus-Analysis zugänglich gemacht. Wenn etwaige Stilunterschiede festzustellen sind,

so liegt das daran, dass die Kapitel 2 und 3 aus einer dichten Gemeinschaftsarbeit hervorgegangen sind, während die Kapitel 4 bis 6 stärker die Handschrift des Erstautors tragen. Das Buch repräsentiert, Alles in Allem, das vorläufige Ergebnis eines längeren und mehrsprachigen Arbeitsprozesses – im internationalen Austausch mit entsprechenden Kolleginnen und Kollegen –, der zudem parallel verlief zur detaillierten Entwicklung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und der soziologischen Rahmentheorie unserer Fassung von Praxeologie.¹⁶ Es ist im Großen und Ganzen sowohl eine Weiterentwicklung als auch eine Kumulation von im Laufe der Jahre gewonnenen Erkenntnissen.

Dieses Buch: Den oben skizzierten Voraussetzungen entsprechend werden wir dieses Buch mit Überlegungen zu „Modi der Beobachtung“ (Kapitel 2) beginnen. Wir diskutieren in diesem Kapitel vor allem die Rolle von religiöser Praxis und Sprache für eine empirisch orientierte Praxiswissenschaft von Religion, den Praxisbegriff im Blick auf Sprache sowie umfassendere Konzepte wie das der praktischen Logik. Unter dem Titel „Instrumente der Beobachtung“ (Kapitel 3) werden sodann mit Bezug auf die empirischen Ergebnisse der oben genannten Feldforschung die Modelle des Habitus, des Feldes und des sozialen Raumes skizziert und so ihre Erklärungskompetenz auf die Probe gestellt. Die Entwicklung der Modelle aus empirischen Fragestellungen und Untersuchungsergebnissen sowie unsere Terminologie von Modi und Instrumenten – die wir einer Top-Down-Logik von „Theorie-bedingt-Methode“ vorziehen – betont die Relationalität unseres Ansatzes. Diese manifestiert sich einerseits in der fortwährenden empirischen Referenzialität der theoretischen Arbeit und andererseits in einem nicht deklarativen, sondern methodisch „gezähmten“ *sozialen* Konstruktivismus *der Modelle* (und nicht des Erkennens generell).

Dieser Logik folgend wird am Ende des Buches in Kapitel 4 und 5 eine Theorie der religiösen Identität als Netzwerk von Dispositionen skizziert, die theoretische Schlussfolgerungen aus der methodischen Reflexion einer Vielzahl empirischer Studien zieht. Hier entwickeln wir auf Basis der in den vorhergehenden Kapiteln eingeführten Modelle relationale Begriffe von Strategie und Identität, die über substanzialistische Identitäts- und individualistische Strategiebegriffe hinausgehen. Zudem skizzieren wir kurz, wie unsere Begriffe von Strategie und Identität mit den Makrostrukturen abbildenden Modellen von Feld und Raum trianguliert werden können (Kapitel 4). Darauf folgend wenden wir uns noch einmal religiöser Praxis zu. Hier entwickeln wir zunächst eine relationale Definition von Religion, die den Bezug von weltlichen Erfahrungen auf Transzendenz fokussiert.

16 Die im vorliegenden Buch häufig zitierten epistemologischen und sozialtheoretischen Grundlagentexte für den gesamten Ansatz *HabitusAnalysis 1* und 2 (Schäfer 2015a, 2020b) haben keinen religionssoziologischen Fokus, exemplifizieren allerdings soziologische Sachverhalte von allgemeiner Bedeutung – wie etwa den Dispositions- oder Kapitalbegriff – an religiöser Praxis.

Auf dieser Basis zeigen wir, wie unsere Modelle für die Analyse religiöser Praxis eingesetzt werden können (Kapitel 5). Abschließend resümieren wir die Inhalte des Buchs unter Rückgriff auf eine Rahmentheorie, die die im Buch behandelten Modelle noch einmal in Relation zueinander setzt (Kapitel 6).

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 Bourdieu 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.

In Anlehnung an Bourdieu und seine Synthese von Theorien der funktionalen (kapitalspezifisch, „horizontal“, Arbeitsteilung) und der stratifikatorischen Differenzierung (kapitalübergreifend, „vertikal“, Herrschaft) modellieren wir diese Beziehungen als Felder (z. B. das religiöse Feld) und als sozialen Raum. Diese Modelle rekonstruieren, wo die Akteure unseres Interesses im Blick sowohl auf arbeitsteilige Differenzierung als auch auf Herrschaft relativ zueinander positioniert sind. Die Verbindung von Raum und Feldern auf der einen Seite mit Habitus und praktischem Sinn auf der anderen Seite zeigt, wie die objektiven sozialen Prozesse und die Produktion religiöser Bedeutung in Diskursen und Praktiken interdependent operieren. Für unseren Fokus auf religiöse Praxis heißt das, dass wir bei der Modellierung der Dispositionen die (wenigen) Spezifika religiöser Praxis adressieren, die Feldtheorie am religiösen Feld exemplifizieren und das Modell des sozialen Raumes zur Positionierung religiöser Stile nutzen.

1.2 Religion

Auf eine knappe Formel gebracht, verstehen wir Religion als „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis“ (Marx), in der Menschen mit Leib, Emotion und Kognition involviert sind, die mit anderen geteilt wird und/oder um die gestritten wird, und – vor allen Dingen! – für die ein individueller und kollektiver Bezug auf ein übermenschliches Wesen (oder eine solche Kraft) konstitutiv ist. Das stellt zwar andere Aspekte in das Zentrum des Interesses als wenn man Religion als ein soziales System sieht, als utilitaristisch nutzenmaximierendes Handeln oder als dogmatisches System. Aber der praxiswissenschaftliche Zugang zur Religion ist durchaus in der Lage, den systemischen Charakter über das Feldmodell oder den strategischen über den Bourdieu'schen Strategiebegriff zu adressieren. Wir kombinieren den Aspekt inkorporierter Religion als religiöse Dispositionen, umgangssprachlich: Glaubensüberzeugungen, mit dem Aspekt der objektivierten Religion, der Institutionen im Rahmen gesellschaftlicher Verhältnisse umfassender Konkurrenz um Ressourcen verschiedenster Art. Von derlei gesellschaftlichen Bedingungen ist religiöse Praxis keineswegs befreit, so dass es auch bei ihr um Macht und Handlungsfähigkeit geht, und zwar religiöser und nicht-religiöser Art. Religion ist also Praxis – geistige und materielle Praxis, die durch Zeichen und Dinge wirkt.

Methodisch geht es also darum, die Überzeugungen der Gläubigen – ihre Dispositionen und ihren praktischen Sinn – zu analysieren, ergänzt durch die Analyse ihrer Praxis im Rahmen der objektiven Kräfteverhältnisse in den gesellschaftlichen Strukturen. Dieser soziologische Ansatz basiert unverkennbar auf Bourdieu. Unser Blick auf Religion unterscheidet sich doch ein wenig vom Bourdieu'schen.

1.2.1 Bourdieu und die Religion

Zwei Artikel in Bourdieus Frühwerk legen sein Verständnis von Religion in theoretischen Begriffen dar.²¹ Erstens sieht Bourdieu, wie Durkheim mit der Theorie gesellschaftlicher Arbeitsteilung, religiöse Praxis als ein spezifisches „Feld“ mit eigenen Funktionsregeln und daher funktional verschieden von Wirtschaft, Politik oder anderen Feldern. Zweitens postuliert er in Übereinstimmung mit Marx und Weber eine nach sozialen „Klassen“ differenzierte religiöse Nachfrage. Drittens betont er, hier in der Durkheim'schen und Weber'schen Tradition, dass der Glaube über bloße soziale Funktionen hinaus ein Vehikel für spezifische Sinnansprüche der Gläubigen ist und dass diese Inhalte für das Verständnis der religiösen Praxis von größter Bedeutung sind. Bourdieus Arbeiten zu Spezifika religiöser Praxis erreichen allerdings wenig Tiefgang;²² und die genannten drei Merkmale religiöser Praxis lassen sich auf quasi jede andere Praxisform anwenden. Aber gerade dies zeigt an, dass man gut auf Bourdieus weitere Theorieentwicklung bis zu seinem Tod im Jahr 2002 zurückgreifen kann, wenn man mit einer praxiswissenschaftlichen Religionstheorie vorankommen will. Wir schließen uns daher der Position anderer Wissenschaftler an,²³ die Bourdieus wertvollsten Beitrag zum Studium der Religion in seiner allgemeinen Gesellschaftstheorie sehen, insbesondere in den Konzepten des Habitus, des praktischen Sinns, der praktischen Logik, des Feldes und des sozialen Raums. Wir haben uns die Aufgabe gestellt, in diesem Buch die Skizze einer Theorie und einer Methodik zu entwerfen, die auf das Studium religiöser Praxis gerichtet ist.

1.2.2 Soziale Erfahrung und religiöse Deutung

Ein Merkmal religiöser Praxis, das sowohl kognitive als auch materielle Aspekte in sinnvoller Weise verbindet, ist, dass religiöse Deutungen Kontingenzerfahrungen begegnen. Diese reichen vom Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und der Perspektive des Todes über Unfälle und Krankheiten bis hin zu konkreten Krisen- und Bedrohungssituationen wie wirtschaftlicher Knappheit, militärischer Repression oder ökologischen Katastrophen. Jeder Mensch reagiert auf solche Erfahrungen, indem er sie deutet, das heißt ihnen eine Bedeutung zuschreibt. Dabei meint „Interpretation“ in den praktischen Kontexten des Lebens nicht intellektuelle und reflexive Übungen. Vielmehr bezeichnet der Begriff die einfache, spontane und

21 Bourdieu 2000a und 200b, beide zuerst 1971 erschienen.

22 Er sieht Religion generell als Ideologie und das Konzept des religiösen Feldes ist nicht ausreichend entwickelt, wie auch Crossley 2001, Parker 1996 und Urban 2003 feststellen. Siehe dazu mehr in Schäfer 2015a, 353 ff.

23 Verter 2003, 150, 152; siehe auch Rey 2007.

meist sogar unbewusste Zuschreibung von Bedeutung zu Erfahrungen. Um die Spontaneität und geringe Reflexivität von praktischen Sinnzuschreibungen zu unterstreichen, werden wir in den entsprechenden Zusammenhängen eher von „Deutung“ als von Interpretation sprechen.

Besonders soziale und religiöse Bewegungen operieren über Sinnzuschreibung. Sie deuten Krisenerfahrungen auf kreative Weise und mobilisieren so ihre Anhängerschaft. Die Semantik der Deutungen macht den Unterschied. Aber Deutung bringt keine bloße Widerspiegelung von Krisen und sozialen Strukturen hervor. Sie ist vielmehr Moment von pragmatischen Operationen, die soziale Erfahrungen transformieren, indem sie ihnen Bedeutung zuschreiben, und so Handlungsperspektiven eröffnen. Mit genau diesen Operationen werden auch Identität und Strategie erzeugt.

Somit deuten religiöse Akteure ihre sozialen Erfahrungen mittels derselben Operationen, die auch bei nicht-religiösen Akteuren zum Einsatz kommen: Sie schreiben den Erfahrungen Bedeutung zu. Der Unterschied liegt im semantischen Inhalt. Religiöse Akteure deuten ihre Erfahrungen in kontrastiver Relation zu einem „Heilsversprechen“ (Riesebrodt 2010) und dadurch mit Bezug auf eine transzendente Entität. „Erlösung“ kann von einer Äußerung ritueller Autorität über einen Prophetenspruch oder eine wundersame Heilung bis hin zur Erwartung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ reichen. Während in Guatemala für die Neopfingstler (s. u. 3.1.2.2) aus der oberen Mittel- und Oberschicht mit „Erlösung“ die Behauptung des eigenen Machtanspruchs gegenüber Oppositionellen Kräften wie den Gewerkschaften oder der Guerilla mithilfe der Macht des Heiligen Geistes gemeint war, hatte Erlösung für die marginalisierten Pfingstler aus der Unterschicht eine gänzlich andere Bedeutung, nämlich die apokalyptische Wiederkunft Christi. Auf diese Weise provoziert das Heilsversprechen – das heißt: der Verweis eines Akteurs auf eine transzendente Realität oder Wesenheit – vielfältige soziale Effekte: von der Legitimierung von Herrschaft über soziale Integration oder Kompensation bis hin zum Auslösen von Revolutionen. Der entscheidende Unterschied der Heilsversprechen zu den Utopien moderner sozialer Bewegungen im Allgemeinen ist der religiöse Bezug auf eine transzendente Entität, auf eine „außerweltliche“ Wirklichkeit (Weber). Es ist allerdings nicht so, dass religiöse Akteure generell dazu neigen, ihre Vorstellungen von sozialem Wandel in eine ferne Zukunft zu projizieren. Vielmehr leiten sie vor allem ihre aktuelle Autorität und Orientierung von einer transzendenten Realität ab, deren Existenz sie proklamieren und der sie bestimmte Eigenschaften zuschreiben, welche wiederum für die Akteure in ihrem sozialen Kontext handlungsleitend sind bzw. sein können.

Es ist wichtig zu sehen, dass „Transzendenz“ in der religiösen Praxis kein leerer Begriff ist. Der Begriff ist nicht frei von vorgestelltem Inhalt, wie dies aus

funktionalistischer Perspektive immer wieder angenommen wird.²⁴ Ein leerer, rein funktionsorientierter Transzendenzbegriff entspricht eher einem scholastischen Interesse von Wissenschaftlern als dem der religiösen Gläubigen (um die es in der Religionssoziologie ja nun einmal geht). Gläubige verbinden die Sphäre des Transzendenten in der Regel mit dichten Vorstellungen von göttlichen Wesen oder „übermenschlichen Kräften“, um den Ausdruck von Riesebrodt zu verwenden (2010, 17). Sie setzen „irdische“ Erfahrungen mit transzendenten, „himmlischen“ oder „höllischen“ Wesen deutend in Beziehung, und sie halten die Unterscheidung der Sphären von Transzendenz und Immanenz dabei aufrecht. So erklärten bspw. Neopfungstler aus der oberen Mittel- und Oberschicht Guatemalas Phänomene wie Bulimie oder Alkoholsucht durch das Wirken von Dämonen, und von der Aktion des Heiligen Geist erhofften sie sich die psychische Kraft, ihre psychosomatischen Leiden durch Exorzismus zu überwinden.

Durch die inhaltlichen Zuschreibungen wird das Transzendente zu etwas Konkretem und Praktischem: Im Strom der Praxis wird der Bezug auf das Transzendente zu dem, was wir einen „Operator des praktischen Sinns und der praktischen Logik“ nennen. Es ist genau diese Relation zwischen „weltlichen“ Erfahrungen und „außerweltlichen“ Deutungen, die religiöse Identitäten, Strategien und insgesamt religiöse Praxis generell hervorbringt. Das Spezifische der religiösen Praxis ist also nicht die Trennung „des Religiösen“ vom „Nicht-Religiösen“, des religiösen Feldes von anderen sozialen Sphären oder religiöser Symbole von materiellen Prozessen. Ihre Besonderheit liegt vielmehr in der Deutung aller möglichen konkreten gesellschaftlichen Prozesse unter Betonung der Unterscheidung zwischen „weltlichen“ und „überweltlichen“ Kräften. Durch diese Unterscheidung und durch die inhaltliche (semantische) Ladung der transzendenten Mächte bei gleichzeitig klarem Bezug zu immanenten Prozessen wird die überlegene Macht der transzendenten über die immanenten Gegebenheiten symbolisch konstruiert. Religiöse Deutung überdeterminiert, überschreibt gewissermaßen, irdische Tatbestände mit neuer Bedeutung, die ihrerseits eine überlegene Macht repräsentiert. Insofern diese Bedeutung von Gläubigen anerkannt wird, erzeugt sie religiös-symbolisches Kapital für die Experten, die die entsprechende Deutungsleistung erbracht haben. Dieses motiviert die Gläubigen – kraft der inhaltlichen Zuschreibungen zur transzendenten Entität – dazu, die irdischen Tatsachen mit imaginierter himmlischer Energie anzugehen (in der Hoffnung, Berge zu versetzen); und es verhilft den Experten zur Verbesserung ihrer relativen Position im religiösen Feld. Der inhaltlich qualifizierte Transzendenzbezug „lädt“ die Praxis religiöser Akteure mit der Kraft der religiösen Imagination „auf“. So ist beispielsweise bekannt, dass die Umwandlung von Interessenkonflikten in religiöse Identitätskonflikte sehr zur Eskalation beiträgt.

24 Siehe Luckmann 1967. Für die Diskussion siehe Pollack 1995. Für unsere Sichtweise siehe Schäfer 2004, 265 ff., 307 ff., 332 ff.; 2009c; 2016a; 2016b.

Religiöse Werturteile, die auf „ewigen Wahrheiten“ basieren, geben „vorletzten“ Streitfragen oft eine ultimative Wendung. Allerdings gilt im Gegensatz dazu auch, dass der religiöse Glaube an das göttliche Absolute auch tolerantere, humanere und friedlichere Praxis fördern kann (Weingardt 2007). Dies ist dann der Fall, wenn das transzendente Absolute als Grund dafür verstanden wird, dass Menschen untereinander nur je bedingt und gleichwertig sein können.

Zwar sind die mit den übermenschlichen Kräften konnotierten Inhalte unverzichtbar, doch entsteht die Praxis religiöser Akteure nicht einfach kraft der semantischen Inhalte, die eine bestimmte religiöse Bewegung oder Institution propagiert. Vielmehr wird religiöse Praxis hervorgebracht aus der Relation zwischen den spezifischen sozialen Existenzbedingungen der Akteure und den möglichen religiösen Deutungen, mit denen die Akteure diesen Bedingungen begegnen. Religiöse Akteure setzen bestimmte Inhalte ein, um mit bestimmten (nicht selten problematischen) Ereignissen und Situationen zurechtzukommen. Wenn nun die Erfahrungskontexte zwischen bestimmten Akteuren variieren, setzen die jeweiligen Akteursgruppen unterschiedliche religiöse Symbole bzw. Semantiken ein und erzeugen so unterschiedliche religiöse Identitäten und Strategien. Unsere Studien in Zentralamerika haben gezeigt, dass sich die religiösen Praxisformen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Lagen auch dann verschieden entwickeln, wenn die Akteure über das exakt gleiche symbolisch-religiöse Repertoire verfügen (in unserem Beispiel das pfingstliche). Es ist die Relation zwischen gesellschaftlichen Erfahrungen und spezifischen religiösen Inhalten, aus denen unterschiedliche religiöse Identitäten und Strategien hervorgehen. Dies schließt auch unterschiedliche Vorstellungen von der Relation zwischen transzendenten Kräften und Gesellschaft bzw. Geschichte ein sowie selbst gegensätzliche Strategien in sozialen Konflikten.

Im Hinblick auf die Methode, die zur Analyse des praktischen Sinns eines religiösen Akteurs eingesetzt wird, dient der Transzendenzbezug als heuristischer Anhaltspunkt. In einem Interview oder einem Diskurs (z. B. einer Predigt) eines religiösen Akteurs wird in der Regel ein positiver Bezug auf eine transzendente Entität vorhanden sein – und sei es nur die Vokabel „Gott“. Diese Referenz identifiziert den Diskurs nicht nur als religiös (oder als Diskurs über Religion). Sie markiert auch den Bezugspunkt, von dem aus der semantische (und natürlich auch der logische) Bezug zu negativen und positiven Erfahrungen gefunden werden kann, um die Tiefenstrukturen der Bedeutungsgenerierung durch die Dispositionen des Habitus (siehe unten zur Methode, Kap. 3) und damit die Ausbildung religiöser Identitäten und Strategien zu rekonstruieren.

Es sollte hier angemerkt werden, dass der formale Prozess der Deutung von Erfahrung und der Produktion von Identitäten und Strategien in der religiösen Praxis genau derselbe ist wie in jeder anderen Form sozialer Praxis. Folglich sind auch religiöse und nicht-religiöse Wahrnehmungen, Urteile und Handlungen eng miteinander verwoben. Andererseits weisen religiöse Deutungen und Erfahrun-

gen, im Unterschied zu nicht-religiösen, spezifische Möglichkeiten im Umgang mit ein und denselben sozialen Situationen und Bedingungen auf. So können religiöse Identitäten und Strategien alternative und manchmal effektivere Wege der Krisenbewältigung bieten als nicht-religiöse – zum Beispiel, wenn ein Strategiewechsel zwingend notwendig wird, um militärische Repression zu überleben, wie im Fall der Pfingstler im guatemaltekischen Krieg zu sehen ist.

Die Tatsache, dass sich dieselben formalen Operationen der Sinnproduktion durch religiöse und nicht-religiöse Produktion ziehen, erlaubt es uns, beide als praktische Logik zu begreifen und mit denselben Methoden und Modellen empirisch zu analysieren. Dies bedeutet indes nicht, dass religiöse und nicht-religiöse Praktiken unangemessen vermischt werden. Im Gegenteil, da beide als Praxis begriffen werden, werden sowohl Ähnlichkeiten zwischen den beiden Formen von Praxis als auch die Besonderheiten einer jeden von ihnen deutlich. Um die religiöse Praxis besser zu verstehen, werden wir uns nun mit dem Begriff der Praxis beschäftigen.

1.3 Praxis

Wir verwenden den Begriff „Praxis“ anders und viel umfassender als den Begriff „Praktiken“ bzw. „Handlung“. Bourdieu gibt keine genaue Definition des Praxisbegriffs, aber er verwendet ihn in seinem Werk immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen. Ein wichtiger Hinweis ist der emphatische Bezug, den er in dieser Hinsicht auf Marx nimmt, und zwar auf die erste der *Thesen über Feuerbach*: Praxis als „sinnlich-menschliche Tätigkeit“ (Bourdieu 1992, 31). Wir möchten diesen Ansatz einer Definition noch ein wenig erweitern.

1.3.1 Aristoteles, Wittgenstein, Bourdieu

Im Rückblick auf Aristoteles (2006, 1095b 14 ff.) kann man den Begriff der Praxis vom griechischen *bios* her verstehen, was die geistigen, leiblichen und sozialen Dimensionen der Lebensführung in Verfolgung eines objektiven Zwecks meint – sei dieser kontemplativ, politisch oder hedonistisch. So verstanden konnotiert der Praxisbegriff, dass der menschlichen Existenz Intentionalität innewohnt. Aus soziologischer Sicht wird die Intentionalität des Lebens jedoch weder als ein metaphysisches Ziel verstanden noch auf die drei von Aristoteles genannten Dimensionen beschränkt. Vielmehr wird das menschliche Leben als objektiv intentional verstanden: Der Habitus der Akteure und ihre subjektive Intentionalität werden durch ihre objektiven Existenzbedingungen orientiert und begrenzt; und umgekehrt orientiert der Habitus mit seiner inhärenten Intentionalität die Praktiken und Diskurse der Akteure und prägt so die Existenzbedingungen. Auf diese Weise

werden die soziale Intentionalität des Habitus bzw. seine objektiven praktischen Zwecke in ähnlichem Maße diversifiziert wie sich die Gesellschaft diversifiziert.

Auf das eingangs erwähnte Beispiel der Begegnung zwischen Soldat und Bauer im guatemaltekischen Hochland bezogen, könnte man also annehmen, dass der Soldat auf der Ebene subjektiver Intentionalität tatsächlich nur einen Spaß machen wollte. Auf der Ebene objektiver Intentionalität dürfte der vermeintliche Spaß eher zur Einschüchterung des Bauern geführt haben – nichts anderes war an seiner Hexis und Mimik abzulesen.

Einen weiteren wichtigen Aspekt des Praxisbegriffs finden wir in dem Wittgensteinschen Konzept der Lebensformen (Wittgenstein 2003, I § 23). Das soziale Leben in seinen verschiedenen Formen ist untrennbar mit Sprache verwoben, so dass die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke von ihrer Verwendung in einem bestimmten Lebenskontext abhängt. Dementsprechend gehen wir davon aus, dass der Begriff der Praxis auch die sozialen Bedingungen des menschlichen Lebens umfasst. In Anlehnung an Norbert Elias (1970, 121 ff.) weisen wir auf die Tatsache hin, dass der Mensch und die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz nicht zwei verschiedene Dinge sind. Die Begriffe „Mensch“ und „Sozialstruktur“ sind nur Modelle zweier Aspekte einer einzigen Wirklichkeit aus dichten Wechselbeziehungen und objektiven Relationen. Zum Beispiel hat die gesellschaftliche Verteilung von Gütern tiefgreifende Auswirkungen auf das Leben von Menschen, und menschliches Handeln gestaltet wiederum die gegebene Verteilung von Gütern. Dies ist ein grundlegender Aspekt der relationalen Soziologie, auf den Bourdieu immer wieder hingewiesen hat, zum Beispiel in der Beziehung zwischen „Klassen und Klassifizierungen“ (Bourdieu 1987, 727). Gemäß dieser Auffassung prägen die sich aus der Güterverteilung ergebenden sozialen Strukturen (Klassen) die Art und Weise, wie Akteure die Welt wahrnehmen und bewerten (Klassifizierungen), und vice versa. Mit anderen Worten: Die Praxis besitzt eine Logik, die mit der Logik, nach der Menschen denken und handeln, wechselseitig konstitutiv – oder vielleicht besser: ko-generativ – ist.²⁵ Die Relation zwischen beiden Strömen von Operationen wird freilich nicht als Mimesis, als bloße Nachahmung zwischen beiden, verstanden. Vielmehr trägt die Logik eines jeden Stromes ihre eigenen Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten in sich, auch wenn starke Wechselwirkungen zwischen beiden bestehen. Auf eine äußerst knappe Formel

25 Es sei hier auf ein Detailproblem in der Begriffsbildung hingewiesen. Unsere an Bourdieu angelehnte begriffliche Unterscheidung zwischen „Logik der Praxis“ und „praktische Logik“ suggeriert, dass der Praxisbegriff sich nur auf objektive Prozesse bezieht, da er im Ausdruck „praktische Logik“ nur adjektivisch vorkommt. Wir bitten, die adjektivische Bezeichnung ebenfalls im Vollsinn als „Praxis“ zu verstehen, so dass der Praxisbegriff sich sowohl auf die objektiven gesellschaftlichen Prozesse als auch auf die inkorporierten Prozesse menschlicher Akteure bezieht; und zwar – genau genommen – auf den Strom der für die gesellschaftliche Wirklichkeit konstitutiven Wechselbeziehungen zwischen beiden Operationsweisen.

gebracht: Praxis bezeichnet die Wechselwirkungen zwischen Akteur und Struktur.

1.3.2 Dinge, Zeichen und Operatoren

Dieses Konzept von Praxis ermöglicht eine gehaltvollere Interpretation der Unterscheidung zwischen kognitiven Dispositionen und sozialer Struktur. Dies wird besonders dann deutlich, wenn man von einer holzschnittartigen Gegenüberstellung von „Zeichen und Dingen“ ausgeht. Wir verstehen die Beziehung von Dingen zu Zeichen, wie gesagt, nicht als eine bloße Spiegelung des jeweils anderen. Wissen ist kein „Spiegel der Natur“, wie Richard Rorty (1987) in der Tradition des Pragmatismus und der Hermeneutik gezeigt hat. In ähnlicher Weise verweist Wittgenstein auf einen Begriff des Zeichens als eines Instruments, eines Werkzeugs im Kontext von Praxis (Wittgenstein 2003, I §6). Dementsprechend behandeln wir Zeichen und Dinge als Operatoren in objektiven und inkorporierten Prozessen, deren Wechselwirkungen als Dialektik zwischen Logik der Praxis und praktischer Logik beschrieben werden können.

Folglich werden auch Diskurse als Operatoren verstanden – oder genauer: als systematische und intentionale Kombinationen praktischer sprachlicher Operatoren. Als solche setzen Diskurse objektivierte (gesellschaftliche Konjunkturen, Warentausch, Machtstrukturen etc.) und inkorporierte (kognitive und emotionale Dispositionen, Habitus und praktischer Sinn) Existenzbedingungen entsprechend zu den Herausforderungen konkreter Situationen in Beziehung.

Folglich verstehen wir auch die Begriffe „Bedeutung“ und „Praktiken“ in einer operationalen Weise. Diese Auffassung lässt sich zum besseren Verständnis modellhaft in Schritte einer Abfolge zerlegen – was aber nicht heißt, dass diese Rekonstruktion die Komplexität der im Alltagsgeschehen real ablaufenden Prozesse eins zu eins abbilden könnte. Unter dieser Prämisse kann man Folgendes festhalten. Erstens kommen Bedeutungen und Praktiken zustande, indem sie erzeugt werden durch die Dispositionen der Wahrnehmung und des Handelns von Akteuren – Dispositionen, die selbst wiederum dadurch hervorgebracht werden, dass die in einer bestimmten Praxisform häufigen und wichtigen Operationen als praxisspezifische Einstellungen (also: Dispositionen) von den Akteuren einverleibt werden. Bedeutung ergibt sich somit aus der (weitgehend impliziten) Deutung, die Akteure ihren Erfahrungen mittels Wahrnehmung, Urteil, Handlungsentwürfen und Selbstpositionierung angedeihen lassen. Der Deutung entsprechen folglich Handlungsweisen. Das Handeln von Akteuren umfasst sowohl physische und materielle als auch diskursive Praktiken. Die Praktiken selbst, die Kontexte des Praktizierens und dessen Resultate werden wiederum wahrgenommen und beurteilt. Dadurch fließen sie wiederum in den oben skizzierten, inkorporierten Prozess ein; und so weiter. Bedeutung und Praktiken werden somit durch Prozesse

der Wahrnehmung und Bewertung von Situationen, von anderen Akteuren, von Gelegenheiten und Zwängen und schließlich durch Handlungen erzeugt (die ihrerseits Effekte zeitigen und von den Akteuren mittels Erfahrung wahrgenommen werden). Wenn wir dieses Verständnis der Begriffe „Bedeutung“ und „Praktiken“ auf den theoretischen Begriff des Akteurs anwenden, so konnotiert der Begriff „Bedeutung“ die Identität des Akteurs und der Begriff „Praktiken“ dessen Strategie. Diese Tatsache legt sowohl in theoretischer als auch in methodologischer Perspektive nahe, dass Identität und Strategie sich gegenseitig konstituieren. Das ist nun im Blick auf empirische Beobachtungen keine große Überraschung. Ein indigener Landarbeiter, der ein Leben der Unterdrückung und Erniedrigung durch Grundbesitzer, Polizei und Militär führt, wird sich bei Scherzen eines Militäroffiziers sehr wahrscheinlich furchtsam zurückhalten und gewiss nicht laut lachend dem Offizier auf die Schulter klopfen.

Wir werden den Zusammenhang von Identität und Strategie im Kapitel über die Instrumente der Beobachtung am Beispiel des praxeologischen Quadrats in methodischer Hinsicht konstruieren und empirisch exemplifizieren. Hier interessiert uns zunächst die Tatsache, dass sowohl Bedeutungen von etwas als auch Praktiken auf den Dispositionen des Habitus beruhen, der den Akteuren einen Sinn für ihre Praxis verleiht, welcher gemäß praktischer Logik und im Einklang mit der Logik objektiver Prozesse operiert.

1.4 Praktischer Sinn, praktische Logik und die Logik der Praxis

Norbert Elias (1970, 121 und 125) beschreibt einen verbreiteten und äußerst hartnäckigen Irrtum in den Sozialwissenschaften mit treffenden Worten: die auf Alltagssubstanzialismus zurückgehende Trennung von Individuum und Gesellschaft im Denken. Die Rede von „Individuum *und* Gesellschaft“ lasse es, laut Elias, so erscheinen, „als ob ‚Individuum und Gesellschaft‘ zwei verschiedene Dinge seien, wie Tisch und Stuhl, wie Topf und Tiegel“. Das laufe dann hinaus auf „Theorien vieler Soziologen, die sich vergebens den Kopf darüber zerbrechen, wie ein so gestaltetes ‚Individuum‘ mit einer ebenfalls als Zustand gedachten und substanzartig verhärteten ‚Gesellschaft‘ in Beziehung stehen könne.“²⁶ Wir werden in diesem Kapitel durch eine weiterführende Interpretation des Bourdieu'schen Praxisbegriffs die Mittel bereitstellen, um die genannte Trennung aufzuheben.

26 Elias kritisiert hier bezeichnenderweise auch den Individualismus Max Webers als ein Problem, das Weber selbst in seinem Gesellschaftsbegriff nie überwunden habe. Möglicherweise hatte das damit zu tun, dass Weber Nationalökonom war und das Joseph Schumpeter – einer seiner Schüler – bereits 1908 den methodologischen Individualismus grundgelegt hatte.

Die Erweiterung unseres Praxisbegriffs erforderte bereits, dass wir uns mit der Relation zwischen Zeichen und Dingen befassen. In diesem Rahmen klärten wir unter anderem, in welcher Relation Überzeugungen und religiöser Glaube einer Person oder einer Gruppe zur Verteilung von materiellen Gütern und Macht sowie, daraus abgeleitet, zur objektiven Verteilung von Möglichkeiten und Begrenzungen stehen. Wir haben bereits gezeigt, dass die Bourdieu'sche Praxeologie einen Theorieentwurf vorschlägt, der ein kontinuierliches Spektrum zwischen inkorporierten und objektivierten Bedingungen von Praxis markiert, wie Habitus – praktischer Sinn – praktische Logik – Logik der Praxis – Felder – Raum. Wir haben auch darauf hingewiesen, dass die Methode der Habitusanalyse in erster Linie Wissen über die inkorporierten und objektiven Bedingungen liefert, unter denen die praktische Logik von Diskursen und Praktiken produziert wird. Zum einen deckt die Habitusanalyse die tiefen Bedeutungsstrukturen auf, mittels derer die Dispositionen des Habitus operieren. Zum anderen verdeutlicht sie die Logik der Praxis, die die Gelegenheiten und strukturellen Beschränkungen in den verschiedenen Praxisfeldern und die allgemeine Machtverteilung in der Gesellschaft hervorbringt. Und schließlich haben wir einander ähnliche Diskurse und (non-verbale) Praktiken mit dem Bourdieu'schen Konzept der praktischen Logik verknüpft, das heißt mit jenem Aspekt praktischer Operationen, der sich am Akteur orientiert (das Gegenstück zu den strukturorientierten Prozessen, die nach unserer Unterscheidung die Logik der Praxis bilden). Somit ist unsere Methode nicht nur ein Weg, die vom praktischen Sinn betriebenen Transformationen zwischen Erfahrung, Wahrnehmung, Urteil und Handlungen zu rekonstruieren. Sie bietet vielmehr auch einen soziologischen Rahmen für die Anwendung von Techniken der Diskursanalyse, die geeignet sind, die Operationen der praktischen Logik in sprachlichen Aussagen und semiotischen Praktiken zu rekonstruieren – Techniken, die anspruchsvoller sind als die von Bourdieu selbst vorgeschlagenen.

Hier soll nun deutlich gemacht werden, wie mit dieser Theorie und Methode die begriffliche Trennung von Individuum und Gesellschaft zwanglos sowie mit Gewinn für die empirische Forschung und die sozialwissenschaftliche Theoriebildung überwunden werden kann. Zu diesem Zweck verdienen drei Bourdieu'sche Konzepte eine *relecture*: praktischer Sinn, Logik der Praxis und praktische Logik. Zunächst aber sei ein kurzer Blick auf den Begriff der Logik geworfen.

1.4.1 Logik und Logik

Zur epistemologischen Hygiene des sozialwissenschaftlichen Arbeitens empfiehlt Bourdieu, zwischen zwei Arten von Logik zu unterscheiden: Die „logische Logik“ wissenschaftlicher – insbesondere philosophisch-logischer – Arbeit ist mit allen denkbaren „Objektivierungsinstrumenten“ ausgestattet (Bourdieu 2008, 40 f.); die „praktische Logik“ hingegen waltet implizit und „vorlogisch“ in den Vollzügen

anderer Praxisformen und ermöglicht „begriffsloses Erkennen“ (Bourdieu 1987, 734 ff.).

Reden über Metaphern ist also etwas anderes als metaphorisches Reden. Wissenschaftliches Arbeiten ist darauf angewiesen, gemäß geteilten formalen Voraussetzungen zu verfahren, möglichst universal kommunikabel und wiederholbar zu sein. Sozialwissenschaftliche Modelle von Praxis müssen deshalb der „logischen Logik“ von Wissenschaft entsprechen. Damit stehen sie allerdings in einer Spannung zum Objekt ihrer Beobachtung: der Praxis von Akteuren, die gemäß aktuellen Anforderungen mal folgerichtig und ein anderes Mal widersprüchlich handeln und nie in einer umkehrbaren Weise, wie es für logische Relationen der Fall sein kann. Die praktische Logik verbietet geradezu eine vollkommene logische Schlüssigkeit und schon gar die Reflexion der Akteure auf die logische Kohärenz ihrer Praktiken – es sei denn, dies ist aufgrund eines aktuellen Bedarfs an strategischer Rationalität nötig.

Mit dem Unterschied zwischen logischer und praktischer Logik verbindet sich für Sozialwissenschaftler die Versuchung, „die Dinge der Logik für die Logik der Dinge zu halten“ (Bourdieu 2008, 92). Das heißt in der Forschungspraxis insbesondere für objektivistische Forschungstraditionen, dass sie in der Gefahr stehen,

„außer Acht zu lassen, daß die wissenschaftliche Konstruktion die Prinzipien der praktischen Logik nur erfassen kann, indem sie diese ihrem Charakter nach verändert: die reflektierende Erklärung verwandelt ein praktisches Nacheinander in eine Abfolge der Vorstellung, eine auf einen objektiv als Anforderungsstruktur gebildeten Raum (Dinge, die ‚getan‘ werden müssen) ausgerichtete Handlung in eine beliebig umkehrbare Operation, ausgeführt in einem kontinuierlichen und homogenen Raum“ (Bourdieu 2008, 164 f.).

Wir werden genau dies unten bei der Konstruktion des Praxeologischen Quadrats sehen. Das „Rohmaterial“ ist eine Fülle von Erfahrungen und Deutungen der untersuchten Akteure, reproduziert in Diskursen, und hervorgebracht unter hochkomplexen Praxisanforderungen, oft von hoher Dringlichkeit. Die wissenschaftliche Erschließung dieses Materials über die Konstruktion eines Modells wird aber die Diskurse nicht einfach wiederholen – wobei auch durch das Zitieren der Diskurse die in ihnen niedergelegten Kontextanforderungen und praktische Dringlichkeiten nicht zu neuem Leben erweckt werden! Die Modellkonstruktion fokussiert bestimmte Aspekte der Diskurse, wertet sie daraufhin aus und präsentiert das Resultat als ein Modell logischer Relationen. Ein solches Modell bringt die praktische Dringlichkeit des Handelns und die ganze Breite praktischer Handlungskontexte natürlich nicht zum Ausdruck – wohl aber den Aspekt, auf den es ankommt. Es kann (und soll) also nicht vermieden werden, dass der *modus operandi* zu einem *opus operatum* umgedeutet wird, wie Bourdieu sich ausdrückt. Was also tun?

Ganz allgemein gesagt, ist es unvermeidlich, die Prozesse der Entwicklung eines Vorverständnisses, der Modellbildung, der Datenerhebung ... kurz: den ganzen Forschungsprozess, mit methodologischer und theoretischer Reflexion zu begleiten. Für das vorliegende Buch ist es hinreichend, die genannte Differenz zwischen logischer Logik und praktischer Logik im Kopf zu behalten. Gleichwohl seien hier weitere Aspekte der Problematik kurz genannt. Erstens ist es von Bedeutung, dass „sich der Objektivierende selbst in seine Objektivierungsarbeit“ einbezieht“ (Bourdieu 2008, 41). Modellbildung schließt folglich eine kritische Reflexion der wissenschaftlichen und sozialen Handlungsbedingungen der Wissenschaftler ein und damit die Offenlegung der Differenz zu den praktisch handelnden Akteuren, die Gegenstand der Forschung sind. Zweitens kann man von den Akteuren, die der Dynamik praktischer Logik unterliegen, nicht verlangen, eine Theorie der eigenen Praxis zu schmieden. Um dies zu vermeiden, haben wir für die Habitusanalyse eine spezielle Interviewtechnik entwickelt. Drittens funktioniert das Modell der Dispositionen des Habitus zwar nach logischen Grundprinzipien; diese sind allerdings sehr allgemein und erlauben es, praktische Transformationen für die Herausbildung von Identität und Strategie herauszuarbeiten. Aber praktische Logik bilden sie nicht ab, sondern sind schlicht logische Modelle praktischer Logik, auf die die hier skizzierten Bedingungen angewendet werden müssen.

1.4.2 Habitus und praktischer Sinn

Der Begriff des Habitus wird oft als Gewohnheit oder auch als Determination des Akteurs durch die soziale Struktur missverstanden. Stattdessen lädt Bourdieus ausgearbeitete Habitusstheorie dazu ein, den Habitus – ein strukturiertes und strukturierendes System kognitiver, emotionaler und körperlicher Dispositionen – als kreativen Transformator von Erfahrungen und als Generator teils dauerhafter, teils neuer, teils sogar neuartiger Praktiken und Strategien zu verstehen.²⁷ Die Dispositionen des Habitus orientieren und begrenzen selbstverständlich auch die rationale Reflexion, und sie liefern das für kognitive Kreativität – neben neuen Erfahrungen – notwendige symbolische Material. Die Akteure erwerben ihre Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen im Zuge fortlaufender Sozialisationsprozesse, durch Interaktion und Kommunikation mit anderen Akteuren, unter den Bedingungen sozialer Interessen- und Machtdifferenzen im Verlauf der Zeit. So generieren Gefühle, Worte, Begriffe und sogar mentale Bil-

27 Siehe insbesondere Bourdieu 1989, 396 ff., mit einer Antwort auf Kritik am Habitusbegriff, und 1992, 79 ff., über Strategie. Siehe auch Bourdieu 1976, 139 ff., 228 ff.. Vgl. auch Schäfer 2020b, 175 ff. und 447 ff. zu den Effekten eines dispositionsorientierten Verständnisses des Habitus für die Theorie von Identität und Strategie.

der Dispositionen; und sie dienen ebenfalls als Instrumente von Praxis, vermittelt durch den praktischen Sinn der Akteure. Dispositionen sind niemals außerhalb des Stroms von Praxis angesiedelt, etwa als reine Ideen oder kontextunabhängige Symbolsysteme (wie neo-idealistische Gelehrte vermuten könnten). Sie reagieren auf Erfahrungen und werden von ihnen geformt; und sie formen ihrerseits die erfahrene Welt durch Praktiken, die einer praktischen Logik folgen oder gleichermaßen spontanen Impulsen sowie auch strategischer Planung entsprechen können.²⁸ Dispositionen ermöglichen kontextualisierte Kreativität durch generative Prozesse „innerhalb“ des Habitus. Die Dispositionen eines Habitus sind miteinander verknüpft; und Wahrnehmungen aktivieren beispielsweise das Urteilen, und das Urteilen triggert das Handeln. Eine Disposition wird durch die Aktivierung einer anderen ausgelöst, und so weiter, einer bestimmten Logik folgend. „Habitus“ kann folglich als ein Netzwerk von Dispositionen verstanden werden, die in vielfältiger Weise miteinander verknüpft sind und in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander aktiviert werden. So können religiöse Dispositionen Gefühle und Handlungen in Bezug auf Politik, Wirtschaft oder Sexualität auslösen – und umgekehrt. Die Deutung von Erfahrungen mittels der Dispositionen des Habitus und die daraus folgende diskursive Produktion findet zweifellos im spezifischen Rahmen einer bestimmten Praxisform oder eines Feldes statt; aber sie ist nicht auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche beschränkt. Darüber hinaus laden die zwischen Kognition, Leib und Affekt vernetzten Dispositionen praktische Operationen, wie etwa Diskurse, mit kognitiven Inhalten *und* emotionaler Energie auf. Entsprechende Praktiken und Diskurse sind in der Lage, die Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Sphären zu überschreiten. Schließlich lassen sich über das Modell des dispositionalen Netzwerks theoretisch, methodologisch und natürlich empirisch Überschneidungen zwischen solchen Dispositionen erfassen, die von einem Individuum und einer ganzen Gruppe geteilt werden. Damit unterliegt das dispositionale Habituskonzept nicht mehr der falschen Disjunktion von „Individuum versus Gesellschaft“.

Den Begriff des praktischen Sinns verwendet Bourdieu, um diese Disjunktion zu überwinden, indem empirisch nachvollziehbare Habitusoperationen in den konkreten Lebenswelten der Akteure verortet werden. Gestützt auf die phänomenologische Tradition, bringt der Begriff bestimmte Aspekte des „In-der-Welt-Seins“ zum Ausdruck. Er bezeichnet den Zustand der Aktivität der Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen im sozialen Austausch

28 Bourdieus Texte geben gelegentlich Anlass, Habitus und rationales Kalkül voneinander zu trennen; bspw. wenn er feststellt, dass in Krisen der Habitus dem Kalkül weicht. In Anlehnung an unser Modell des Habitus als Netzwerk von Dispositionen begreifen wir Dispositionen eher als stark mit der rationalen Reflexion verwoben. Für weitere Details siehe Schäfer 2015b; 2005.

mit Praktiken und Diskursen anderer Akteure und entsprechend den gesellschaftlichen Existenzbedingungen.²⁹

In der praxeologischen Soziologie wird der phänomenologische Begriff des In-der-Welt-Seins nicht personalistisch verengt aufgefasst, sondern eher als die soziale Position verstanden, in der Akteure aufgrund ihrer gesellschaftlich induzierten Existenzbedingungen verortet sind. Der praktische Sinn operiert also entsprechend den inkorporierten Dispositionen *und* entsprechend den objektiven Bedingungen der Situation in Praktiken und Diskursen von Akteuren. Praktischer Sinn, als Sinn für die Praxis, leistet optimale Anpassung an Situationen bei gleichzeitiger Befähigung, eben durch diese Einstellung auf die Bedingungen maximale Freiheit für kreative Gestaltung der Lage herbeizuführen. Somit kann der praktische Sinn auch als ein Sinn für das jeweilige gesellschaftliche „Spiel“ aufgefasst werden. Praktischer Sinn operiert auch als ein Sinn für den gesellschaftlichen Ort, auf den man sich aufgrund sozialer Zuschreibungen verwiesen fühlt, als „eine Art gesellschaftlicher Orientierungssinn (*sense of one's place*), als ein praktisches Vermögen des Umgangs mit sozialen Differenzen“ (Bourdieu 1987, 728). Dieser Sinn für quasi natürliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Position kann Akteure sogar dazu veranlassen, ihren objektiven sozialen Ausschluss zu antizipieren und zu akzeptieren, indem sie sich selbst vom Anspruch auf Güter, Orte, Kontakte zu anderen Menschen usw. ausschließen: von „gehobenen Kreisen“ beispielsweise, „die nichts für uns sind“. Oder sie beanspruchen – jetzt aus einer dominanten sozialen Position heraus – kraft eines quasi natürlichen Anrechts das für sich, was sie als besitzenswert erachten (Bourdieu 1987, 734 ff., 1985, 15 ff.). Mit ihrem praktischen Sinn, ihrem Sinn für das Spiel, tauchen die Akteure in die Prozesse der verschiedenen Praxisfelder ein (Bourdieu 1987, 122 ff.). Ihr praktischer Sinn – orientiert und begrenzt durch die Dispositionen ihrer Habitus – hat laufend mit Reproduktionsdynamiken und Handlungszusammenhängen von Feldern und mit sonstigen Praxisbedingungen (z. B. lebensweltlicher Art) zu tun und stellt Praktiken sowie Diskurse darauf ein.

Der Begriff des praktischen Sinns bezeichnet also den ständigen Prozess der kognitiven (und emotionalen) Umwandlungen zwischen Erfahrungen und Deutungen der Akteure unter Einsatz entsprechender Semantik. In theoretischer Hinsicht bezieht sich der Begriff des praktischen Sinnes auf die inkorporierten Dispositionen des Habitus, insofern sie im Reden und Handeln aktiviert sind. In methodologischer Hinsicht sind die Hervorbringungen des praktischen Sinns –

29 „Somit wird die objektivierte Geschichte nur agiert und agierend, wenn der mehr oder weniger institutionalisierte Posten samt seinem impliziten, mehr oder weniger kodifizierten Handlungsprogramm ähnlich einer Kleidung, einem Werkzeug, einem Buch oder einem Haus jemanden findet, der sich darin hinreichend wiederfindet und wiedererkennt, um ihn zu übernehmen, in die Hand zu nehmen, ihn zu besetzen und sich zugleich von ihm besitzen zu lassen.“ Bourdieu 2001, 197.

insbesondere Semantik und logische Verknüpfungen – das Material, durch das man auf die Tiefenstrukturen von Bedeutung in den Dispositionen der Habitus, den inkorporierten Bedingungen der Produktion von Diskursen und Praktiken, schließen kann. Es ist jedoch unabdingbar, immer auch die objektiven Bedingungen der Hervorbringung von Diskursen und Praktiken zu berücksichtigen, um deren soziale Effekte und Bedeutungen zu verstehen.

1.4.3 Logik der Praxis, Felder und sozialer Raum

Wir verwenden den Begriff „Logik der Praxis“, um die Logik zu bezeichnen, die in den objektiven sozialen Beziehungen, Prozessen und Positionierungen operiert. Besser als der Begriff „Struktur“ besagt „Logik der Praxis“, dass das, was man gemeinhin als soziale Struktur bezeichnet, kein Ding oder dinghaftes Gerüst ist, welches ein für alle Mal feststeht. Nach der klassischen Definition von Friedrich Fürstenberg ist die Sozialstruktur der „erkennbare, relativ kontinuierliche soziale Wirkungszusammenhang in der Gesellschaft“ (Fürstenberg 1966, 441). Was also Stabilität und Dauerhaftigkeit einer Gesellschaft garantiert, ist ein praktischer Zusammenhang von Wechselwirkungen, die sich natürlich nicht irgendwie ereignen, sondern gemäß bestimmten Logiken, die in einer gegebenen Gesellschaft vorherrschen. Diesen Zusammenhang adressiert der Begriff der Logik der Praxis, wie wir ihn verstehen, und zwar unter der spezifischen Hinsicht der Operationsweise struktureller – also stabiler und dauerhafter – gesellschaftlicher Prozesse. Weit davon entfernt, den formalen Ansprüchen einer „logischen Logik“ zu genügen, sind es doch die Kohärenz, praktische Schlüssigkeit und beständige Regelmäßigkeit von objektiven Prozessen, welche einen Wirkungszusammenhang stabilisieren, eine existente Verteilung von Macht, Gütern und Kapital reproduzieren und sich so strukturell verhalten. Die gemäß der spezifischen Logik einer gegebenen Praxisform operierenden objektiven Prozesse befinden sich nicht nur in Wechselwirkungen untereinander (wie etwa die Gewinne eines Unternehmens mit seinem Aktienkurs), sondern – wie oben schon gesagt – auch in Wechselwirkungen mit der inkorporierten praktischen Logik, die das Agieren der involvierten Akteure orientiert. (Hier sei nochmals festgestellt: Es handelt sich um eine begriffliche Unterscheidung, die bei entsprechenden Forschungsfragestellungen eine spezifischere Beobachtung ermöglichen soll; es sind keine getrennten Entitäten gemeint!) Gesellschaftliche Strukturen sind – in diesem Vokabular – somit nicht nur als objektivierte darstellbar, sondern auch als inkorporierte; und inkorporierte Strukturen – Dispositionen der Habitus – sind folglich nicht nur Operatoren menschlichen Denkens und Handelns; sie operieren immer auch in gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies konnte ich schon in Guatemala beobachten, als meine Mitreisenden sich – der Logik der Praxis dieses Kontextes gemäß – bei Militärkontrollen ohne weitere Aufforderung mit dem Gesicht zum Bus neben dem

Fahrzeug aufstellten. Zudem ist das Operieren der Dispositionen förderlich für Stabilität oder auch für Wandel. Gesellschaftliche Krisen und krisenhafter Wandel können aus verschiedensten Gründen entstehen und wirken sich auf Akteure dergestalt aus, dass die integrierende Schlüssigkeit, die zwischen der Logik der objektivierten gesellschaftlichen Prozesse und der praktischen Logik, die Wahrnehmung, Urteil und Handeln der Akteure strukturiert, gestört wird bzw. verloren geht.

Der Begriff „Logik der Praxis“, so wie wir ihn verwenden, adressiert also zum Beispiel so konkrete Phänomene wie den Austausch oder die Produktion von Waren, die Börse, die technische Übertragung von Daten, das kodifizierte Recht (nicht aber das inkorporierte Rechtsempfinden), Gerichtsverfahren, militärische Interventionen, Hungersnöte, Kirchenbau, Besoldungssysteme für Klerus und Beamte, das Bischofsamt und (als objektivistisches Extrem) Naturkatastrophen. Der Begriff der Logik der Praxis bezieht sich auf diese Dinge und Ereignisse unter dem besonderen Aspekt der Relationen, wechselseitige Einflüsse und Prozesse, die sich objektiviert und schließlich objektiv ereignen. Betrachten wir das Beispiel der objektiven Aspekte einer massenhaften religiösen Konversion: Der Wechsel der institutionellen Zugehörigkeit von Laien verändert die objektiven Bedingungen der bürokratischen Organisation, der Komplexität und der Machtkonstellationen der religiösen Experten im Feld (Logik der Praxis). Eine massive Konversion von einer religiösen Institution zu einer anderen kann sogar die Struktur des gesamten religiösen Feldes verändern.

Diese Vorgänge können mit objektivistischen und quantitativen Techniken gemessen werden. Die Prozesse, die durch das Konzept der Logik der Praxis fokussiert werden, sind im gesellschaftlichen Leben eng mit jenen verwoben, die durch das Konzept der praktischen Logik adressiert werden, aber sie sollten natürlich nicht als identisch betrachtet werden, insofern ja die inkorporierten Prozesse gemeint sind. Umgangssprachlich könnte man vielleicht die Metapher von den zwei Seiten einer Medaille bemühen, um die analytische Unterscheidung durch die beiden Begriffe zu kennzeichnen. Die begriffliche, theoretische Unterscheidung macht sich in methodologischer Hinsicht durch die Präferenz für unterschiedliche Methoden im Blick auf die eine oder andere „Seite der Medaille“ bemerkbar. Während, wie gesagt, Logik der Praxis eher mit quantitativen Methoden adressiert werden kann, sind die inkorporierten Operationen der praktischen Logik – die Überzeugungen, Ursachenzuschreibungen, handlungsentwürfe etc. – eher qualitativen Methoden zugänglich.

Fragt man sich nach den treibenden gesellschaftlichen Kräften hinter den Operationen der Logik der Praxis, so wird man bei Bourdieu auf Kapital und seine inhärenten Dynamiken verwiesen: Akkumulation und ungleiche Aneignung. Im Zusammenhang mit der Logik der Praxis sind natürlich die objektivierten Gestalten von Kapital relevant: ein Kirchengebäude, ein Amt, administrative Prozesse – nicht aber Beten und Bibellesen. Objektiviertes Kapital, wie ökonomische

Ressourcen oder Bildungstitel, ist analytisch ein entscheidender Faktor, um objektive Praxisprozesse zu verstehen. Denn es definiert die Position, die ein Akteur in der Verteilung von Existenzbedingungen, Macht, Chancen und Restriktionen innerhalb des gesamten sozialen Raums sowie in verschiedenen Feldern, wie dem religiösen, dem ökonomischen usw., einnimmt. Die guatemaltekischen Soldaten waren vor allem aufgrund ihrer Uniformen und ihrer Waffen als Soldaten kenntlich. Wären sie unbewaffnet und in Zivilkleidung erschienen, ist fraglich, ob sich die Mitreisenden derartig schnell neben dem Bus aufgestellt hätten. Gleichzeitig bezieht sich der Begriff des Kapitals in seinem klassischen Sinn immer noch auf die Investition von Gütern oder Geld, um Mehrwert zu erzielen. Allerdings differenziert Bourdieu den Kapitalbegriff nach unterschiedlichen Feldern sozialer Praxis. Er kennt also neben ökonomischem Kapital (Geld, Besitz) auch noch kulturelles (Bildungstitel), soziales (Stellung und Beziehungen), religiöses (Glaubwürdigkeit in Sachen Numinoses) usw. Unter diesen Bedingungen dient der Begriff des objektivierten Kapitals in Bourdieus Soziologie unter anderem dazu, objektive Dynamiken von Akkumulation und Aneignung im Auge zu behalten, die in unterschiedlichem Maße in den Logiken der Praxis der verschiedenen Felder wirken. Was die Felder betrifft, so konzentriert sich Bourdieu vor allem auf die Konkurrenz und den Kampf zwischen Experten um die relative Verbesserung der eigenen Position. Dieser Fokus ist jedoch insofern keineswegs exklusiv, als er die Berücksichtigung anderer Handlungsformen, wie etwa Kooperation, nicht ausschließt.

Der Begriff „Logik der Praxis“ adressiert, wie schon gesagt, objektivierte gesellschaftliche Prozesse, nicht inkorporierte. So ist beispielsweise im Blick auf die Logik der Praxis einer Kirche sowie auf ihre Wirkkraft im religiösen Feld und in der weiteren Gesellschaft der Grad ihrer Organisiertheit und ihrer Fähigkeit zur Entscheidungsgeneralisierung sowie ihre finanzielle Ausstattung ausschlaggebend. Das sieht man deutlich an der Karriere von neopentekostalen Event-Organisationen wie der Igreja Universal do Reino de Deus in Brasilien (Schäfer 2021, 393 ff., 409 ff.). Zudem bezeichnet der Begriff „Logik“ in „Logik der Praxis“ die objektiven Regelmäßigkeiten, nach denen das gesellschaftliche Spiel abläuft. Sie wirken in objektiven Prozessen wie Produktion und Tausch, Akkumulation und Aneignung von Kapital, idealerweise in der der juristischen Kodifizierung solcher Prozesse; aber auch in (beobachtbaren) Verhaltensweisen und in den (stillschweigenden) Konventionen, nach denen menschliche Kollektive funktionieren. Somit können, aufgrund der wechselseitigen Verzahnung von Logik der Praxis und praktischer Logik, implizite Regelmäßigkeiten (wie der Common sense) oder auch explizite Regeln als Strukturierungsfaktoren der Logik der Praxis behandelt werden oder auch als harte Strukturierungsfaktoren der praktischen Logik – je nach Forschungsinteresse.

Ergänzend zu den Begriffen des praktischen Sinns und der praktischen Logik sind die Modelle von Feldern und sozialem Raum, die das objektivistische Mo-

ment der Analyse repräsentieren, von großem Nutzen. Sie erlauben, die inkorporierten Dispositionen der untersuchten Akteure und die praktische Logik ihrer sprachlichen Äußerungen und Praktiken im Kontext sozialer Differenzierung und gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu interpretieren. So dienen sie dazu, Texte und Praktiken besser als soziale Ereignisse im Kontext von gesellschaftlicher Differenzierung und Machtstrukturen zu verstehen.³⁰ Methodisch gesprochen können die Habitus gegebener Akteure auf die Modelle von Feldern oder des sozialen Raums projiziert werden. Dieses Vorgehen setzt bestimmte Dispositionen, Praktiken und Diskurse in Relation zu bestimmten Positionen in einem Feld oder im sozialen Raum. So können kollektive Formationen religiöser Habitus im religiösen Feld verortet werden, so dass die entsprechenden diskursiven Strategien der betreffenden Experten unter der Bedingung der spezifisch religiösen Konkurrenz mit anderen Experten analysiert werden können. Religiöse Habitus können auch im gesamtgesellschaftlichen Raum verortet werden, so dass die Relationen zwischen bestimmten religiösen Praktiken und Diskursen zu bestimmten gesellschaftlichen Positionen sichtbar werden – sozusagen als „Theodizeen“ (Weber) dieser Positionen. Auf diese Weise kann die gesamte Sozialstruktur als „sozialer Raum religiöser Habitus (Dispositionen) oder Stile“ modelliert werden. Der Begriff des Stils, nebenbei gesagt, bezieht sich bei Bourdieu auf die praktische Externalisierung von Dispositionen in kommunikativen Praktiken und Diskursen, die (objektiv) auf soziales Wahrgenommen-Werden zielen (Bourdieu 1987, 277 ff., 378 ff.; Schäfer 2020b, 225 ff.). Das Modell des sozialen Raums religiöser Habitus hilft also, die gesamtgesellschaftlichen Bedingungen von Produktion und Einsatz religiöser Diskurse und Praktiken zu erfassen, ihre gesellschaftlichen Chancen und Begrenzungen, Gelegenheiten und Zwänge. Beide Modelle der Dynamik von Logik der Praxis kartographieren die Operationsbedingungen der religiösen praktischen Logik.

1.4.4 Praktische Logik, Diskurse und Praktiken

Aus praxeologischer Sicht ist eine sprachliche Äußerung ein soziales Ereignis³¹ (das seine Dynamik von der praktischen Logik erhält, gemäß derer die Akteure sich ausdrücken) im Kontext eines sozialen Ereignisses (das sich gemäß einer objektiven Logik der Praxis entwickelt). In seinen Schriften zur Sprache stellt Bourdieu (z. B. 1990) wiederholt fest, dass eine treffende Äußerung das Ergebnis einer gelungenen Begegnung zwischen dem praktischen Sinn eines Akteurs (bzw. sei-

30 Sie sind somit auch einem Forschungsinteresse der kritischen Diskursanalyse dienlich; vgl. Fairclough 2003, 21 ff.

31 Vgl. zu „Externalisierung“ und „Praktische Logik“ Schäfer 2015a, 203 ff.; 2016; 2020b, 175 ff., 414 ff.

nem Habitus) und den Bedingungen ist, die die Logik der Situation bestimmen, in der die Äußerung stattfindet. Die Begegnung – das heißt das Verhältnis zwischen aktorspezifischen und strukturspezifischen Prozessen – macht die Praxis aus. In unserem theoretischen Vokabular bezieht sich der Begriff der praktischen Logik primär auf die Produktion von Diskursen und Praktiken durch Akteure, während sich der Begriff der Logik der Praxis primär auf die sozialen Bedingungen der Rezeption solcher Äußerungen bezieht – wie gesagt: zwei Seiten derselben Medaille. In diesem Buch werden wir stärker die praktische Logik als die Logik der Praxis fokussieren.

Letztlich sind es die Dispositionen des Habitus von Akteuren – bzw. ihr praktischer Sinn –, die ihrer praktischen Operationslogik entsprechend objektive Prozesse und Strukturen wahrzunehmen und zu bewerten sowie das Handeln in einer angemessenen und sinnvollen Weise zu orientieren ermöglichen. Um genau zu sein, bezeichnet „praktische Logik“ die Art und Weise des Operierens kognitiver (emotionaler und leiblicher) Prozesse, die den Diskursen und Praktiken eines Akteurs Form und Inhalt geben. Diese operative Logik kann nie genau die gleiche Gestalt haben wie die Relationen, nach denen sich die (latenten) Dispositionen des Habitus organisieren. Die Operationen der praktischen Logik weichen (nahezu) immer um ein Quäntchen (oder etwas mehr) von der als Dispositionsnetz kognitiv „eingelagerten“ Struktur ab. Denn Akteure antworten kraft der im Operieren ihrer Dispositionen waltenden praktischen Logik ja nicht auf nichts, sondern auf „Appelle wie Drohungen einer Welt (...), deren Sinn sie selbst mit geschaffen haben“ (Bourdieu 1987, 729), aber deren Prozesse auch durch andere Akteure und somit durch soziale Relationen und oftmals durch Kämpfe geprägt sind. Die praktische Logik operiert also in den Praktiken und Kommunikationen, die ihrerseits konstitutiv für objektive Prozesse sind – wie Gier und Angst an der Börse, Geschicklichkeit und Zähigkeit bei militärischen Interventionen, moralische und politische Ambitionen bei der Gesetzgebung, Gebet und Glaube in der Kirche, Verzweiflung und Hoffnung für die kollektive Organisation angesichts einer Überschwemmung usw.

Folglich verleiht die praktische Logik des Wahrnehmens und Handelns von Akteuren ihren Identitäten und Strategien sowohl Struktur als auch Wandlungsfähigkeit. Darüber hinaus kann sie auch strukturierende Wirkung auf die Logik objektiver sozialer Praxis ausüben. Zum Beispiel kann militärische Repression (Logik der Praxis) in einem Krieg der Aufstandsbekämpfung von der Befreiungstheologie als Auswirkung von Ungerechtigkeit und als Verstoß gegen den Willen Gottes gedeutet werden, als „strukturelle Sünde“ in ihrer prophetischen Formulierung – eine Wahrnehmung und Wertung, die auf die Motivation zum bewaffneten Widerstand hinausläuft. Oder die Repression kann, wie es für den Großteil der Pfingstbewegung in Guatemala üblich war, als ein Zeichen der Endzeit verstanden werden und eine praktische Logik des Rückzugs aus den gesellschaftlichen Kämpfen in kirchliche Schutzzonen zur Folge haben. Den verschiedenen

Deutungen entsprechend – abgeleitet aus den sehr unterschiedlichen religiösen Dispositionen der genannten Akteure – sind natürlich auch die Praktiken dieser Akteure unterschiedlich und damit auch deren Auswirkungen auf die Machtverhältnisse in der Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist es wichtig zu beachten, dass die praktische Logik nicht einfach die gesellschaftlichen Verhältnisse reproduziert. Vielmehr greift das kreative Potenzial der Habitus ein, indem es Veränderungen, Rekonfigurationen, neue Ideen und sogar kognitive Revolutionen hervorbringt und neue Handlungsräume eröffnet – all dies jedoch immer in Bezug auf den Möglichkeitshorizont, der durch die objektiven Positionen und die unterschiedlichen Interessen aller in das jeweilige „Spiel“ involvierten Akteure gegeben ist. Das Konzept des Habitus schließt – im Gegensatz zu einem verbreiteten Missverständnis – kreatives Handeln keineswegs aus. Die dispositionale Interpretation des Habitusbegriffs stellt hingegen in besonderem Maße die Potenziale kreativen Handelns heraus (Schäfer 2020b, 112 ff., 295 ff.).

Abschließend erscheint es uns von größter Bedeutung, dass die praxeologische Soziologie die Instrumente bietet, um symbolische Operationen mit materiellen Operationen und Bedingungen in Beziehung zu setzen, d. h. den neo-idealistischen Schleier von „postfaktischen“ Trugbildern zu entfernen. Die Beobachtungswerkzeuge, die wir im folgenden Kapitel skizzieren, sind für diesen Zweck konzipiert.

2. Instrumente der Beobachtung

HabitusAnalysis ist das „Markenzeichen“ für unsere Methode, die die Analyse der Dispositionen von Akteuren (mittels der Äußerungen des praktischen Sinnes bzw. der beobachtbaren Operationen gemäß der praktischen Logik) mit der Analyse von Feldern und des sozialen Raums (als Operationsbereichen der Logik der Praxis) verbindet. Wir folgen damit Bourdieus Praxisbegriff, dem zufolge das Prinzip der Praxis in der „Komplizenschaft“ zwischen inkorporierter und objektivierter Geschichte liegt – zwischen den kognitiven (affektiven und körperlichen) Dispositionen, die das Denken der Akteure hervorbringen, einerseits und den sozialen Strukturen und Prozessen, die ihre Lebensbedingungen erzeugen, andererseits. In diesem Kontext sind Praktiken und Diskurse von großer Bedeutung, denn beide produzieren und transformieren die erwähnte Komplizenschaft durch ihre Wechselwirkung. Die Analyse des praktischen Sinns der Akteure, ihrer Diskurse und Praktiken, und die Analyse der sozialen Strukturen, in denen die Akteure leben, müssen eng miteinander verknüpft werden, wenn Forscherinnen und Forscher Praxis verstehen wollen. Und damit diese und weitergehende Überlegungen nicht in die Halbwelt der „grauen Theorie“ verwiesen werden können, muss es auch bei unserer an Bourdieu angelehnten *HabitusAnalysis* wie bei Bourdieu selbst eine ständige Rückkopplung zwischen empirischer Forschung und Theoriereflexion geben.

Um dieser Forderung zu entsprechen, stellen wir in diesem Kapitel Forschungswerkzeuge für die *HabitusAnalysis* vor. Wir werden uns auf Modelle und Instrumente zur Analyse des praktischen Sinnes von Akteuren, der in Praktiken und vor allem Diskursen operierenden praktischen Logik sowie der Logik der Praxis in Feldern, offenen Praxisbereichen und im sozialen Raum konzentrieren. Die abschließende Triangulation der Analysewerkzeuge exemplifiziert, dass die „Komplizenschaft“ zwischen inkorporierter und objektivierter Geschichte durchaus auch methodologische Relevanz hat und empirisch nachvollzogen werden kann.

2.1 Religiöser Sinn – Dispositionen, Identitäten und Strategien

Um den praktischen Sinn religiöser Akteure (Individuen, Bewegungen, Institutionen usw.) mittels der praktischen Logik ihrer Diskurse und Handlungen zu erschließen, haben wir eine spezielle analytische Methode als Instrument der *HabitusAnalysis* entwickelt und getestet. Die Methode basiert auf theoretischen Ideen, die mit den Bourdieu'schen Konzepten des Habitus, des praktischen Sinns und

der praktischen Logik in engem Zusammenhang stehen und am besten zum Ausdruck kommen. Entscheidend sind deren klar relationales Verständnis und dessen Umsetzung im Modell eines Netzwerks.

Erstens schlägt Bourdieu vor, die Logik, nach der der praktische Sinn operiert, als ein Netzwerk semantischer Oppositionen zu konzipieren. Diese könne man sich vorstellen als vielfältige Kombinationen von bedeutungstragenden Elementen von Diskursen oder Praktiken, die über „längere oder kürzere Wege“ miteinander verknüpft seien und einer bestimmten hierarchischen Ordnung entsprechen (Bourdieu 1987, 466 f.). Diese theoretische Intuition eines semantischen Netzwerks erwies sich für uns als methodisch fruchtbar.

Zweitens haben wir seit den späten 1980er Jahren auf die Netzwerk-Intuition aufbauend die soziologische Modellierung praktisch-logischer Relationen vorangetrieben. Dies geschah vor allem im Rückgriff auf eine antike Systematisierung der Aussagenlogik als propositionales Quadrat, welches soziologisch transformiert auf das Modell eines „praxeologischen Quadrats“ hinauslief (siehe unten). Dieses Quadrat wiederum bildet die Grundlage für die Konzeption eines weiten, aber übersichtlichen Netzwerks von semantischen Oppositionen und genauer definierten logischen Relationen. Ein solches Modell ermöglicht die soziologische Beschreibung von bedeutungsgebenden Relationen im Sinne des Strukturalismus, wie etwa syntagmatische und paradigmatische Reihen, metaphorische Übertragungen und die Bildung von Homologien. Außerdem lassen sich damit grundlegende logische Terme (wie universale und partikuläre Negation und Affirmation) sowie Operationen (wie Implikation, Kontradiktion und Kontrarität) rekonstruieren.

Drittens hebt Bourdieu hervor, dass der Habitus generativ ist. Er bringt Sinngebung und Handeln hervor. Dem entsprechen wir dadurch, dass die Methode nicht einfach eine unwandelbare, universale und zeitlose Struktur (ein *opus operatum*, Bourdieu) modelliert, sondern vielmehr die Transformationen des praktischen Sinns, seinen *modus operandi*. Sie erlaubt es, die Transformationen zwischen Wahrnehmung, Urteil und Handlungsorientierung zu rekonstruieren, welche Bedeutung und Praktiken, Identität und Strategie hervorbringen.

Viertens befindet sich der praktische Sinn in einer engen Wechselbeziehung mit dem sozialen Kontext eines Akteurs. Er verarbeitet Erfahrungen. Daher relationiert die Methode die Erfahrungen der Akteure mit ihren Bedeutungszuschreibungen, indem sie die Produktion von Bedeutung und Handeln modelliert als logisch verfahrenende semantische Transformationen zwischen Erfahrungen, Urteilen und strategischen Perspektiven.

Fünftens konzentriert sich die Analyse des praktischen Sinns auf die Sprache, insbesondere auf den semantischen Gehalt und seinen syntaktischen Relationen – ganz ähnlich wie es Bourdieu in seinen Arbeiten zum Habitus und zur Sprache tut. Für das Interview – nach René König der „Königsweg“ der Sozialforschung – haben wir mit dem „Habitus-Interview“ ein spezielles Format für die empiri-

sche HabitusAnalysis entwickelt. Die analytische Perspektive ist damit allerdings nicht auf Interviews beschränkt; man kann sie auch auf anderes sprachliches Material anwenden wie beispielsweise auf Predigten oder Parlamentsdebatten (vgl. Schlerka 2021).

Während, sechstens, kognitive Transformationen für die qualitative Rekonstruktion von Praxis entscheidend sein können, sind sie nur ein Aspekt der Operationen des Habitus. Emotionale und körperliche Operationen sind ebenso wichtig, und auch die visuellen oder auditiven Aspekte der Praktiken verlangen nach soziologischer Aufmerksamkeit. Zwar ist das analytische Modell des praxeologischen Netzwerks auf kognitive Operationen beschränkt; aber prinzipiell kann das Modell um emotionale Operatoren und Körperzustände (gerade auch in Homologie oder Spannung zueinander und zu kognitiven Operatoren) erweitert werden. Schließlich kann der Stil als ein Aspekt der Praxis sowohl durch das Netzwerkmodell als auch zusätzlich durch Modelle sozialer Räume und Felder adressiert werden (Schäfer 2020b, 94 ff., 225 ff., 808 ff.).

Siebtens knüpft das Modell an positive und negative Erfahrungen an. Infolgedessen ist es anschlussfähig an alle Sozialtheorien, die Handlungsmotivation auf die Verarbeitung (z. B. coping) negativer Herausforderungen, Bedrohungen, Risiken, Problemen oder Kontingenzsituationen zurückführen. Nichtsdestoweniger können auch teleologisch gefasste Handlungsziele von sozialen Akteuren durch die als „positive Deutung“ bezeichneten Terme des Quadrats und des Netzwerks adressiert werden.

2.1.1 Modelle: Quadrat und Netzwerk

Die für die Rekonstruktion des praktischen Sinns verwendete Methode der Dispositionsanalyse bedient sich zweier miteinander zusammenhängender Modelle. Man könnte auch sagen, dass sie zwei Analyseebenen ein und derselben Struktur darstellen. Im ersten Schritt werden Interviews (oder andere Texte) analysiert, indem das Modell des praxeologischen Quadrats als heuristisches Mittel angewendet wird. Im zweiten Schritt wird ein Netzwerkmodell entwickelt, indem aus dem im praxeologischen Quadrat gesammelten empirischen Material ein Netzwerk von multiplen semantischen Transformationen rekonstruiert wird. Das Ergebnis ist eine zu einem Netzwerk verbundene Vielzahl von Quadraten, die durch logische Beziehungen relationiert und mit Semantiken geladen sind, die sich auf verschiedene Erfahrungsbereiche beziehen.

Quadrat: Das Modell des praxeologischen Quadrats ist aus der Tradition der Logik abgeleitet. Das Vier-Terme-Modell für die Organisation von Propositionen ist weithin bekannt. Dieses Modell in Form eines Quadrats für grundlegende Relationen der aristotelischen Logik wurde von Apuleios von Madaura († ca. 170) entwi-

ckelt. In der Spätantike wurde es von Augustinus von Hippo (354–430) in der theologischen Sündenlehre verwendet. Besonders durch Boethius (ca. 485–526) hat es als Logikmodell Eingang in die westliche Philosophie gefunden und im Mittelalter großen Einfluss erlangt. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde das Modell von Greimas und Rastier (1971) für die semiotische Analyse adaptiert. Für die Verwendung in der Sozialwissenschaft hat Heinrich Schäfer in den 1980er Jahren das Logikmodell in ein *praxeologisches* Modell umgewandelt, indem er die Ebenen der Erfahrung und der Deutung eingeführt und auf die Ebenen der universalen und der partikularen Propositionen angewandt hat – was für die soziologische Auswertung empirischer Daten den entscheidenden methodologischen Effekt zeitigt.

In seiner ursprünglichen Form relationiert das Modell affirmative und negative Sätze universeller und partikularer Natur mittels der logischen Beziehungen zwischen ihnen. Im Beispiel aus dem 18. Jahrhundert (Abb. 1) lauten die universalen Sätze „jeder Mensch läuft“ (affirmativ) und „kein Mensch läuft“ (negativ); die partikularen Sätze lauten: „irgendein Mensch läuft“ (affirmativ) und „irgendein Mensch läuft nicht“ (negativ).

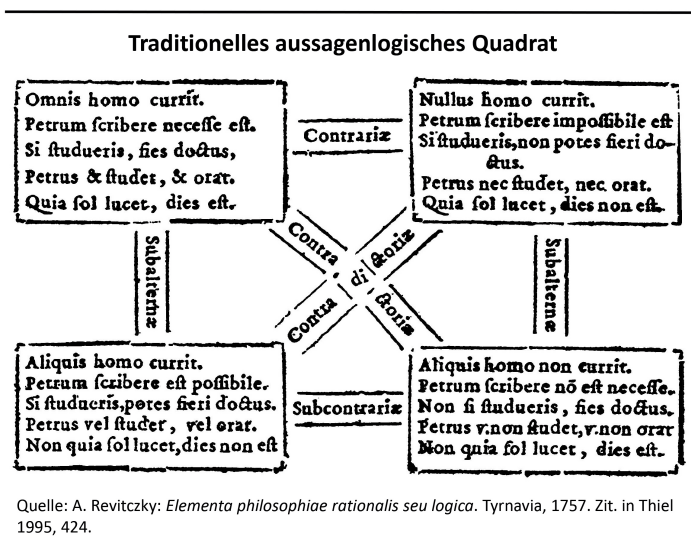


Abb. 1: Traditionelles aussagenlogisches Quadrat

Zum einen verstehen wir die Ebene der partikularen Aussagen (*subcontrariae*) als Ebene des Erfahrungsbezuges. In der Erfahrung kann Verschiedenes zugleich wahr sein: manche Menschen laufen, andere nicht. Die Ebene der universalen Aussagen (*contrariae*) verstehen wir als Ebene der Deutungen, die den Erfahrungen durch (kategorische) Urteile eindeutige Werte beilegen: alle Menschen

laufen, kein Mensch läuft. Die Transformation des Modells von der Aussagenlogik in eine soziologische Lesart durch die Zuschreibung von Erfahrung und Deutung hat tiefgreifende Konsequenzen für die soziologische Analyse. Dies nicht nur, weil sie einen pragmatistischen Sinnbegriff einführt, sondern vor allem, weil sie es erleichtert, die Verbindung zwischen sozialen Strukturen (Positionen) und interpretativen Arrangements (einschließlich religiöser Überzeugungen) durch die Vermittlung des Erfahrungsbezuges zu rekonstruieren.

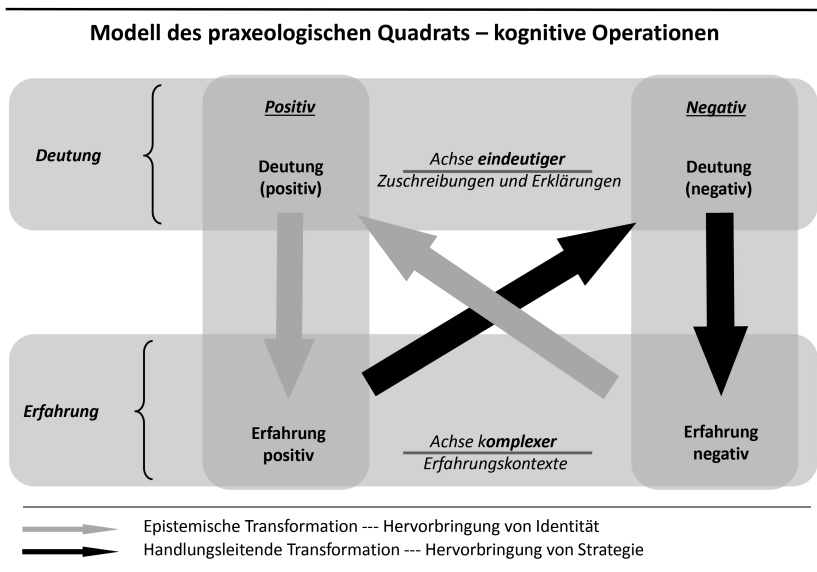


Abb. 2: Praxeologisches Quadrat – kognitive Operationen

Die formale Struktur des Modells in soziologischer Lesart kann anhand von kognitiven Operationen verdeutlicht werden (Abb. 2).³² Wir unterscheiden nun zwischen zwei Spalten, die sich auf bejahende Propositionen und positive Bewertung sowie auf negative Propositionen und verneinende Bewertung beziehen. Wir behandeln die universellen Urteile in der Analyse als kategoriale interpretative Urteile über Erfahrungen, als Zuschreibungen und Erklärungen – also als Akte der eindeutigen Bewertung diffuser Erfahrungen: Nur *ein* Urteil kann wahr sein, das positive oder das negative. Die Ebene der Erfahrungen hingegen erlaubt einen komplexen Bezug zu positiven *und* negativen Erfahrungen, wobei beide gleichzeitig wahr und real sein können. In diesem Sinne modelliert die Achse der Erfahrungs-

32 Eine detaillierte Darstellung siehe in Schäfer 2015c, 327 ff. und 375 ff. sowie im Online Anhang dazu, Schäfer 2015b.

gen die komplexen Zusammenhänge des Erfahrens und Handelns. Die aussagenlogische Funktionalität des praxeologischen Quadrats erlaubt es somit, Transformationsschritte zu modellieren, mittels derer praktischer Sinn erzeugt wird.

Soziologisch oder auch anthropologisch gesprochen, basiert das Modell auf einigen sehr grundlegenden und allgemeinen Annahmen: Soziale Akteure (individuell oder kollektiv) nehmen wahr, urteilen und handeln gemäß einer (weitgehend, aber nicht vollständig) kohärenten praktischen Logik. Die Operationen, die in den damit verbundenen kognitiven (und affektiven) Prozessen ablaufen, beinhalten positive und negative Wertzuschreibungen sowie die Registrierung von Erfahrungen und deren Deutung. Schon diese sehr einfache Beobachtung führt zu den vier Termen des Modells: negative und positive Erfahrung sowie die Deutung von negativer und positiver Erfahrung. Ein solches praxeologisches Quadrat und das entsprechende Netzwerk ermöglichen Einblicke in die „kognitiven Landkarten“ und die Regelmäßigkeiten kognitiver Transformationen von individuellen und kollektiven Akteuren sowie in die Transformationsprozesse, die von Erfahrungen (und natürlich deren Wahrnehmungen) über das Urteilen zum Handeln führen. Mit anderen Worten: Die Äußerungen eines Akteurs können als Operatoren seiner Praxis analysiert werden und die Transformationsprozesse, die Identitäten und Strategien hervorbringen, können sichtbar gemacht werden.

Wir können hier nicht alle Details der verschiedenen analytischen Ebenen des Modells thematisieren (Kognition, Identität, Strategie usw.). Aber wir können einen guten Teil seiner analytischen Funktionen zeigen, indem wir es hier direkt auf die Theorie religiöser Bewegungen anwenden (Abb. 3).

Modell des praxeologischen Quadrats – religiöse Bewegungen

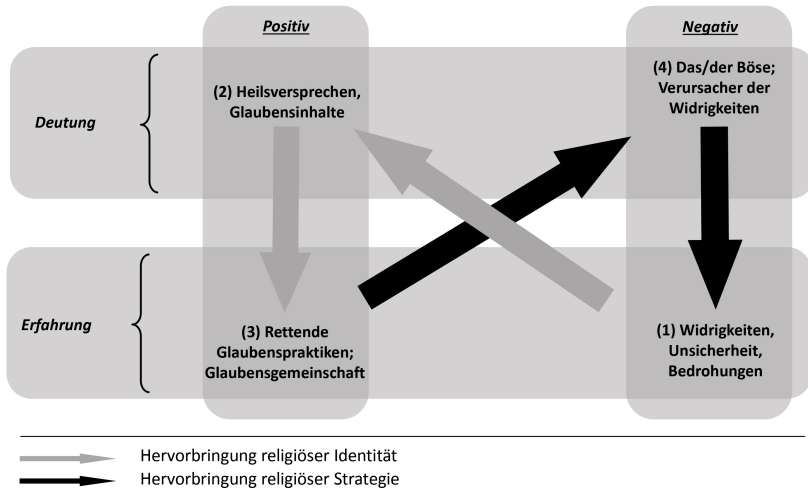


Abb. 3: Praxeologisches Quadrat – religiöse Bewegungen

Um die Transformationen in der (theoretisch konstruierten) Logik religiöser Bewegungen zu verstehen, beginnen wir am besten mit den negativen Erfahrungen. Die Akteure artikulieren negative Erfahrungen (Abb. 3, Position 1, negative Erfahrung) als Missstände, Unsicherheiten und/oder Bedrohungen. Diesen Erfahrungen setzen sie (Position 2, Deutung, positiv) das spezifische Heilsversprechen ihrer Gruppe, ihre Hoffnung, ihre wichtigsten religiösen Überzeugungen entgegen (positive Deutung). Aus dieser Perspektive leiten sie ihre Selbstbeschreibung ab (3, positive Erfahrung), denn Heilsversprechen, positiver Transzendenzbezug, zentrale Glaubensinhalte usw., prägen je spezifische Formen religiöser Praxis einschließlich Rituale, markanter Praktiken, Gemeinschaften, Institutionen etc. Der dritte Term dieser Transformation (positive Erfahrung) modelliert die Selbstbeschreibung und Selbstpositionierung der jeweiligen Gruppe, ihre Identität, im Gegensatz zu den Problemen, denen sich die Gruppe ausgesetzt sieht (negative Erfahrung). Diese drei Schritte zusammen modellieren die grundlegende Transformation, aus der die Identität einer Gruppe oder Bewegung hervorgeht. Die zweite Transformation modelliert die Hervorbringung der Strategie. Ausgehend von ihren Praktiken und Institutionen (3, positive Erfahrung) stehen die Akteure den erfahrenen und thematisierten Missständen (negative Erfahrung) gegenüber und, was am wichtigsten ist, sie schreiben den Missständen Gründe und Ursachen zu (4, Deutung, negativ). Das heißt, sie benennen das Übel, das die erlittenen Missstände hervorruft. Wenn die Akteure die Ursachen für die Missstände kennen, können sie entsprechende

Strategien entwerfen, um die Missstände (von deren Ursachen her) zu bekämpfen. Die Transformation, die die Strategie eines religiösen Akteurs modelliert, beschreibt also folgende Schritte: von den Praktiken der rettenden Glaubenserfahrung (3), über die Benennung einer Ursache für die beklagten Missstände (4) hin zur Bekämpfung der Missstände.³³ Das Quadrat kombiniert also die Entstehung von Identitäten mit der von Strategien, indem es unterschiedliche semantische Ladungen feststellt, aber eine operationale Homologie unterstellt, die auf Kohärenz des Wahrnehmens und Handelns hinausläuft.

Wir werden im nächsten Kapitel detaillierter auf die Aspekte von Strategie und Identität zurückkommen. Hier wird die formale Konstruktion eines Netzwerks knapp skizziert.

Netzwerk: Es ist analytisch sinnvoll, das Modell des Quadrats durch eine vertiefte Analyse der empirischen Daten zu einem Modell eines kompletten Netzwerks von Operatoren zu erweitern. Die Ergebnisse von Analysen syntaktischer Relationen ermöglichen die Kombination vieler isomorpher Quadrate in einem Netzwerk. Der Effekt ist eine kognitive Landkarte der identitäts- und strategiebildenden Transformationen. Diese Kartierung erlaubt, sowohl die zentralen und häufig verwendeten Dispositionen zu lokalisieren als auch spezifische praktische Operatoren zu identifizieren, die die untersuchten Akteure in unterschiedlichen Praxisbereichen wie Religion, Politik, Recht, Wirtschaft etc. einsetzen.

Diesen Schritt methodisch im Einzelnen zu exemplifizieren, würde den Rahmen dieses Buches sprengen.³⁴ Das Modell der formalen Relationen eines praxeologischen Netzwerks (Abb. 4) zeigt allerdings, dass es sich lediglich um die Replikation von Quadraten handelt. Die Kombination erfolgt durch Weiterführung der konstitutiven logischen Relationen (horizontal) und durch Verbindungen mittels Äquivalenzen (vertikal).

33 Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass das Modell eine logische Transformation rekonstruiert, aber keinen zeitlichen Prozess mit einem Anfang und einem Ende abbildet.

34 Vgl. Schäfer 2015c, 377 ff., 470 ff., sowie den Online-Anhang (<https://extras.springer.com/?query=978-3-658-10342-2>, 6.6.2023); vgl. auch Schlerka 2021, 51 ff., sowie die Einzelanalysen dort.

Modell des praxeologischen Netzwerks – formale Relationen

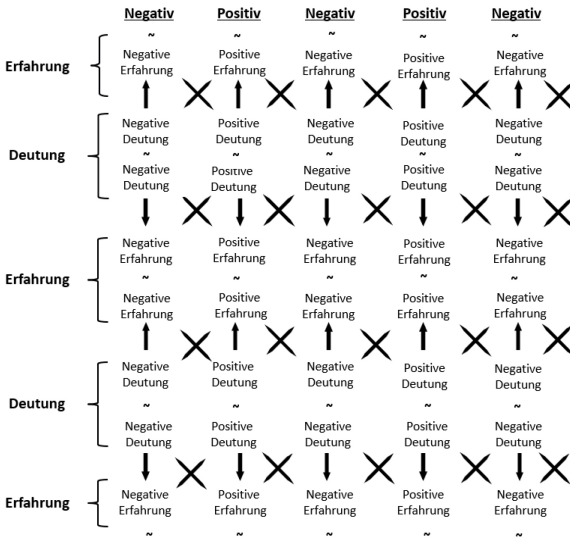


Abb. 4: Modell des praxeologischen Netzwerks – formale Relationen

Diese Replikation erweist sich im analytischen Prozess zwar als arbeitsintensiv, im Ergebnis allerdings als äußerst instruktiv. Wir werden das kurz im Zusammenhang mit der hier folgenden Illustration der Methode am Beispiel von zwei Strömungen der Pfingstbewegung im Guatemala der 1980er Jahre exemplifizieren. Fallbeispiel: Pfingstkirchen in Guatemala (1980er Jahre)

2.1.1.1 Der gesellschaftliche Kontext

Die guatemalteckische Gesellschaft war in den 1980er Jahren tief gespalten in eine obere, weiße, reiche Klasse und eine verarmte, meist indigene Unterschicht. Diese soziale Spaltung vertiefte sich während des Counter insurgency-Krieges in den späten 1970er und in den 1980er Jahren. Die Landbevölkerung war stark betroffen von Massakern, Beschuss aus der Luft, Konzentration der indigenen Zivilbevölkerung in strategischen Weilern, Folter und vielen anderen Maßnahmen dieser Art. In der Hauptstadt hingegen wurde die militärische und geheimdienstliche Gewalt ab 1982 reduziert, so dass der direkte Terror der ersten Phase des Krieges für die städtische Mittelschicht etwas nachließ, während die psychischen Auswirkungen von Unsicherheit und Gewalt bestehen blieben.

Die Samples, mit denen wir uns hier befassen werden, entsprechen beiden genannten Positionen in der Gesellschaft. Die Neopentekostalen gehören vor allem der modernisierenden städtischen oberen Mittelschicht und sogar Oberschicht

an; die klassischen Pfingstler gehören meist der älteren Unterschicht auf dem Land und in den städtischen Slums an. Um das hermeneutische Potenzial der HabitusAnalysis klar werden zu lassen, ist es hilfreich, sich bewusst zu machen, dass beide Bewegungen in den frühen 1980er Jahren mit einem nahezu identischen Inventar an religiösen Zeichen und Symbolen operierten, nämlich mit dem der traditionellen Pfingstbewegung. Für die damalige Forschung schienen beide Bewegungen ein und dieselbe zu sein, so dass niemand einen wesentlichen Unterschied bemerkte. Es wurde einheitlich von „der Pfingstbewegung“ geredet (vgl. etwa Martin 1990; Stoll 1990). Erst die praxeologische Forschung entdeckte, dass unter dem auf den ersten Blick einheitlichen Symbolinventar zwei sehr unterschiedliche praktische Logiken am Werk waren (Schäfer 1992).

Die Kapazität der HabitusAnalysis zur analytischen Differenzierung liegt insbesondere in der inhaltlich offenen – nicht durch semantisch geladene Forschungsfragen orientierten – Analytik des praxeologischen Quadrats begründet. Zudem wird die Offenheit des Forschungsansatzes für die Artikulation der für die jeweiligen Akteure spezifischen Diskurse durch das Format des Habitus-Interviews gefördert. Durch dieses Interviewformat werden in konsequent offener Weise die für die Befragten relevanten Topoi erhoben. Die Interviewmethode ermutigt die Befragten nur darin, komplementäre Erfahrungs- und Deutungselemente sowohl hinsichtlich der positiven als auch der negativen Bewertung zu nennen. Das reicht völlig, um praxeologische Quadrate und Netzwerke zu rekonstruieren. Darüber hinaus setzt die Triangulation mit den Modellen des religiösen Feldes und des sozialen Raumes die praktische Logik der religiösen Akteure methodisch mit unterschiedlichen Aspekten der Logik der Praxis in der jeweiligen Gesellschaft in Beziehung.

2.1.1.2 Quadrat: Pfingstler in der Unterschicht

Die überwiegende Mehrheit der Pfingstler aus der Unterschicht – im Folgenden als „klassische Pfingstler“ bezeichnet – sind Opfer des Krieges; dies vor allem auf dem Land. Man könnte beispielsweise annehmen, dass der vom Soldaten verhörte Bauer einer „klassischen Pfingstkirche“ angehörte.

Die folgenden Interviewauszüge bringen entsprechende Erfahrungen aufs eindringlichste zur Sprache:

Hier in Guatemala werden wir sehr von der Armee regiert. Die Armee hat hier das Sagen. Und die Armee ist sehr, sehr äh... gierig...; sie gieren sehr nach Geld. Sie geben nur Geld aus. Und deshalb haben sie die Menschen in Guatemala sehr, sehr, sehr hart ausgepresst.

F: Aber all diese Probleme (...), wie sollen sie gelöst werden?

A: Wie sie gelöst werden? Nie mehr, nie mehr. Unmöglich. (...) Wenn einer sie lösen will, taucht er am nächsten Tag schon nicht mehr auf. Ja. Sie töten ihn, Tatsache. Hier

geht nichts mehr. Wenn man sich bemerkbar macht oder sein Recht einfordert, erwacht man am nächsten Tag tot. Hier gibt es keinen Ausweg! Das wird nichts mehr. Schon wenn du dich wegen einer Sache beschwerst, nehmen sie dich mit, töten dich heimlich und du tauchst nicht mehr auf. Das heißt, du tauchst auf, aber tot. (Interview 6, 1985)

Weiß man denn, ob der Tod heute Nacht kommt und man vom Tod überrascht wird? Aber wenn man mit Christus ist, gibt es keine Probleme. Denn einem meiner Cousins ist es passiert, dass sie um Mitternacht kamen und ihn aus seinem Haus geholt haben. Und am nächsten Morgen tauchte er gefoltert wieder auf, die Kehle durchgeschnitten. Aber das Glück des Mannes ist, dass er viel Vertrauen auf Gott hatte und ein treuer Junge war und Gott diente. Nun, wie gesagt, der Tod mag heute oder morgen kommen, aber wir verlieren die Hoffnung nicht, oder? (Interview 9, 1985)

Die Lage dieser Akteure ist nicht nur durch Unsicherheit geprägt, sondern auch durch den Druck der wirtschaftlichen Not, die Unmöglichkeit, auf ihren Äckern arbeiten zu gehen, die Familie zu ernähren und die Kinder zur Schule zu schicken, und schließlich durch das Fehlen jeder Möglichkeit, die eigenen Interessen durch soziale oder politische Mobilisierung zum Ausdruck zu bringen. Die entsprechenden Missstände (Abb. 5, Position 1, negative Erfahrung) drücken das Gefühl aus, jede Aussicht auf zukünftige Besserung der Zustände in diesem Leben verloren zu haben. Wie kann man eine solche Lage religiös verarbeiten?

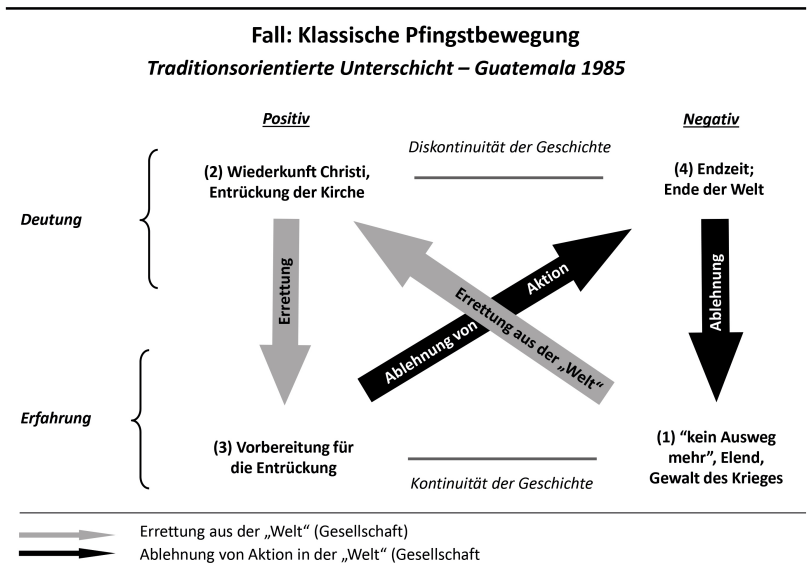


Abb. 5: Klassische Pfingstbewegung

Die Antwort der klassischen Pfingstbewegung ist apokalyptisch. Die Akteure setzen ihrer Wahrnehmung der Lage die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi entgegen (2, Deutung, positiv). Entsprechend dieser Überzeugung soll Christus in nächster Zukunft in den Wolken des Himmels wiederkommen und die wahre Kirche aus dem Leid der Welt in den Himmel entrücken. Im Gegensatz zu Existenzbedingungen ohne Zukunft („...kein Ausweg mehr.“) eröffnet der Glaube die Perspektive auf eine himmlische Zukunft. Es ist dieses Schema, aus dem sich die religiöse Identität dieser Gläubigen ableitet. Sie begreifen sich als die wahre Kirche in Vorbereitung auf die Entrückung (3, positive Erfahrung). Von dieser Position aus wird die Erklärung für ihren objektiven Zukunftsverlust und ihr Erleben von Ausweglosigkeit an der interpretativen Zuschreibung (4, Deutung, negativ) deutlich: Endzeit! Die apokalyptische Auffassung vom Ende der Zeiten (insbesondere in der prämillenaristischen Ausprägung) geht davon aus, dass die Existenzbedingungen sich notwendigerweise immer weiter verschlechtern, je näher das Ende und damit die Entrückung kommt. Mit den Worten eines unserer Interviewpartner:

Denn wie die Bibel sagt, wenn diese Zeichen sich erfüllen werden, dann ist die Wiederkunft Christi nahe. (...) Dass es Erdbeben und Kriege und Seuchen und viele andere Dinge geben wird. Das ist alles nicht überraschend. Für Menschen, die Christus nicht kennen, ist das eine seltsame Sache. Und sie fragen sich: Warum passiert das alles? Aber für uns als Christen, wenn wir Christus wirklich (im Herzen) haben, ist das alles klar. Meine Meinung ist, dass sich die Prophezeiungen erfüllen. Und uns bleibt nichts anderes, als uns immer mehr durch Christus zu versichern. Denn was weiß denn einer, ob heute Nacht der Tod kommt und der Tod einen überrascht!? Aber wenn man mit Christus ist, gibt es keine Probleme. (Interview 9, 1985)

Der erfahrene Verlust aller Zukunftsperspektiven durch Krieg, Erdbeben³⁵ und anderes wird als logische Konsequenz aus dem Ende der Zeiten gedeutet, die die Akteure zugleich zu Opfern einer unheilvollen Geschichtsmechanik macht und zu Anwärtern auf eine von Gott nur für die Seinen induzierte Zukunft himmlischen Heils. Für die Gegenwart resultiert daraus nicht nur, dass jede Form von sozialem Handeln als unmöglich angesehen wird (wie es sich auch für andere, nicht-pfingstliche Angehörige der ländlichen Unterschicht nahelegen könnte). Vielmehr gilt soziales und politisches Handeln sogar als kontraproduktiv, da es dem notwendigen historischen Ablauf entgegenwirkt.

Auf der Ebene der Erfahrung sehen wir also eine religiöse Gemeinschaft, die mit einem weitgehenden Verlust von Überlebensebenen konfrontiert ist. In dieser Situation entwickeln die Akteure folgende Strategie: einen radikalen

35 Im Oktober 1985 hat es in Mexiko ein schweres Erdbeben gegeben, das von unseren Interviewpartnern mit großem Interesse in der Zeitung verfolgt und kommentiert wurde.

Bruch mit politischem und sozialem Handeln zusammen mit einem Rückzug in eine abgeschottete Gemeinschaft der Gläubigen – eine Strategie also, die es ihnen unter den Bedingungen von Elend und Repression ermöglicht, mit einem Mindestmaß an Selbstwertgefühl und menschlicher Würde zu überleben und Handlungsfähigkeit im Sinne einer gruppeninternen Solidarität wiederzuerlangen. Zusammenfassend lässt sich sagen: Menschen in einer ausweglosen Lage setzen diesem Befinden die Hoffnung entgegen, in den Himmel entrückt zu werden. Und als Christen in der Vorbereitung auf die Entrückung verzichteten sie auf jede soziale oder politische Mobilisierung und konzentrieren sich – de facto – auf die Solidarität unter ihren religiösen Glaubensschwestern und -brüdern. Wir haben es mit einer Strategie des Rückzugs aus einer ausweglosen Lage in eine überschaubare Gemeinschaft mit gegenseitiger Unterstützung und Solidarität zu tun.

2.1.1.3 Quadrat: (Neo-) Pfingstler in der oberen Mittelschicht

Die Pfingstler in der sich modernisierenden oberen Mittelschicht – im Folgenden als „Neopfingstler“ bezeichnet – teilen die Erfahrung ihrer sozialen Schicht. In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre trifft eine krisenhafte wirtschaftliche Entwicklung (aufgrund der Verschlechterung der Terms of trade) die vormals steil aufstrebende soziale Klasse; und mit den 1980er Jahren kommen ein zunächst erfolgreicher Volksaufstand mit dem landesweiten Vorrücken von Guerillatruppen sowie ähnliche Aufstände in der gesamten zentralamerikanischen Region hinzu. Die modernisierende obere Mittelschicht erfährt diese Entwicklungen als Prozesse, die ihren beginnenden Aufstieg zu einer dominanten politischen und sozialen Position in der guatemalteckischen Gesellschaft zutiefst gefährden. Im Kontext der Begegnung zwischen dem Soldaten und dem Bauern könnte man davon ausgehen, dass der Soldat oder sein vorgesetzter Offizier einer dieser Kirchen angehörte.

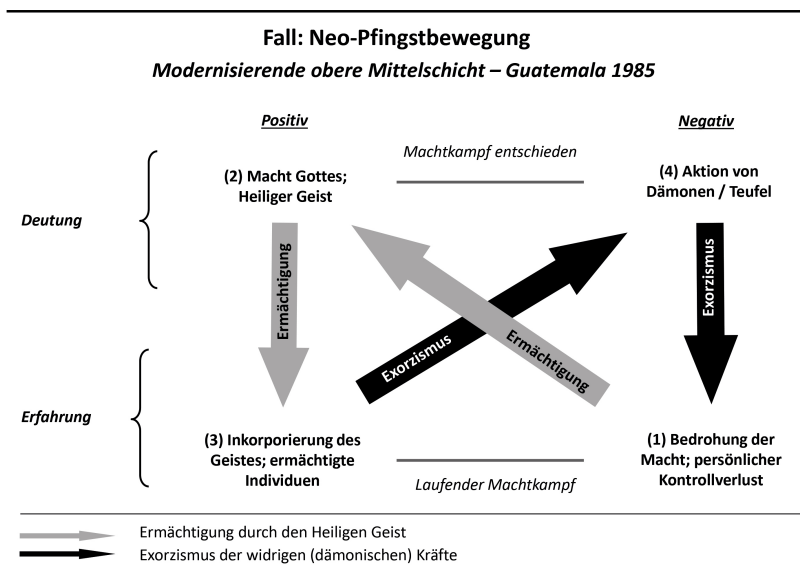


Abb. 6: Neo-Pfingstbewegung

Die Entwicklungen äußern sich im Alltag zum Beispiel darin, dass die Akteure nicht mehr in der Lage sind, ihre Hypotheken zu bedienen oder das gewünschte Auto zu kaufen. Sie leiden unter persönlichen Rückschlägen wie Alkoholismus oder Bulimie als Folge von schwerem Stress. Sie erleben die Korruption der politischen Klasse als weitere Einschränkung ihrer wirtschaftlichen und politischen Handlungsfähigkeit. Dazu kommt das Gefühl einer „existenziellen Leere“ (Interview 59/87, 1986). Oder es meldet sich umso heftiger (und nun auf religiöse Ziele gerichtet) die soziale Präntention der jüngeren Vergangenheit, dass es nämlich „etwas Besseres für mein Leben geben muss“ (Interview 92, 1986). Die Habitus-Analyse zeigt, dass diese Missstände in der Summe³⁶ als ein allgemeines Gefühl der Bedrohung der bis dato akkumulierten Macht des modernisierenden Bürgertums erfahren werden, einschließlich eines Kontrollverlustes über den eigenen Körper (Abb. 6, Pos. 1, negative Erfahrung).

Die neopentekostale Religiosität antwortet auf diese Nachfrage nach Sinn in charismatischer Weise und konzentriert sich auf die Kraft des Heiligen Geistes (2, Deutung, positiv), die sich im Körper der Gläubigen durch Gebet, Zungenrede, Tanz oder andere ekstatische Praktiken vergegenwärtigt. Diese durch liturgische Praktiken und religiöse Diskurse beschworene Inkorporierung von geistli-

36 Bei der interpretativen Aggregation von Bedeutungen können unterschiedliche Techniken zum Einsatz kommen. Schäfer hat mit der Isotopieanalyse von Greimas gearbeitet, Seibert für Bosnien-Herzegowina mit der Prototypanalyse. Andere Optionen sind möglich.

cher Macht wirkt der Erfahrung des Kontrollverlustes über das eigene Leben entgegen und führt zu einer Selbstbeschreibung als eines ermächtigten Individuums (3, positive Erfahrung). Nicht die Kirche als Gemeinschaft, sondern die individuelle Inkorporation der göttlichen Kraft prägt diesen religiösen Stil. Zwei Interviewpartner erklären dazu Folgendes:

(Die Taufe mit dem Heiligen Geist) ist eine Erfahrung von Macht (*poder*), durch die der Heilige Geist die Kontrolle über das ganze Wesen (eines Menschen) übernimmt und die Person für (ein Leben in der) Dimension des Geistes befähigt, was die Geistesgaben und alle Wunder beinhaltet. (Interview 101, 1986)

Macht (*poder*) ist akkumulierte Energie; die Energie, die der Heilige Geist in uns speichert, um sie in Fällen der Not herauszuschicken. Das also ist die Macht, die Macht des Heiligen Geistes. (Interview 64, 1986)

Aus der Position eines ermächtigten Individuums heraus schreiben die Gläubigen den Grund für die von ihnen erfahrene Krise dem Wirken von Dämonen zu (4, Deutung, negativ). Nach dieser Auffassung kontrollieren Satan und seine Dämonen auch die sozialen Akteure, die auf irgendeine Weise mit den Interessen der oberen Mittelschicht konkurrieren, wie z. B. Gewerkschaften, Guerilla, indigene Gruppen, oder auch einige Politiker. Dies wird in einer Predigt dargelegt:

Brüder, wir sind konfrontiert mit der Realität der Diener des Teufels, mit außergewöhnlichen und übernatürlichen Mächten. Da rege ich mich auf, Brüder, und ich weiß nicht, was ich von den Spitzfindigkeiten und der Antriebslosigkeit halten soll, mit der wir uns herumschlagen. Wir sind doch Diener Gottes! Vom Allmächtigen, stell dir vor! Nun, was ich glaube, Bruder, ist, dass wir auf der Schwelle einer weltweiten Konfrontation stehen zwischen satanischen Mächten mit ihren Dienern und den echten Mächten der Diener Gottes. (Rede 97, 1986)

Darüber hinaus gehört zu den Überzeugungen, dass Satan die Menschen befällt und die Kontrolle über ihr Leben übernimmt. Alkohol- oder Drogenmissbrauch, Bulimie und andere derartige Probleme werden definitiv auch auf die Aktion von Dämonen zurückgeführt. Daher muss auch die Strategie dagegen proaktiv sein:

Konfrontieren Sie Satan, konfrontieren Sie die Dämonen, konfrontieren Sie alle Schwierigkeiten, die Sie hatten und die noch kommen mögen. Ergreifen Sie die Macht! (Rede 106, 1986)

Exorzismus, der kategorische Ausschluss des konkurrierenden Anderen, ist die bevorzugte Strategie, um in allen Lebensbereichen die Probleme zu lösen, die durch den Kontrollverlust entstehen. Diese Strategie kann am eigenen Leib erfahren werden, da auch Gläubige von Dämonen besessen sein können und dann die Hilfe von Seelsorgern benötigen. So dient die körperliche Erfahrung des

Erbrechens im Rahmen einer Dämonenaustreibung als leiblicher, emotionaler und kognitiver Anker für die Plausibilität des Exorzismus als einer erfolgreichen Strategie zur Problemlösung und ihrer Generalisierung auf die Problemlagen der gesamten Gesellschaft.

Die kognitive und praktische Übertragung bestimmter Operatoren, die Akteure aus einem Bereich der Praxis in einen anderen (oder auch, spezifischer, aus einem Feld in andere Felder) leisten, lässt sich bei der empirischen Rekonstruktion von Dispositionsnetzwerken leicht feststellen (siehe unten Abb. 4 und 7). Das Modell des Netzwerks, auf das wir weiter unten detaillierter zu sprechen kommen, macht die Homologien zwischen den praktischen Logiken sichtbar, mit denen Akteure in den verschiedenen Feldern operieren. In einem Fall entspricht dem Exorzismus in der religiösen Praxis die militärische „Austreibung“ von Widerstandsdämonen aus indigener Bevölkerung. Unter der Denkvoraussetzung, dass in Gottes ganzer Welt die Dinge mehr oder weniger gleich funktionieren, plausibilisieren Metaphern für die neopfingstlichen Akteure die Übertragung von Handlungslogiken aus der religiösen Praxis auf alle erdenklichen anderen Praxisformen. Gehorsam gegenüber Gott, dem König und dem Vater ist so gut wie dasselbe und dient der Disziplinierung unter einer willkommen geheißenen Diktatur (des „Königs David“ Rios Montt) wie auch in der heimischen Erziehung „rebellischer“ Pubertierender. Und die exkludierende Strategie der „Austreibung“ gilt nicht nur für Dämonen als probat, sondern auch in der Politik und sogar für das militärische Handeln, wie oben skizziert. So ist es nicht sehr verwunderlich, dass neopentekostale Gläubige im guatemalteckischen Counter insurgency-Krieg es durchaus plausibel fanden, den aufständischen „Indianern“ mit militärischer Gewalt die Dämonen auszutreiben – und dass sie religiöse und politische Diskurse in diesem Sinne gestalteten.

Entworfen aus einer gesellschaftlichen Position mit relativ guter Handlungsfähigkeit – ganz im Gegensatz zu den klassischen Pfingstlern im gleichen Zeitraum – ist die religiöse Praxis der Neopentekostalen nicht auf eine himmlische Zukunft ausgerichtet, sondern kreist um Macht. Und die Inkorporierung göttlicher Macht dient als höheres Mittel, um Reichtum zu gewinnen und abzusichern, wie es das sogenannte „Wohlstandsevangelium“ verheißt.

Gottes Wille ist es, dass wir standesgemäß leben. Und Gott ist mächtig genug, unsere Bedürfnisse zu befriedigen. (Rede 36, 1986)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Bürger der oberen Mittelschicht erleben, dass eine allgemeine Krise der Gesellschaft ihnen die Kontrolle über ihr eigenes wirtschaftliches, politisches und persönliches Leben nimmt. Sie verarbeiten diese Situation, indem sie an ihre Ermächtigung durch den Heiligen Geist glauben, um die Dämonen, die den Kontrollverlust verursachen, bekämpfen zu können. Sie führen diesen Kampf mit Techniken des Exorzismus in den verschiedensten

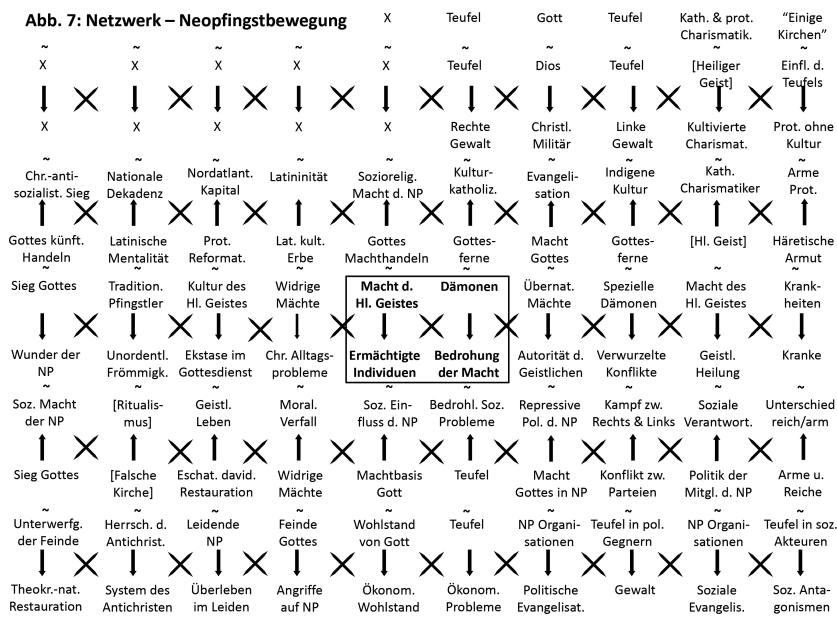
Bereichen der sozialen Praxis. Da diese soziale Schicht (im Gegensatz zur Unterschicht) noch Handlungsspielräume und reale Möglichkeiten gesellschaftlicher Einflussnahme hat, dient die religiöse Mobilisierung dazu, Macht zu konzentrieren und die Strategie zu schärfen. Wir haben es also, im Unterschied zum Beispiel aus der Unterschicht, mit einer Strategie der Herrschaft zu tun.

2.1.1.4 Netzwerk: Religiöse Transformationen der Neopfungsbewegung

Das Verfahren der Dispositionsanalyse mittels des praxeologischen Quadrats ermöglicht es, Netzwerkmodelle von Identität und Strategie sozialer Akteure zu rekonstruieren (Abb. 4, 7 und 14). In jedem Term des Quadrats findet sich eine Anzahl unterschiedlich wichtiger Propositionen, die untereinander äquivalent sind (und somit eine paradigmatische Reihe bilden). Jede dieser Propositionen ist darüber hinaus mit anderen Propositionen (bereits in einem anderen Term oder auch noch nicht analysiert) durch syntaktische Relationen im Diskurs (also syntagmatische Relationen) verbunden. Durch die Rekonstruktion syntagmatischer und paradigmatischer Beziehungen der verschiedenen Terme kann aus dem ersten Quadrat eine größere Anzahl von zusammenhängenden Quadraten generiert werden. Diese bilden gemeinsam ein Netzwerk praktisch-logischer Operatoren. Ein solches Modell ist die empirische und zugleich methodologische Entsprechung des theoretischen Konzepts von Identität und Strategie als Netzwerk von Dispositionen. Das Netzwerkmodell bestätigt somit in methodologischer und empirischer Hinsicht, dass das theoretische Konzept eine generative Struktur meint, in der Erfahrung und Deutung der sozialen Lage im praktischen Vollzug miteinander vermittelt werden. Das ist es – und nicht freie Gedanken von autonomen Subjekten –, was durch die Dispositionsanalyse rekonstruiert wird.

In einem Netzwerkmodell – wie dem in Abbildung 7 gezeigten der guatemaltekischen Neopfungsbewegung – wird das relevanteste Quadrat im Zentrum dargestellt: „Macht des Heiligen Geistes“ vs. „Verlust der gesellschaftlichen Kontrolle“ der mittelständischen neopfungstlichen Klientel vs. „ermächtigte Individuen“ vs. „Dämonen“, bezogen auf die ekstatische Erfahrung im Gottesdienst. Weitere Transformationen schließen sich als untergeordnete Quadrate an, bezogen auf andere Bereiche der Praxis. Formal sind alle homolog. Im Hinblick auf die Erfahrungen der Akteure und die verwendete Semantik zur religiösen Deutung sind einige Homologien (und damit die untergeordneten Quadrate im Netz) für die Praxis der Akteure relevanter als andere. Von besonderer Bedeutung ist etwa die weitläufige Übertragung des Terms „Dämonen“ und damit des strategischen Operators „Austreibung“ und somit exkludierender Strategien. Homolog zur gottesdienstlichen Erfahrung wird das Austreibungsschema etwa auch für psychische Erkrankungen und lang andauernde Konflikte im Privatleben verwendet. Solche hartnäckigen, „verwurzelten Konflikte“ werden auf das Wirken von besonders ge-

fährlichen „spezifischen Dämonen“ zurückgeführt, die nur besiegt werden können durch bestimmte „übernatürliche Kräfte“, die sich in der „Autorität der Geistlichen“ manifestieren (und nicht in den Gläubigen selbst). Des Weiteren knüpft an das zentrale Quadrat durch Äquivalenz zwischen dem Verlust der Kontrolle über die gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen und „bedrohlichen sozialen Problemen“ ein weiteres Quadrat in derselben Logik an das zentrale an; nun aber übertragen von der kirchlichen Liturgik auf das soziale Leben. Die Probleme gelten in ihrer chaotischen Erscheinung als vom „Teufel“ selbst verursacht – was weniger spezifisch zu sein braucht als die Rede von Dämonen. Gegen die bedrohlichen Probleme steht „Gott als Machtfundament“, der den „gesellschaftlichen Einfluss der Neopfingstler“ begründet und somit legitimiert.



Zwischen religiöser Deutung und sozialen Erfahrungen aller Art können die Muster auf sehr unterschiedliche Weise übertragen werden. Zum Beispiel kann die Relation zwischen „ermächtigten Individuen“ und „Dämonen“, verstanden als Strategie des Exorzismus, auf die Relation zwischen „Gottes Macht“ und „indigenen Kulturen“ übertragen werden – was nichts anderes bedeutet, als indigene Kulturen zum Gegenstand von Exorzismuspraktiken zu machen und etwa Missionsaktivitäten als Exorzismus zu konzipieren, wie es in den religiös-politischen

Kampagnen des Harold Caballeros in Guatemala der Fall war.³⁷ Oder es kommt zur Übertragung des Exorzismus-Schemas auf die militärische Bekämpfung der aufständischen Zivilbevölkerung.

Im Modell des Netzwerks sind symbolisch-religiöse Operatoren (Glaubensüberzeugungen) sowie praktisch-religiöse Operatoren (Gebet, Exorzismus...) mit sozialen Erfahrungen verschiedenster Art sowie mit kognitiven Operatoren nicht-religiöser Art verwoben, also beispielsweise politischen und ökonomischen. Die Modellierung lässt somit erkennen, dass die Wirkung religiöser Operatoren keineswegs auf die religiöse Praxis (oder gar das religiöse Feld) beschränkt ist. Zudem lässt sie deutlich werden, dass religiöse Akteure Wahrnehmung, Urteil und Handeln keineswegs nur durch religiöse Wirklichkeitsdeutung leiten lassen. Selbst bei den hochreligiösen guatemaltekischen Neopfungstlern der 1980er Jahre wird der soziale „Gegensatz arm vs. reich“ aus einer natürlichen Entgegensetzung zwischen „Reichen und Armen“ hergeleitet, also ideologisch naturalisiert; und „soziale Verantwortung“ neopentekostaler Organisationen wird als Strategie empfohlen.³⁸ Dass diese Akteure allerdings überhaupt nicht-religiöse Deutungen und Strategien in Betracht ziehen, kontrastiert mit deren strikter Ablehnung durch die sozial und militärisch komplett marginalisierten klassischen Pfungstler. Das kann als Hinweis genommen werden, dass Deutungs- und Handlungsdispositionen den objektiven Handlungsmöglichkeiten angepasst sind.

Die Rekonstruktion des kollektiven Netzwerks einer religiösen oder sozialen Bewegung oder eines anderen kollektiven Akteurs gibt ebenfalls Auskunft über Mehrheits- und Minderheitsüberzeugungen in dem jeweiligen Kollektiv. Eine leichte Quantifizierung der Ergebnisse erlaubt entsprechende Rückschlüsse und orientiert neben den Analysen der syntaktischen/syntagmatischen Relationen die Positionierung im Netz.³⁹ Je größer die Mehrheit ist, die bestimmte Dispositionen teilt, umso relevanter können diese Dispositionen erachtet werden und umso zentraler stehen sie im Netzwerk. Überzeugungen von Minderheiten in dem untersuchten Kollektiv (die die zentralen Dispositionen durchaus teilen) erscheinen weniger zentral im Netz. Dasselbe gilt für weniger häufig genannte

37 Siehe Schäfer 2021, 315 ff.

38 Als „historische Kirchen“ werden im lateinamerikanischen Kontext etwa Lutheraner, Reformierte oder auch Methodisten bezeichnet. Sie sind im Unterschied zu vielen anderen protestantischen Kirchen und Organisationen offener beispielsweise für säkular-ethische Argumentation. Nicht-religiöses Wahrnehmen, Urteilen und Handeln ist bei ihnen deutlich häufiger der Fall als bei den genannten Neopentekostalen – was wiederum auf die Bedeutung des sozialen Kontexts für Habitusentwicklung hinweist.

39 Wenn in einer Kirche z. B. auf die Frage nach dem wichtigsten Glaubensinhalt, sagen wir, 30 Befragte „die Macht des Heiligen Geistes“ und nur 5 „die Wiederkunft Christi“ sagen, gilt die erste Auskunft als relevanter; was nicht heißt, dass die zweite nicht auch von Bedeutung ist, etwa für die Identifizierung von Konfliktpotenzial.

(aber nicht kontroverse) Auffassungen. Zum Beispiel teilen nicht alle Neopfingstler die Vorstellung, dass „charismatische Katholiken“ die Gaben des „Heiligen Geistes“ besitzen, sind aber trotzdem felsenfest davon überzeugt, dass in ihrer Kirche die „Macht des Heiligen Geistes“ präsent ist.

Gleichwohl können Minderheitsmeinungen in ein und demselben kollektiven Netz auch im Widerspruch zu zentraleren Dispositionen stehen. Dies ist beispielsweise der Fall bei den Neopentekostalen in Bezug auf die Auffassungen vom Ende der Zeiten.⁴⁰ In postmillenaristischer Diktion heißt es hier mehrheitlich: Die „Herrschaft des Antichristen“ hat das „System des Antichristen“ (also etwa das internationale Rechtssystem und die UNO) zur Konsequenz; aber die „Niederwerfung der Feinde“ – äquivalent zum künftigen „Sieg Gottes“ – wird zu einer „nationalen theokratischen Restauration“ führen. Zu gleichen Zeit gab es unter den guatemalteckischen Neopfingstlern noch eine beachtliche Anzahl von Personen, die den historisch schon deutlich früher etablierten Prämillenarismus vertraten: Die gesellschaftlichen Kämpfe sind hier „Anfang der Wehen“ und „Zeichen der Endzeit“, denen gegenüber ein „siegreicher Abgang“ der Gläubigen als „Entrückung aus der Tribulation“ in den Himmel erwartet wird – also kein siegreicher Kampf mit nachfolgender Theokratie auf der Erde. Dieser Widerspruch im kollektiven Dispositionsnetz verweist wiederum auf die sozialen Makrostrukturen, deren Kenntnis der Schlüssel zur Interpretation des Widerspruchs ist. Denn er geht zurück auf einen praktischen Widerspruch in den religiösen Entwicklungen in Guatemala, der seinerseits auf eine soziale Positionsverschiebung von Teilen des Pentekostalismus durch die Herausbildung des Neopentekostalismus zurückgeht. Kurzum: Mit dem sozialen Aufstieg klassisch pfingstlicher Religiosität in die obere Mittelschicht und sogar Oberschicht war unter Bürgerkriegsbedingungen die prämillenaristische Enthaltung aus Politik und Gesellschaft – eine „run-away religion“, wie manche sagten – in diesen Kreisen nicht mehr vermittelbar. Also wurde planvoll eine Religiosität der aggressiven Machtentfaltung eingeführt und medial kommuniziert.⁴¹ Für die tonangebende Schicht der Neopentekostalen galten nun Wohlstand, geistliche Kriegsführung und der Errichtung eines theokratischen Staates in Guatemala (mit dem selbst einer Neopfingstkirche angehörenden Diktator Efraín Ríos Montt als „König David“ an der Spitze) als zentrale religiöse Operatoren. Das wurde aber nicht sofort und breit von den Laien rezipiert, was in der praxeologischen Theorie mit dem Hysteresis-Effekt des Habitus erklärt wird: dem Festhalten an alten

40 In der Abb. 7 ist nur die postmillenaristische Position zu erkennen. Die prämillenaristische ist zu weit am Rand des Netzwerks und wurde daher in der hier aus Darstellungsgründen verwendeten reduzierten Version weggelassen. Sie ist sichtbar in der detaillierten Wiedergabe dieses Netzes im Online-Anhang von Schäfer 2015c beim Springer-Verlag (<https://extras.springer.com/?query=978-3-658-10342-2>).

41 Hierzu Schäfer 2020a, 109 ff.

Dispositionen trotz Veränderung des Kontexts. Aus diesen Entwicklungen der Praxis versteht sich der Widerspruch im Netzwerk der Dispositionen.

Während der Widerspruch unzweifelhaft unter anderem auf soziale Veränderungen zurückgeht, zeigt doch dessen Beseitigung durch die Einführung eines neuen Diskurses, dass ein Dispositionsnetzwerk auch durch den Einfluss neuer symbolischer Operatoren, also neuen Wissens, verändert werden kann. Neue Operatoren müssen sich an bestimmten Stellen – etwa mittels evidenten Äquivalenz zu bereits etablierten Dispositionen – in ein Netzwerk „einklinken“. Dann ist schlicht aufgrund der Systematizität eines Dispositionsnetzwerks damit zu rechnen, dass die neuen Operatoren Effekte auf weitere Bereiche des Netzwerks ausüben; dass also neues Wissen ein bestehendes Dispositionsnetzwerk verändert.

2.1.1.5 Soziale Positionen und religiöse Dispositionen

Unsere Analyse der religiösen Operatoren, die den praktischen Sinn religiöser Akteure strukturieren, hat zwei sehr unterschiedliche religiöse Identitäten und Strategien sichtbar gemacht. Dies ist der Fall, obwohl die beiden hier analysierten Strömungen der Pfingstbewegung aus *demselben* Inventar (oder „Repertoire“) von Zeichen schöpfen. Beide teilen die Geschichte der pfingstlichen Mission in Guatemala und – zunächst – die Theologie, die der klassische Pentekostalismus predigt. Dennoch formte jede der beiden Strömungen ihre spezifische religiöse Identität, ihre Strategien, ihre Diskurse und ihre Praktiken aus einer selektiven Rezeption dieser Tradition und einer ebenso selektiven Rezeption neuer Impulse. Ein signifikantes Beispiel in dieser Hinsicht war die Initiative eines bekannten religiösen Radiokommentators, der hart daran gearbeitet hat, ein prämillenaristisches Konzept der Zukunft durch ein postmillenaristisches zu ersetzen.⁴² Diese Initiative wurde von den Experten der in der Unterschicht operierenden klassischen Pfingstkirchen ebenso heftig abgelehnt wie von den Akteuren der oberen Mittelschicht begrüßt.

Der beobachtete Unterschied im praktischen Sinn der Akteure beider Stichproben erweist sich in auffälliger Weise als homolog zu den unterschiedlichen Positionen der entsprechenden religiösen Stile im sozialen Raum; und er läuft auf konkurrierende Positionen der Experten beider Akteursformationen im religiösen Feld hinaus. Allein dieser empirische Befund – und nicht erst dessen theoretische Reflexion – deutet darauf hin, dass wir die religiösen Habitus, die Strate-

42 Der Prämillenarismus betrachtet das „Reich Gottes“ (Millennium) als etwas radikal außergeschichtliches, das historisches Handeln überflüssig macht, während der Postmillenarismus das „Reich“ als etwas (teilweise) innergeschichtliches betrachtet, das durch das (soziale und politische) Handeln von Menschen im Sinne der Absichten Gottes geschmiedet wird. Zur Rolle des Radiosenders und der religiösen Ideologie im guatemalteckischen Konflikt siehe Schäfer 2020a, 110 ff.

gien, die Diskurse und die Praktiken unserer Stichproben nur dann hinreichend verstehen können, wenn wir auch den sozialen Raum und das religiöse Feld in den Blick nehmen.⁴³

2.2 Die Logik der religiösen Praxis – das religiöse Feld und der Raum der religiösen Stile

Wie bereits ausgeführt, bezieht sich der Begriff „Logik der Praxis“ in unserem Vokabular auf den objektiven Aspekt von Praxis, das heißt auf Prozesse und Regelmäßigkeiten, die durch objektivierte und stabile soziale Bedingungen wie Institutionen, Recht, wirtschaftliche Produktion, gemeinsame sprachliche Regeln usw. erzeugt werden. Daher hat der Begriff der Logik der Praxis eine Nähe zu Theorien der sozialen Struktur. Grundsätzlich waren im letzten Jahrhundert zwei Theoriestränge prägend: der der „vertikalen“ Differenzierung zwischen sozialen Klassen nach dem Zugang zu Produktionsmitteln (Marx, Weber); und der der „horizontalen“ Differenzierung nach Arbeitsteilung oder Funktion (Durkheim, Weber).⁴⁴ Bourdieu integriert beide Aspekte in seine Modelle. Er verwendet unter anderem die Begriffe „Feld“ und „Raum“, um die objektiven Bedingungen der menschlichen Praxis als „horizontale“ und „vertikale“ Ungleichheit zu adressieren. Der Begriff des Feldes dient eher dazu, auf funktional – oder präziser: kapitalspezifisch – unterschiedliche Sphären der Praxis (wie Wirtschaft versus Politik versus Sport etc.) und die jeweils andauernden Kämpfe zwischen Experten um feldspezifische Erträge und Macht zu verweisen. Das Konzept des sozialen Raumes ist eher dazu bestimmt, die Struktur einer Gesellschaft und die allgemeine Verteilung von Gütern und Macht zu modellieren. Sowohl Felder

43 Wir möchten an dieser Stelle erwähnen, dass sich die Einflüsse von sozialer Position und Feld-dynamik auf die Habitusbildung je nach empirischem Fall stark unterscheiden können. Während in Guatemala in den 1980er Jahren der Einfluss sozioökonomischer Positionen auf den Habitus ein zentraler Faktor für die Interpretation war, ist dies nicht unbedingt immer der Fall. Unser Projekt in Bosnien-Herzegowina (Seibert 2018) zeigte dagegen einen viel stärkeren relativen Einfluss religiöser und ethnischer Faktoren auf die Habitusbildung. Dies ist auf eine unterschiedliche Rolle des ökonomischen Kapitals und der ethno-religiösen Differenzierung für die Sozialstruktur in den beiden Gesellschaften zurückzuführen. Obwohl dieses Buch nicht auf den interkulturellen Vergleich fokussiert ist, kann die genannte Beobachtung zwei Zwecken dienen: erstens, um Grenzen der regionalen Ergebnisse der Anwendung der Modelle aufzuzeigen; und zweitens, um zu signalisieren, dass die Modelle des sozialen Raums und des religiösen Feldes durchaus als Instrumente für den interkulturellen Vergleich verwendet werden können.

44 ...wenn man unter „Funktion“ nicht versteht, dass alle Felder wie Subsysteme zum Wohle des großen Ganzen harmonisch zusammenspielen. „Funktional“ in unserer Interpretation der Bourdieuschen Feldtheorie meint viel eher die Eigengesetzlichkeit, nach der jedes Feld für sich funktioniert. Siehe Seibert 2018, 138 ff., mit besonderen Überlegungen zu Max Webers Konzept der Eigengesetzlichkeit („eigenlawfulness“ in Seiberts englischer Übersetzung); auch Schäfer 2020b, S. 249 ff., 740 ff.

als auch Raum werden im Hinblick auf verschiedene Formen von Kapital konstruiert. Da Kapital nicht nur in einem objektivierten Zustand, sondern auch als inkorporiertes Kapital existiert, können auch mit dem Kapitalbegriff die objektiven Bedingungen der menschlichen Praxis verbunden werden mit ihren Leib gewordenen Bedingungen, das heißt mit den Dispositionen, die die praktische Logik der Akteure orientieren.

Aus der Perspektive kapitalspezifischer bzw. funktionaler Differenzierung ermöglicht das Modell des religiösen Feldes, die spezifische Konkurrenz religiöser Experten unter den Bedingungen religiöser Interessen und Machtpositionen zu modellieren: zum Beispiel die religiöse Konkurrenz zwischen neopfingstlichen und klassischen Pfingstkirchen, der katholisch-charismatischen Bewegung und den konziliaren oder auch traditionalistischen Katholiken. Verschiedene religiöse Identitäten clustern sich an unterschiedlichen Positionen in einem solchen Feld religiöser Konkurrenz und lassen sich so unter den Bedingungen der dort herrschenden Machtverhältnisse (z. B. hegemoniale Position des Katholizismus in Lateinamerika) interpretieren. Da mit dem Feldmodell auch (fließende) Grenzen zwischen Praxisformen markiert werden, kann auch die Kompromittierung einer Praxisform durch Praktiken einer anderen sichtbar gemacht werden; etwa die Kompromittierung religiöser Expertenkonkurrenz durch Politik oder umgekehrt. Dabei gilt es im Auge zu behalten, dass ein Feld die Konkurrenz zwischen religiösen Experten modelliert. Es beschreibt nicht die Praxis religiöser Akteure generell; und die Relevanz religiöser Überzeugungen von religiösen Akteuren für deren Praktiken in anderen Feldern, z. B. im Bankgewerbe, bleibt vom Feldmodell unberührt – außer, sie gibt Aufschluss über Kompromittierung. Neben der im religiösen Feld modellierten Konkurrenz religiöser Experten gehen wir – wie bereits erwähnt – davon aus, dass religiöse Dispositionen auch in anderen Praxisfeldern und der ganzen Gesellschaft relevant für das Handeln religiöser und nicht-religiöser Akteure sein können.

Die Strukturen innerhalb eines Kollektivs als Ganzem – z. B. eine ganze Gesellschaft, eine Stadt etc. – können aus herrschaftstheoretischer Perspektive im Modell des sozialen Raums rekonstruiert werden. Wir gehen in diesem Buch von einer gegenüber Bourdieus methodologischem Ansatz (Korrespondenzanalyse) vereinfachten Version des Raummodells aus (vgl. Abb. 8), das das *Resultat* von Bourdieus Modellierung – Kapitalsorten als Ordnungsprinzipien gesellschaftlicher Ungleichheit – zum *Ausgangspunkt* nimmt. Das vereinfachte Modell macht erstens deutlich, mit welchem Gesamtvolumen und welchem Verhältnis von ökonomischem und kulturellem Kapital bestimmte religiöse Identitätsformationen korrespondieren. Wie viel von welcher dieser Kapitalformen kann etwa der katholisch-charismatischen Formation zugeschrieben werden, im Unterschied beispielsweise zu klassischen Pfingstkirchen oder Evangelikalen? Zweitens weist das Modell auch grafisch aus, wie nah bzw. fern verschiedene religiöse Habitusformationen einander unter sozioökonomischen Aspekten sind; zum Beispiel

tendenziell in der konservativen Unterschicht verankerte klassische Pfingstkirchen versus in der aufsteigenden Mittelschicht verortbare Neopfungstkirchen. Drittens erlaubt das Modell, Korrespondenz (oder auch Distanz) zwischen religiösen Identitätsformationen und sozialen Klassen (definiert lediglich durch ökonomisches und Bildungskapital, repräsentiert durch Berufe) aufzuzeigen; so etwa die Nähe zwischen Neopentekostalen und Managern.⁴⁵ Analog könnte man auch mit politischen Lagern verfahren. Viertens kann das Modell des sozialen Raumes nicht-religiöse Mobilisierungsbedingungen von religiösen Akteuren sichtbar machen; etwa die Auswirkungen von ökonomischen Gegensätzen oder Krisen.

Es ist wichtig, dass sich hinsichtlich der Begriffe von „Feld“ und „Raum“ keine substanzialistischen Auffassungen einschleichen, etwa dass „Feld“ oder „Raum“ physisch abgrenzbare Bereiche wären und eines neben dem anderen stünde, ähnlich wie in der Vorstellung nebeneinander stehender Identitäten. Die Begriffe des Feldes und des Raumes bezeichnen für die praxeologische Soziologie letztlich mathematische Größen, Koordinatensysteme mit skalierbaren Dimensionen, die Auskunft über Verteilungsverhältnisse von Kapital geben (selbst wenn Bourdieu gelegentliche Rede von „Subfeldern“ wie ein substanzialistischer Rückfall wirkt). Diese skalierbaren Systeme ermöglichen es – vergleichbar mit dem Funktionieren eines Elektrokardiogramms in Relation zu einem schlagenden Herz –, objektive Chancen und Begrenzungen von Akteuren in Form von zueinander relativen Positionen darzustellen; und zwar für ausdifferenzierte Praxisformen (Felder) und für sozialstrukturelle Konditionierungen allgemein (Raum). Mehr nicht – aber immerhin das.

Mit anderen Worten: Die Modelle des sozialen Raumes und der Felder teilen streng relationale Konstruktionsprinzipien, denn „das Reale ist relational“ (Bourdieu 1998, 15). Jeder Akteur in einem Feld oder im sozialen Raum wird durch die objektiven Relationen zu anderen Akteuren definiert; mit anderen Worten, durch die Position, die er in Bezug auf die Positionen anderer Akteure einnimmt. Weder Positionen noch Akteure sind in diesen Modellen durch intrinsische oder essentielle Eigenschaften definiert, die sie haben könnten. Demnach ist eine Klasse nach Bourdieu kein „historisches Subjekt“, das gegen seinen Feind mobilisiert wird. Sie gilt vielmehr als eine „Klasse auf dem Papier“ (Bourdieu 1997, 106 f.), das heißt als eine Position in einem Koordinatensystem, das nach einem bestimmten Forschungsinteresse theoretisch konstruiert wird. Ein sozialer Raum oder ein Feld stellen also eine Art „soziale Topologie“ dar (Müller 1992, 262; Bourdieu 1998, 17 ff.), in der einzelne Akteure Positionen, Stellen(werten) oder Formationen von Akteu-

45 Durch eine MCA-Untersuchung könnten verschiedenste kategoriale Variablen hinzugenommen werden. So könnte man bei Managern und Neopfungstlern eine gemeinsame Vorliebe für Latino-Pop feststellen oder eine Nähe von klassischen Pfingstlern zu Kleinbauern bei Vorliebe für Volksmusik.

ren zugeordnet werden, die nach Art, Menge und Zusammensetzung des Kapitals definiert sind, mit dem die Akteure (unter den Maßgaben des jeweiligen Modells) ausgestattet sind.

Dieses Prinzip der relationalen Konstruktion von Modellen sozialer Wirklichkeit eröffnet flexible Möglichkeiten, die Habitus von Akteuren mit Feldern und sozialem Raum in Beziehung zu setzen und Korrespondenzen zwischen sozialen Positionen und den Habitus zu beschreiben; in unserem Falle den religiösen Dispositionen der Habitus. So können Korrespondenzen zwischen Positionen und Dispositionen, Logik der Praxis und praktischer Logik aufgezeigt werden. Unser Modell des „sozialen Raumes religiöser Stile“ wendet Bourdieus Raummodell unmittelbar auf religiöse Praxis von Akteuren an. Unser Modell des religiösen Feldes hingegen beruht auf einer Transformation von Bourdieus „Feld der Kunst“ für die Analyse religiöser Expertenkonkurrenz und der Entwicklung eines skalierbaren Modells sowie eines eigenen Instruments für Surveys.

2.2.1 Der soziale Raum der religiösen Habitus

Eine Möglichkeit, gesellschaftliche Stratifikation in einer differenzierten Weise als sozialen Raum zu rekonstruieren, bieten die von Bourdieu verwendeten Techniken der Korrespondenzanalyse (Bourdieu 1987). Allerdings haben wir das Modell simplifiziert (Schäfer 2020b, 645 ff., 791 ff.).

2.2.1.1 Sozialer Raum

Auch das simplifizierte Modell des sozialen Raumes greift auf die soziologischen Traditionen von Karl Marx *und* Max Weber zurück, setzt aber so an, dass der von Bourdieu selbst erbrachte Nachweis von Kapitalsorten als Ordnungsprinzipien nicht länger als Fragestellung, sondern vielmehr als a priori des Modells fungiert. Anders ausgedrückt ist die Interpretation eines aus Geschmacksunterschieden konstruierten Raums über die Interpretamente „ökonomisches Kapital“ und „kulturelles Kapital“ in *Die Feinen Unterschiede* das Resultat der Untersuchung (denn hier geht es Bourdieu darum aufzuzeigen, dass „harte“, sozioökonomische Ungleichheit über vermeintlich „weiche“ Geschmacksunterschiede reproduziert wird); wir nehmen diesen Nachweis als gegeben auf und modellieren darauf aufbauend Klassenverhältnisse von vornherein in Orientierung an ökonomischem und kulturellem Kapital. So kann die Verteilung sowohl verstanden werden als das Ergebnis vergangener Kämpfe wie auch als Bedingung gegenwärtiger und zukünftiger Handlungen und Positionsveränderungen, die von den Akteuren in verschiedenen Klassenpositionen erwartet werden können.

Um in der empirischen Forschung eine Klasse zu rekonstruieren, sind die materiellen Lebensbedingungen, gemessen insbesondere am ökonomischen Ka-

pital, nach wie vor ein zentraler Indikator. Wir schließen uns in diesem Rahmen jedoch der differenzierten Klassentheorie Bourdieus an, die kulturelle Faktoren nicht auf eine hierarchische Differenzierung von Klassen reduziert, sondern Kultur als produktiven Faktor für Klassenpositionierungen begreift, etwa in Form von unterschiedlichen Lebensstilen. Damit gewinnt auch die Tatsache der Überschneidungen (Intersektionen, Degele/Winker 2009) des Faktors „sozio-ökonomische Klasse“ mit zusätzlichen Faktoren sozialer Ungleichheit wie Schulbildung und kultureller Kompetenz oder auch Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit und Körper (Alter, Gesundheitszustand) je nach Modellierung (simplifiziert oder MCA) auf unterschiedliche Weise an Bedeutung. Dem entspricht auch, dass soziale Positionen nicht nur durch unterschiedliche Quantitäten von Kapital definiert werden, sondern auch durch ihre qualitativen Merkmale, wie Stil oder Habitus.

2.2.1.2 Modellierung des sozialen Raums religiöser Habitus

Bourdies Modell des sozialen Raumes, wie es in *Die feinen Unterschiede* vorgestellt wird, basiert auf kategorialen Daten, welche Lebensstilattribute operationalisieren, deren Verteilung mit der Multiple Correspondence Analysis (MCA) ausgewertet wird.⁴⁶ Es ist eine mit zusätzlichen Beobachtungen angereicherte MCA, die die Positionen der im Modell registrierten Attribute und Gruppen generiert.⁴⁷ Wir gehen in der empirischen Arbeit anders vor. Zunächst rekonstruieren wir kollektive Habitus in Form von Dispositionsnetzwerken, die sich aus der Tiefenanalyse von Habitus-Interviews oder anderen Texten ergeben. Die im praxeologischen Quadrat modellierten logischen Relationen des praktischen Sinnes sind semantisch hoch informativ und lassen sich aufgrund von Ähnlichkeit zu Habitusformationen clustern. Diese sind eine verlässliche Grundlage, um ausgehend von den Dispositionen die Relationen zwischen Dispositionen und Positionen zu kartographieren. Aber Dispositionsnetze bzw. Habitusformationen liefern selbst keine Daten für die Berechnung ihrer Positionen in einem theoretischen Raum.⁴⁸ Es sind somit andere Techniken vonnöten für die Konstruktion von Modellen des

46 Blasius 2001; Blasius, Lebaron, Le Roux, Schmitz 2019.

47 Ökonomisches und kulturelles Kapital bspw. werden nachträglich aufgetragen; Laufbahnperspektiven werden nachträglich hinzugefügt. Gleichwohl ist MCA die Methode der Wahl, auch in *Der Staatsadel* (Bourdieu 2004). Zu einigen Schwierigkeiten der Methode siehe Bourdieu 1987, 784 ff. Vgl. auch Schäfer 2020b, 665 ff., 714 ff., 808 ff.

48 Auf der Seite der Positionen ist die Informationsdichte, die durch die Variablen unseres Modells (ökonomisches und kulturelles Kapital) bereitgestellt wird, wesentlich geringer als die, die durch eine MCA von Lebensstilattributen (eventuell plus ökonomischem und Bildungskapital als passiven Variablen) erzeugt wird. Andererseits kann eine vollwertige Analyse des praktischen Sinns mittels des praxeologischen Quadrats und Netzwerks gut geordnete Kategorien der Habitus und Lebensstile zu MCA-Modellen des sozialen Raums beitragen.

sozialen Raumes oder von Feldern, in denen die Habitusformationen abgetragen werden können. Wir sehen derzeit zwei Möglichkeiten.

Die erste ist die Konstruktion von MCA-Modellen sozialer Räume. Die Tatsache, dass diese Modelle ausgehend von kategorialen Variablen konstruiert werden und somit eine Fülle von Daten relationieren, stellt die Habitusformation in einen reichen Kontext für ergiebige sozialwissenschaftliche Interpretation. Dementsprechend erscheint ein solches Vorgehen der Königsweg der HabitusAnalysis zu sein.

Eine solche wünschenswerte Fülle von Daten steht allerdings nicht immer zur Verfügung – insbesondere in Ländern des globalen Südens und/oder bei gesellschaftlichen Konflikten. Folglich haben wir eine stark vereinfachte und leicht anwendbare Variante des Raummodells entwickelt. In unserem hier vorgestellten Modell wird ein kartesischer Raum generiert, dessen erste Achse das Einkommen und die zweite Achse die Bildung skaliert.⁴⁹ Diese Daten können in einem einfachen Scatter-Plot organisiert werden, der Einkommen und Bildung in Beziehung setzt. Der Plot wird nach einer Geraden der besten Anpassung (line of best fit, ermittelt durch eine Regression) rotiert, sodass diese Gerade zur vertikalen Achse des sozialen Raums wird und das aggregierte Kapital und somit das Kapitalvolumen darstellt. Positionen in den oberen Skalen der vertikalen Achse versammeln hohe Beträge von Einkommen und (formaler) Bildung. Eine rechtwinklig aufgetragene Linie durch die mittleren Werte der beiden Variablen wird zur horizontalen Achse des Raums. Die beiden Kapitalformen werden hier gegeneinander abgetragen, sodass auf dieser Achse die relative Zusammensetzung des Kapitals in gegebenen Positionen erkennbar wird. Die horizontale Achse repräsentiert auf ihrer rechten Seite relativ mehr ökonomisches Kapital als kulturelles Kapital, und auf der linken Seite eine umgekehrte Zusammensetzung. Das bedeutet, dass Positionen mit dem gleichen Niveau auf der vertikalen Skala auf der horizontalen Skala nach der Struktur (bzw. Zusammensetzung) ihres Kapitals unterschieden werden können. Die Idee wird schnell deutlich, wenn man sich verschiedene Berufskategorien in der Abbildung vorstellt und im Hinblick auf ihre Positionen vergleicht: zum Beispiel „technologische Industrielle“ versus „Großgrundbesitzer“, „Lehrer“ versus „Mittelbauern“ oder „Facharbeiter“ versus „Kleinbauern“.

Auf diese Weise bietet uns das Modell einen Rahmen, um die relevanten Akteure entsprechend ihrer Position innerhalb der allgemeinen Verteilung von ökonomischem und Bildungskapital in der Gesellschaft zu verorten (Abb. 8).

49 Unser Modell haben wir aufbauend auf Bourdieus Grundstruktur des sozialen Raums entwickelt, wie sie in Bourdieu 1987, 195 ff., 210 ff. und in Bourdieu 1998, 18 ff. erläutert wird. Es erleichtert die Datenerhebung auch in schwierigen Umgebungen wie wenig entwickelten Ländern der Dritten Welt. In den Habitus-Interviews und in größeren quantitativen Erhebungen erheben wir das äquivalisierte Haushaltseinkommen als Indikator für ökonomisches Kapital und erfassen das Bildungsniveau nach der ISCED-Skala als Indikator für kulturelles Kapital.

Sozialer Raum der religiösen Habitus
Stratifikatorische Ungleichheit und religiöse Habitusformationen
Guatemala 1985

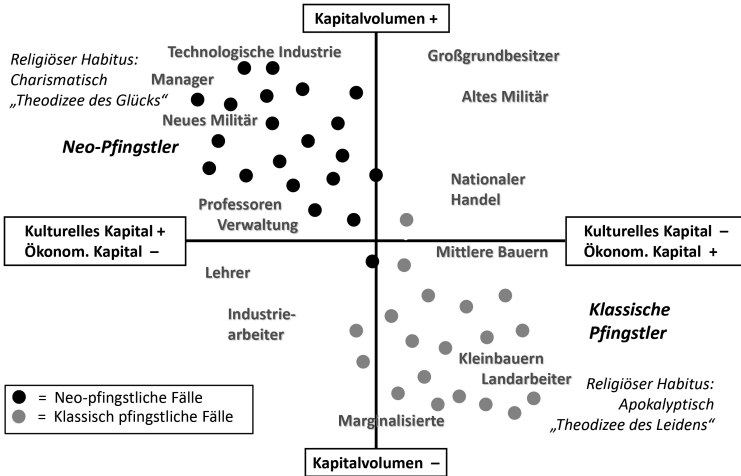


Abb. 8: Sozialer Raum der religiösen Habitus

Schließlich werden die verschiedenen Habitusformationen – Aggregate von ähnlichen Dispositionsnetzen – der religiösen Akteure, die durch die Analyse mit dem praxeologischen Quadrat identifiziert wurden, anhand der soziodemografischen Daten der Akteure im sozialen Raum lokalisiert. Sie werden gewissermaßen wie eine Klarsichtfolie über die Positionen des sozialen Raums gelegt, die durch Berufsgruppen markiert sein können.⁵⁰ So erlaubt das Modell die Interpretation der Konzentration bzw. Dispersion von Clustern spezifischer religiöser Habitus und Stile im Hinblick auf die sozialen Bedingungen ihrer Genese und auf Volumen und Zusammensetzung des Kapitals (der sozialen Energie!), die den verschiedenen religiösen Habitusformationen zukommen. Unser vereinfachter sozialer Raum kann zusätzlich mit einem MCA-basierten Raum komplementiert oder verglichen werden, wenn die entsprechende Art und Menge von Daten verfügbar sind.

2.2.1.3 Der Raum der religiösen Habitus (Guatemala)

Die beiden oben besprochenen Stichproben, die klassischen Pfingstler und die Neopentekostalen, sollen hier nur kurz im Blick auf ihre Raumpositionen skiz-

⁵⁰ Zur Überlagerung von Habitus als zusätzliche Schicht des Raummodells siehe Bourdieu 1987, 210 ff. und Schäfer, Seibert, Tovar 2019.

ziert werden. Nach soziostrukturellen Basisdaten (Einkommen und Bildung) sind die Befragten der beiden Samples in einer Weise verteilt, die die starke Polarisierung der guatemaltekischen Gesellschaft repräsentiert. Die neopentekostale Stichprobe gehört zur modernisierenden, urbanen Mittel-, oberen Mittel- und sogar Oberschicht: Industrielle, höheres und mittleres Management, Militärbeamte, Ärzte und Rechtsanwälte, aber auch Verwaltungsangestellte und Universitätsstudenten. Die klassischen Pfingstler gehören zur traditionellen (teilweise einheimischen) Unterschicht auf dem Land und in den städtischen Slums: Tagelöhner, Kleinbauern, ungebildete Proletarier, Straßenverkäufer, Wachleute, Garfküchenarbeiter, Kioskbesitzer und so weiter.

Wenn wir diese Ergebnisse mit unserer Dispositionsanalyse dieser beiden kollektiven Akteure in Beziehung setzen, entdecken wir, dass der praktische Sinn stark mit den sozialen Positionen der Akteure korreliert. Allerdings erklären die sozialen Positionen allein die religiösen Dispositionen dieser Akteure nicht ausreichend. Die Wettbewerbslogik des religiösen Feldes, in die die kirchenleitenden Experten involviert sind, prägt die Identitäten und Strategien der Experten und Mitglieder der Kirchen ebenfalls. Der Bezug der Glaubensüberzeugungen zu den sozio-ökonomischen Positionen wird – wie Bourdieu es ausdrückt – von der Eigendynamik verschiedenster Felder „gebrochen“ wie das Licht einer Lichtquelle von einem Kristall.

2.2.2 Das religiöse Feld

Die horizontale Differenzierung der Gesellschaft adressiert Bourdieu in Weiterentwicklung von Durkheims Theorie der Arbeitsteilung und – mehr noch – in Umwandlung von Webers „Wertsphären“ mit dem Begriff des Feldes und entsprechenden Modellen.⁵¹

2.2.2.1 Felder

Im Unterschied zu seinen Vorläufern konzipiert Bourdieu die horizontale Differenzierung über den Kapitalbegriff und die Theorie verschiedener Kapitalsorten sowie unter Konzentration auf die mit dem Kapital arbeitenden Experten. Das Operieren verschiedener Kapitalsorten – ökonomisches, politisches, künstlerisches etc. – bedingt die Differenzierung der Gesellschaft in Geltungsbereiche eben dieser Kapitalsorten. In Anlehnung an Weber gilt ein Feld also „eigen-gesetzlich“ im Blick auf die Operationsgesetze seiner spezifischen Kapitalsorte. Das Faktum der Eigengesetzlichkeit und deren feldspezifische Gestalt bezeichnet

51 Vgl. Bourdieu 1983; 1999. Siehe auch Seibert 2010 für die Entwicklung des Modells, auf Deutsch, und Seibert 2018 für das englischsprachige Pendant; auch Schäfer 2020b, 229 ff., 730 ff.

Bourdieu mit dem Begriff „Nomos“ (griech. „Gesetz“). „Nomoi“ sind „Sicht- und Teilungsprinzipien“ (Bourdieu). Sie legen für bestimmte soziale Kontexte spezifische Spielregeln und somit Logiken fest, nach denen Akteure sich beteiligen können (oder auch nicht) an der Konkurrenz um Güter, Geld, Wissen, künstlerisches Prestige, politische Macht oder sonst etwas. Allerdings sind nicht alle an diesem Konkurrenzkampf beteiligt. In der Regel können sich nur Experten für die jeweiligen Produktionsbedingungen an den Auseinandersetzungen in solchen Produktionsfeldern beteiligen, da nur sie zur Befriedigung der Nachfrage von Laien produzieren, was auch immer in einem gegebenen Feld hergestellt wird: Finanzprodukte, akademische Titel, Wohnungen oder religiöse „Heilsgüter“ (Weber). Anders gesagt, nur die Experten investieren, akkumulieren und appropriieren die feldspezifische Kapitalsorte. „Felder“ sind also nicht Modelle vom gesamten Geschehen in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft, wie beispielsweise von *allem*, was sich im Sport, im Recht oder in der Wirtschaft ereignet. Felder sind vielmehr Expertenspiele; sie modellieren die Machtverhältnisse zwischen Experten, die für interessierte Außenstehende, Laien, etwas produzieren – also z. B. sportliche Events, religiöse Feste oder Sozialversicherungen. Die Experten sind existenziell involviert in die „Spiele“, die in ihren jeweiligen Feldern gespielt werden, und konkurrieren um Positionen im Feld. Je stärker ein (kollektiver) Akteur den Nomos, also die Spielregeln eines Feldes, bestimmt, umso näher ist er an der Hegemonie über das Funktionieren des Feldes. Das kann man etwa für das politische Feld am langsamen Aufstieg von Diktaturen aus ehemals demokratischen Settings beobachten.

In der Außenrelation von Feldern gilt, dass, insofern ein jedes Feld nach seinen eigenen Gesetzen funktioniert, es von anderen Feldern unterschieden ist. Das läuft freilich nicht darauf hinaus, Felder wie Substanzen mit festen Grenzen verstehen zu können. Felder „enden“ vielmehr dort, wo ihre jeweilige Logik zu wirken aufhört. So gesehen lässt sich auch besser verstehen, dass und wie „fremde“ Kapitalsorten auf das Funktionieren von gegebenen Feldern einwirken und diese „kompromittieren“ (Bourdieu) können; wie also beispielsweise Geld die Politik korrumpiert oder politische Macht die religiöse Praxis. Was die Experten der unterschiedlichen Felder angeht, so ist deren Position in der Regel umso höher, je größer ihre Glaubwürdigkeit für die Laien ist und je besser ihre Organisationen aufgestellt sind. Subjektiv verbindet sich damit meist eine starke Identifikation der Experten mit dem Feld: der Experte verkörpert die Logik des Feldes, seine Kapitalsorte und seinen Nomos. Das bedingt in der Regel, dass Experten im vergleichenden Blick auf andere Felder die Kapitalsorte des eigenen Feldes besonders hoch bewerten: die Politiker das politische, die Finanzjongleure das ökonomische und die Priester das religiöse Kapital. Feldspezifische Logiken wirken also durch Habitualisierung auf Akteure ein und orientieren dadurch auch deren Handeln im gesamtgesellschaftlichen Gefüge.

Entscheidend an dieser Stelle ist allerdings die Modellierung der internen Felddynamik am Beispiel des religiösen Feldes.

2.2.2.2 Modellierung des religiösen Feldes

Um das religiöse Feld zu modellieren, greifen wir auf Bourdieus Modell des Feldes der kulturellen Produktion zurück (Bourdieu 1983). Das Feld ist als zweidimensionales Modell konzipiert, wobei eine Achse den Grad individueller Arriviertheit oder auch institutioneller Organisiertheit darstellt und die andere für Authentizität bzw. Glaubwürdigkeit steht. Beide Dimensionen können leicht auf religiöse Experten übertragen werden.

In Bezug auf religiöse Gruppen oder Institutionen lässt sich das Erreichen von Arriviertheit⁵² am besten über den Grad der Komplexität einer religiösen Organisation beschreiben. Ein wichtiger Indikator dafür ist die (quantitative) Relation zwischen den Experten (Performern, Amtsinhabern) und den Laien (dem Publikum, den Nachfragenden, Konsumenten) der Organisation. Die Organisiertheit ist umso höher, je größer die Differenz und je größer die Fähigkeit der Experten zur Entscheidungsgeneralisierung. Dieses Konzept geht letztlich auf Webers Unterscheidung von Kirche und Sekte zurück. Erstere wird als eine etablierte Institution mit einer *relativ* kleinen Zahl von Performern konzipiert, die sich um eine relativ große Zahl von Laien kümmern; letztere als eine exklusive (oder sogar esoterische) Gemeinschaft von Aktivisten nahezu ohne jegliches passive Publikum. Yinger (1970, 259 ff.) verfeinerte diese binäre Unterscheidung zu einem elaborierteren Konzept religiöser Komplexität; eine Version, der wir hier weitgehend treu bleiben. Aus einer aktorszentrierten Perspektive und ohne zu sehr ins Detail zu gehen, können wir Folgendes feststellen: Je höher die Komplexität einer Organisation ist, desto größer ist die potenzielle öffentliche Wirkung der in ihr tätigen Experten.

Religiöse Glaubwürdigkeit bzw. Authentizität ist weniger leicht an objektiven Kriterien festzumachen, da sie meist für das Image von Experten in der Öffentlichkeit steht, legitime Vertreter der „wahren“ Religion zu sein. Die Dimension der Glaubwürdigkeit bezeichnet somit das von den Repräsentanten religiöser Organisationen verkörperte religiöse Kapital (also dessen inkorporierte Dimension), *insoweit* von der Öffentlichkeit erkannt und anerkannt (oder auch im Falle der *Verkennung* eines Experten einfach nur auf diesen projiziert). Messen kann man öffentliche Glaubwürdigkeit eines religiösen Experten folglich mit Umfragen zu dessen Ansehen und Akzeptanz in der Öffentlichkeit, beispielsweise in

52 *Arrivée* wird von Bourdieu als skalierbarer Begriff verwendet, der die gewonnenen Vorteile des Angekommenseins in einer bestimmten Gesellschaft bezeichnet – und bestimmte soziale Positionen wie etablierte Konservative (hoher Grad an Arriviertheit) oder noch nicht etablierte Avantgarde (niedriger Grad an Arriviertheit) konnotiert.

Anlehnung an Instrumente der Wahlforschung. Zuschriebene Glaubwürdigkeit kann so etwa durch randomisierte Haushaltsbefragungen in der Bevölkerung eruiert werden, die nach der Meinung zu den religiösen und sozialen Kompetenzen der Experten im Forschungsfokus fragen. Über eine Mehrkomponentenanalyse (das statistische Pendant zu Bourdieus Korrespondenzanalyse, wenn numerische statt kategoriale Daten ausgewertet werden sollen) lassen sich die Antworten einer solchen Befragung prüfen, gewichten und – im Erfolgsfall – in eine integrale Skala überführen, die dann als eine der beiden Dimensionen des Feldmodells abgetragen werden kann.

Kurz gesagt: Während Glaubwürdigkeit von Repräsentanten einer religiösen Organisation deren Ansehen in der Öffentlichkeit aufgrund ihrer Stiltreue sowie deren Autonomie und Widerstandspotenzial gegen die Vereinnahmung durch nicht-religiöse Interessen bezeichnet, steht die Komplexität einer religiösen Organisation für ihre Entschlusskraft, Stabilität und operative Reichweite. Wenn also die Faktoren Glaubwürdigkeit und Komplexität bekannt sind, ist es schließlich möglich, ein zweidimensionales Modell der Mobilisierungskraft religiöser Organisationen innerhalb ihres spezifischen sozialen Kontextes zu konstruieren – in unserem Fall das religiöse Kapital der Organisation.⁵³

53 In der Soziologie wird der Begriff „Sozialkapital“ verwendet, um die Fähigkeit eines Akteurs zur sozialen Mobilisierung zu beschreiben, während „religiöses Kapital“ für die Fähigkeit zur sozialen Mobilisierung durch numinose Autorität steht. Traditionell wird Sozialkapital entweder als Vertrauenssache oder in Form von Netzwerken zwischen Akteuren beschrieben; mit religionssoziologisch spezifischeren Begriffen kann man auch von Charisma versus Institutionalisierung reden (Haug 1997). Für unsere Methode übersetzt sich „Institutionalisierung“ direkt in Komplexität, während Charisma und Glaubwürdigkeit eher im Verhältnis von Epiphänomen und Phänomen gesehen werden sollten.

Religiöses Feld und Konkurrenz zwischen religiösen Habitusformationen Funktionale Differenzierung und Expertenkämpfe – Guatemala 1985

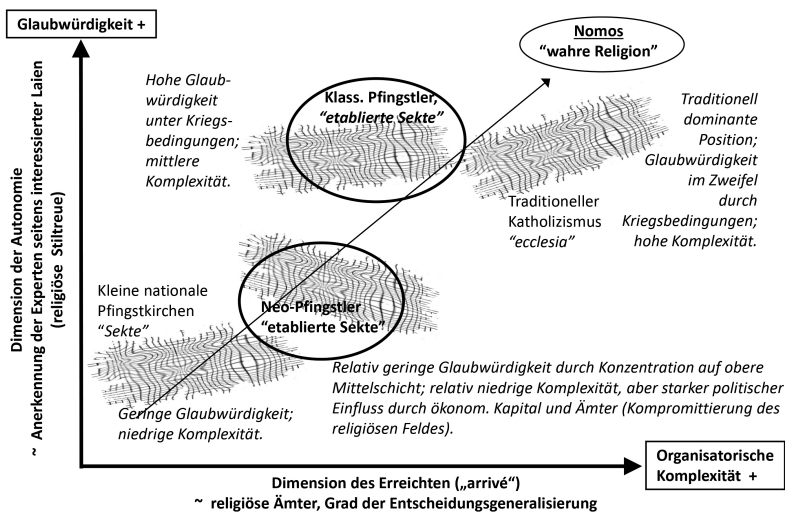


Abb. 9: Religiöses Feld

Das grafische Modell des Feldes ist ein einfaches, zweidimensionales Diagramm. Es erlaubt uns, Cluster von religiösen Experten bzw. Organisationen, für die die Experten stehen, nach ihren Messwerten für Glaubwürdigkeit und organisatorische Komplexität zu bilden. Die Diagonale zwischen den höchsten und den niedrigsten Werten bezeichnet dementsprechend den Unterschied zwischen dominanten und weniger dominanten Positionen im Feld.

2.2.2.3 Das religiöse Feld (Guatemala)

Das religiöse Feld in Guatemala hat in den 80er Jahren noch eine recht stabile Struktur. Die älteste und größte Organisation, die Katholische Kirche (Abb. 9, oben rechts) vereint sowohl bei Glaubwürdigkeit als auch bei organisatorischer Komplexität die höchsten Werte auf sich, während die anderen Organisationen sich in beiderlei Hinsicht auf deutlich schwächeren Position befinden.⁵⁴ Dennoch gibt es zwei Konkurrenten im Feld.

⁵⁴ Die Konstruktion des religiösen Feldes in den 1980er Jahren beruht auf einer groben Schätzung, die auf einer einjährigen Feldstudie, 100 Habitus-Interviews, zusätzlichen Experteninterviews und auf statistischen und organisationsbezogenen Quellen sowie auf Sekundärliteratur beruht. In Bosnien-Herzegowina (Seibert 2010, 2018) und in einem neueren Projekt über Guatemala und Nicaragua haben wir das religiöse Feld für 2013 mit solider Statistik untersucht.

Die klassischen Pfingstler (Abb. 9, oben mittig) haben einen recht hohen Wert bei der Glaubwürdigkeit, während sie nur einen mittleren Wert im Blick auf die Komplexität ihrer Organisationen erreichen. Sie konkurrieren mit der Katholischen Kirche durch die öffentliche Resonanz auf ihre religiöse Botschaft und ihre Praktiken.

Die Neopentekostalen (Abb. 9, unten mittig) konkurrieren weniger durch religiöses Kapital im eigentlichen Sinne, also durch religiöse Glaubwürdigkeit und organisatorische Komplexität. Sie behaupten sich vielmehr durch die Kompromittierung des religiösen Feldes mittels der Menge an Geld, die sie in religiöse Unternehmungen (wie religiöse Fernseh- und Radiokanäle) investieren, und mittels der politischen Ämter einiger ihrer führenden Mitglieder. Auf diese Weise üben sie Einfluss auf die Öffentlichkeit und die Politik aus. Diese mehrfache Kompromittierung des religiösen Feldes durch fremde Kapitalsorten lässt die Neopentekostalen als den wichtigsten religiösen Konkurrenten der klassischen Pfingstler erscheinen und stärkt sogar ihre Rolle als öffentliche Gegenspielerin der katholischen Hierarchie.

Die kleinen unabhängigen nationalen Pfingstler – organisiert als „Sekte“ (Weber) – schließlich nehmen eine schwache religiöse Position ein (Abb. 9, unten links) und verfügen über kein Fremdkapital zur Kompromittierung des religiösen Feldes. Daher treten sie weder als effektive Konkurrenten der Katholischen Kirche noch der klassischen Pfingstler in Erscheinung. Trotz einer objektiven Position im Feld relativ nahe bei den Neopentekostalen konkurrieren sie auch mit diesen nicht. Diese Tatsache ist auf einen Effekt der allgemeinen Sozialstruktur zurückzuführen. Die kleinen unabhängigen Gemeinden beschränken sich auf eine Klientel aus Unterschicht und allenfalls unterer Mittelschicht. Sie haben weder die Mittel noch den entsprechenden Habitus und Stil, um höhere gesellschaftliche Schichten überhaupt anzusprechen.

2.3 Praxis – religiöse Diskurse und Praktiken

Sobald die Modelle des praktischen Sinns (das Dispositionsnetz), der übergreifenden Sozialstruktur (sozialer Raum) und der Dynamik des religiösen Feldes etabliert sind, können diese drei Modelle trianguliert werden. Damit bieten sie einen konsistenten theoretischen und methodischen Rahmen und solide empirische Daten, um die Wechselwirkungen zwischen Akteur und Struktur zu betrachten, die sich mittels der praktischen Logik von Diskursen und Praktiken ereignen.

Die Beschreibung der praktischen Logik verbindet Dispositionen und Positionen, Sinn und Macht. Methodologisch betrachtet, interpretiert man die Art und Weise, wie sich die Operationen der praktischen Logik und die der Logik der Praxis (unter den Bedingungen von Habitus und sozialen Strukturen) verschränken und Diskurse sowie Praktiken erzeugen.

2.3.1 Bedingungen – Triangulation der Modelle

Die Akteure (gleich ob individuell oder kollektiv) erscheinen in den drei Modellen auf deutlich unterschiedliche Weise. Erstens bilden wir die Akteure als Netzwerke von Dispositionen ab, in denen grundlegende Züge ihrer Identitäten und Strategien rekonstruiert werden. Zweitens und drittens positionieren wir die Akteure auf der Grundlage von objektiven Daten über die Akteure (Soziodemografie und Daten zu Glaubwürdigkeit sowie Organisiertheit) im Kontext der Machtverhältnisse des Sozialraumes und verschiedener Felder. Auf diese Weise setzen wir die Identitäten und Strategien bestimmter Akteure in Relation zu ihrem Besitz an Kapital und zu ihren spezifischen Gelegenheiten und Grenzen. Dabei clustern sich ähnliche Dispositionsnetze als Habitusformationen um die für sie (aufgrund der objektiven Positionsdaten) entsprechenden Positionen im sozialen Raum und im religiösen Feld. So können die Habitusformationen im Kontext der objektiven Positionen interpretiert und die Letzteren durch den Mehrwert der Akteursperspektive besser verstanden werden. Auf diese Weise liefert die Triangulation der Modelle wertvolle Informationen zu einem besseren Verständnis von Praxis – in unserem Fall der Praxis von religiösen Akteuren im Guatemala der 1980er Jahre.

2.3.2 Religiöse Praxis – der Fall Guatemala

Wie oben gezeigt, können wir einen neopentekostalen Habitus der charismatischen Herrschaft über die Welt einerseits und einen Habitus der apokalyptischen Weltflucht bei den klassischen Pfingstlern andererseits unterscheiden. Beide Bewegungen nutzen das pfingstliche Symbolrepertoire kreativ entsprechend den für ihre soziale Klasse spezifischen Herausforderungen; und beide entwickeln entsprechende, sehr unterschiedliche religiöse Identitäten, Strategien und praktische Logiken. Wie bzw. warum diese Differenz trotz eines gemeinsamen religiösen Vokabulars und trotz des Beharrungsvermögens religiöser Habitus sogar binnen der relativ kurzen Zeit von etwa fünf Jahren auftritt und sich durchsetzt, lässt sich allerdings aus symbolischen Systemen und der Kommunikationsdynamik religiöser Diskurse als solcher nicht erklären. Auch aus objektivistischen Betrachtungen sozialer Positionen religiöser Akteure allein ist die Frage nicht zu beantworten. Nur die theoretisch und methodologisch reflektierte Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen religiösen Dispositionen und sozialen Positionen bringt die Differenz als solche ans Licht und erklärt ihre Gründe.⁵⁵

55 Zum Kontext und der weiteren Entwicklung der hier geschilderten Lage vgl. Schäfer 2020a und Schäfer 2021; Schäfer, Tovar und Reu 2013.

Die beiden genannten Akteursformationen besetzen sehr unterschiedliche Positionen im sozialen Raum, und diese Positionen werden zusätzlich durch die Dynamik eines Counter insurgency-Krieges polarisiert, der von einem diktatorischen Regime in den 1980er Jahren geführt wird. In diesem Kontext steht die Unterschicht unter dem Generalverdacht, die Guerillabewegung zu unterstützen und wird dementsprechend direkt vom Militär bedroht sowie – insofern sozial oder politisch mobilisiert – auch bekämpft. Im Gegensatz dazu unterstützen große Teile der (oberen) Mittelschicht das Militärregime, nicht zuletzt aus Angst vor dem Verlust von Privilegien und Besitz durch eine erfolgreiche sozialistische Revolution. Zudem ist es im Hinblick auf die religiösen Diskurse und Praktiken dieser kollektiven Akteure wichtig, einen weiteren objektiven Faktor zu berücksichtigen. Der Krieg in Guatemala ist kein religiöser Identitätskonflikt in dem Sinne, dass religiöse Zugehörigkeit ein Mittel wäre, um für Gewalt zu mobilisieren.⁵⁶ Vielmehr handelt es sich um einen klassischen Interessenkonflikt um politische Macht und die Verfügung über ökonomisches Kapital. Religiöse Diskurse und Praktiken spielen daher eine untergeordnete Rolle. Sie dienen dazu, die durch den Krieg induzierten drastischen Veränderungen von Lebenschancen und Begrenzungen zu verarbeiten und sich je nach Position der verschiedenen Gruppen politisch zu mobilisieren oder zu demobilisieren. Weit davon entfernt, eine „abhängige Variable“ zu sein, bringt die sozial differenzierte religiöse Praxis jedoch besondere Strategien hervor, um das Leben der Gläubigen und ihre soziale Präsenz auf spezifische Weise zu organisieren.

Die sich selbst und die Produktionsbedingungen modernisierende obere Mittelschicht steht während des Krieges unter doppeltem Druck, sowohl durch die alte Oligarchie mit ihrer informellen Kontrolle der politischen Machtzentren als auch durch die aufständische Bevölkerung mit der Guerillabewegung. Zusätzlich leidet sie unter der wirtschaftlichen Krise und der politischen Gewalt. Allerdings verfügt diese Klasse über ausreichende Ressourcen, um ihre Interessen politisch und sogar militärisch zu artikulieren. In einer solchen Situation bietet die neopentekostale praktische Logik Wege zur Wiedererlangung persönlicher Stabilität und Stärke sowie Wege zum Erlernen und zur Legitimierung von Ausschluss-Strategien (Exorzismus), um sich effektiv in sozialen Konflikten zu positionieren und zu engagieren. Diese Akteure sind geneigt, ihre religiöse Identität strategisch für politische Ziele einzusetzen. In diesem Sinne ist die „spirituelle Kriegsführung“ ein zentraler Mobilisierungsbegriff, eine religiöse Kraftressource,⁵⁷ mit der

56 Dies war z. B. in Bosnien-Herzegowina (Seibert 2018) oder ist bei radikalen islamistischen Bewegungen (Schäfer 2008) der Fall. In diesen Fällen wird die religiöse Zugehörigkeit zum Mittel der politischen und militärischen Mobilisierung und damit zu einem Schlüsselfaktor der Sozialstruktur.

57 Bourdieu verwendet in diesem Zusammenhang gelegentlich den Begriff der „idée-force“, um sozial wirksame von bloß spekulativen Ideen zu unterscheiden.

diese Bewegung direkt in die Situation der militärischen Kriegsführung eingreift und sich weitgehend mit dem diktatorialen Regime identifiziert.

Eine erste Beobachtung zum sozialen Raum erklärt einen allgemeinen Zug der religiösen Strategien der neopentekostalen Bewegung während der 1980er Jahre. Die Akteure haben trotz des Krieges noch ein relativ breites Spektrum an sozialen und politischen Handlungsmöglichkeiten. Dem entspricht in der Struktur ihres Dispositionsnetzes (Abb. 7 und 14), dass sie den Operator „Heiliger Geist/Gott versus Dämonen“ und damit das Exorzismus-Strategem auf fast alle für sie relevanten Bereiche sozialer, kultureller, politischer und militärischer Praxis anwenden. Anstelle einer rigorosen Kirche-Welt-Dichotomie (wie sie in den Pfingstkirchen der Unterschicht aus guten Gründen weithin praktiziert wird) ist in der praktischen Logik der Neopentekostalen die gesamte Gesellschaft Gegenstand einer Initiative der „christlichen“ Transformation. Dies impliziert für die Akteure die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Selbstpositionierung mit religiösen Mitteln. Zu diesem Zweck bedienen sich neopentekostale Gruppen nicht nur der Semiotik der sozialen Distinktion, indem sie exklusive Orte für ihre Treffen wählen (wie z. B. Fünf-Sterne-Hotels); oft betonen Mitglieder und Experten auch, dass ihre Gruppen *personas de categoría*, Leute gehobener Klasse, „Eliten“ versammeln. Diese soziale „Kategorie“ wird religiös-symbolisch unmittelbar umgewandelt in die Glaubensüberzeugung, dass die entsprechenden Personen in ihrem So-Sein durch Gott selbst aus reiner Gnade (ohne religiöses Verdienst) anerkannt und also legitimiert werden.⁵⁸ Entsprechend wird die Ausstattung der Gläubigen mit der Kraft des Heiligen Geistes nicht durch Vorbedingungen wie Katechumenat, Zungenrede oder ähnliche Praktiken eingeschränkt (wie es bei den klassischen Pentekostalen vielfach der Fall ist). Die verbale Beschwörung der Kraftwirkung des Heiligen Geistes auf alle Gläubigen wird vielmehr noch rituell bekräftigt durch die Praktiken des Lobpreises (*alabanza*) in den Gottesdiensten, die als direkter Kontakt mit dem Heiligen Geist gedeutet werden. Die Präsenz im Gottesdienst und insbesondere religiöse Efferveszenz wird als Erfüllung der Gläubigen mit der Macht des Heiligen Geistes verstanden, als individuelle Ermächtigung der Gläubigen mit übernatürlichen Fähigkeiten. Diese Befähigung ist nicht auf religiöse Praxis begrenzt, sondern zielt vielmehr auch – von Fall zu Fall sogar besonders – auf das soziale Umfeld der Gläubigen. Ihnen wird die Kompetenz zugesprochen, zunächst einmal ihre persönlichen Probleme (Alkoholkonsum, Bulimie, Probleme mit Geschlechterbeziehungen usw.) und dann auch die Probleme der Gesellschaft (Gewerkschaften, soziale Bewegungen, linke Parteien, Guerilla usw.) zu lösen.

58 Einige der Experten verweisen sogar ausdrücklich auf ihre „reformierte Theologie“, die – in ihrem trivialisierten und verbreiteten Verständnis – die Anerkennung aus reiner Gnade mit der Prädestination verbindet und wirtschaftlichen Erfolg als Indiz für eine Prädestination zum Heil versteht.

In Bezug auf den religiösen Kontext in der eigenen Gruppe wird die Macht der Laien jedoch der Macht der religiösen Experten untergeordnet. Um ihre Autorität und ihre Investitur nicht an ermächtigte Mitglieder zu verlieren, müssen die Experten ständig diskursive und praktische Strategien einsetzen, um ihre Position zu stärken. Sie müssen Praxisbereiche einrichten, in denen ihre Autorität und Macht in religiösen Fragen *par excellence* bestätigt werden. Ein solcher Bereich ist beispielsweise die *ministración* – die pastorale Verabreichung spezieller göttlicher Gnadengaben (in besonders schweren Fällen).⁵⁹ Diese seelsorgerische Behandlung kann einem bestimmten Mitglied von seinem Pfarrer verordnet und zuteilwerden, und variiert zwischen einem bloßen Beichtgespräch und der Austreibung eines Dämons mit lärmendem Spektakel. In jedem Fall ist die „Ministration“ darauf ausgerichtet, das Mitglied in religiösen Fragen der Macht des religiösen Spezialisten zu unterwerfen. Eine andere Strategie zur Stärkung der offiziellen religiösen Macht arbeitet mit einer Kombination der Macht der Sprache mit der Position des Sprechers. Die religiösen Führer dieser Gruppen sind typischerweise „Propheten“ (im Sinne Webers oder Bourdieus), also Herausforderer der herrschenden Position im religiösen Feld, der „Priester“; und diese „Propheten“ haben den Anspruch, selbst „Priester“ zu werden. In der Frühphase ihrer Organisationen in den 1980er Jahren ist ihre religiöse Autorität weniger durch ihr Amt als vielmehr durch ihren Habitus und ihren Sinn für das religiöse Spiel begründet. Sie kombinieren rhetorische Kompetenz, Schlagfertigkeit und eine religiöse Semantik, die an soziale Erfahrungen der Mittel- und Oberschicht anzudocken und sie in religiöse Identität zu transformieren vermag. Das ist allerdings ein fragiler Boden für eine dauerhafte religiöse Autorität. Damit drängt sich noch im Laufe der 1980er Jahre, ganz klar aber ab den 1990ern, die Notwendigkeit institutioneller Etablierung auf. Einige der Führer verändern folglich die Struktur ihrer Organisationen. Sie schaffen demokratische Instanzen wie etwa Leitungskomitees ab und proklamieren sich selbst als „Apostel“, das heißt als unanfechtbare religiöse Autoritäten in direkter Sukzession Jesu. Sind die Apostel erst einmal etabliert, flankieren sie die organisatorische Strategie mit einer homologen diskursiven: Die Apostel beanspruchen für sich direkte göttliche Wahrheitsoffenbarungen – entweder völlig unabhängig von der Bibel oder mit akrobatischer Schriftlegitimation, in jedem Fall aber ohne jedes Eingeständnis eines kritischen Dialogs über die „Wahrheiten“. Je stärker die Legitimationsprozesse machtförmig werden, desto expliziter wird in diesen Gruppen auch eine Semantik der Macht. Die Bedeutung von „Macht“ im religiösen Diskurs fokussiert sich immer mehr auf die sozialen Wirkungen „geistlicher“ Äußerungen und Handlungen.

59 Man könnte *ministración* mit „Amtshandlung“ übersetzen, hätte im Deutschen aber das Problem, damit eine hochgradig verrechtlichte und offizielle Praxis der Amtskirchen zu konnotieren. Das wird weder dem Element der Spontaneität noch der immer wieder aufbrechenden kommunikativen und symbolischen Gewalt in der *ministración* gerecht.

Ein spezifischer sozialer Effekt ist der komparative Wert, den diese Semantik der Macht gegenüber anderen Akteuren im religiösen Feld beansprucht, namentlich gegenüber den klassischen Pfingstlern der Unterschicht. Für diese sind die individualistischen Machtansprüche der Neopentekostalen fast gleichbedeutend damit, Gottes eigene Autorität in Frage zu stellen. Neopentekostale Spezialisten hingegen deuten den Mangel an „Macht“ in der „unordentlichen“ Pfingstbewegung unter den Armen als einen Indikator für deren Mangel an Glauben und in manchen Fällen sogar für eine Neigung zu dämonischen Einflüssen. Bestätigt sehen sie dieses Urteil dadurch, dass es den Armen nicht gelingt, sich aus eigener Kraft (das heißt natürlich: mit der Kraft des Heiligen Geistes) aus der Armut zu befreien. So wird durch eine diskursive Strategie die religiöse Assoziation göttlicher Macht mit der eigenen Position (eine paradigmatische Operation) verwendet, um durch eine (syntagmatische) Operation soziale Differenz herzustellen und diese wiederum (paradigmatisch) mit religiöser Bedeutung zu überdeterminieren. Mit Bourdieu kann dieser Vorgang als die Produktion von Verkennung (*méconnaissance*) und symbolischer Gewalt bezeichnet werden. Solche Operationen kommen oft im Diskurs über soziale Differenzen zum Tragen.

Die meisten Neopentekostalen der 1980er Jahre nehmen eine soziale Mittelposition zwischen den unteren Schichten und der alten Oligarchie ein. Folglich müssen sie ihre erreichte Position in Bezug auf die Armen und gleichzeitig ihren Anspruch auf Aufstieg gegenüber der Oligarchie legitimieren. Das so genannte „Wohlstandsevangelium“ bietet eine praktikable Strategie dazu. Da wirtschaftlicher Wohlstand als Frucht göttlichen Segens verstanden wird, sind die wirtschaftliche Position und der Anspruch der Neopentekostalen legitim. Die Konsequenz dieses Arguments mit Bezug auf die Armen haben wir bereits in den vorherigen Absätzen dargestellt. Die Oligarchie hingegen, die die Aufwärtsmobilität der technokratischen (oberen) Mittelschichten behindert, ist meist katholisch. Daher kann auch sie religiös als ketzerisch disqualifiziert und als Opfer des Dämons der Gier identifiziert werden. In sozialetischen und politischen Diskursen für die breite Öffentlichkeit wird hingegen oft anders argumentiert. Die Reichen (der alten Oligarchie) gelten hier als sozial unverantwortlich, und man versucht, die Unterschichten durch karitative Programme zu kooptieren.

Im Hinblick auf die politische und militärische Situation kommen die Sprache der Macht in ihrer Variante der „geistlichen Kriegsführung“ und die autoritäre Logik der kirchlichen Organisation zum Tragen durch ihre Übertragung aus der religiösen Praxis in die politische und militärische Praxis. Die autoritäre Figur des Apostels und seiner disziplinarischen Mittel durch die *ministración* lässt sich zum Beispiel im Diskurs über Kindererziehung beobachten, der von diesen Gruppen in „christlichen“ Zeitschriften verbreitet wird. Das autoritäre top-down-Schema der Apostolizität wird auch auf die politische Utopie für Guatemala übertragen: die „Wiederherstellung“ von Staat und Gesellschaft als Theokratie (in manchen Fällen sogar in Verbindung mit dem Diktator Efraín Ríos Montt als „König David“).

Neben der Übertragung autoritärer Dispositionen aus der Religion auf die Politik bieten einige neopentekostale Spezialisten eine umfassende religiöse Strategie für die politische und militärische Praxis an. Nach dem Spiritual warfare-Diskurs werden Probleme jeglicher Art auf das Wirken von Dämonen zurückgeführt. Mit Dämonen gibt es keine Diskussion; man muss sie austreiben. Viele neopentekostale Gruppen setzen diesen Diskurs sogar physisch um, indem sie ihre Mitglieder dem Exorzismus („Dämonen erbrechen“) unterwerfen und sie so diese Praxis der aggressiven Ausgrenzung am eigenen Leib erfahren lassen. Die entsprechende Logik wird von den Mitgliedern der Neopentekostalen in den 1980er Jahren vielfach eingesetzt, um individuelle Probleme wie Alkoholismus oder psychische Störungen zu erklären und zu beseitigen. Die diskursive Übertragung dieser Logik auf das politische und das militärische Feld läuft darauf hinaus, die politische Linke und die Guerilla als dämonisch zu bezeichnen und den Schluss zu ziehen, dass diese Akteure durch exorzistischen Ausschluss vertrieben werden müssen: durch militärische Gewalt, Folter und sogar Napalm auf indigene Dörfer. Opfer dieser Strategien sind vor allem Menschen aus der Unterschicht.

Nachdem wir die diskursiven und praktischen religiösen Strategien der neopentekostalen Akteure der oberen Mittelschicht mit einigen Details exemplifiziert haben, werden wir diese nur in groben Zügen mit einer Skizze pfingstlicher Praxis in der Unterschicht kontrastieren. Während des Krieges befinden sich große Teile der Unterschichten, vor allem auf dem Lande, in einer geradezu verzweifelten Situation. Die Hoffnung auf Besserung zu Beginn des Aufstandes Ende der 1970er Jahre wird vom Militär in der ersten Hälfte der 1980er Jahre radikal zerschlagen. Eine utopische Perspektive zukünftiger Gerechtigkeit – wie sie von den katholischen Basisgemeinden vertreten wurde – wird durch die Ermordung hunderter katholischer Katecheten fast ausgelöscht. Was bleibt, sind die schweren Bedrohungen durch Gewalt und materielle Not. Im Gegensatz zu den Neopentekostalen lässt sich bei den armen Pfingstlern ein Großteil der vorherrschenden praktischen Logik mit fehlenden gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten erklären. Die Akteure bestätigen oft, dass es „keinen Ausweg“ gibt. Keine soziale oder politische Strategie wird mehr als hilfreich angesehen. Dieser kognitive und emotionale Zustand führt zu einer tiefgreifenden Dichotomie zwischen „Kirche“ und „Welt“. Die Welt stellt nichts als eine Bedrohung dar; die Kirchengemeinde ist das einzige verbleibende Handlungsfeld. Der apokalyptische Habitus, den wir analysiert haben, erklärt den Akteuren nicht nur das Geschehen, sondern bietet auch eine Überlebensebene für die Opfer der Kriegsbedingungen. Er generiert entsprechende diskursive und praktische Strategien. Die Spaltung zwischen Kirche und Welt etabliert die Kirchengemeinde als einen sozialen Kontext, in dem die Gläubigen ein streng „jenseitiges“ Ziel zu verfolgen haben: Sie müssen sich auf die Entrückung in den Himmel vorbereiten. Die Konsequenzen dieses Settings sind – so ein erster Blick auf den nicht-kontextualisierten Diskurs – genau konträr zur religiösen Praxis der

Neopfingstler. Die Annahme durch Gott wird keinem Gläubigen einfache durch Gnade allein gewährt. Stattdessen ist der religiöse Diskurs arminianistisch⁶⁰: Die Gläubigen müssen ihre Erlösung durch religiösen Gehorsam und ein moralisch einwandfreies Leben erwirken.⁶¹ Ein Blick auf den gesellschaftlichen Kontext zeigt allerdings, dass angesichts fehlender sozialer Handlungsmöglichkeiten das in der Kirche geforderte Handeln zu einer praktischen Erlösung von den Kriegsbedingungen beiträgt. Der streng religiöse Rekurs auf eine transzendente Macht eröffnet Perspektiven solidarischen sozialen Handelns in der Gemeinde. Erstens verfolgen diese religiösen Akteure – wenn auch zum Preis jeglicher sozialer, politischer oder militärischer Handlungsabsichten – eine Strategie der effektiven Vermeidung von Konflikten und militärischer Verfolgung.⁶² Zweitens dient die Gemeinde als ein Bereich gewisser menschlicher Sicherheit und gemeinschaftlicher Solidarität und damit als Mittel zum Überleben. Drittens stellt die täglich zu erfüllende religiöse Aufgabe – die Vorbereitung auf die Entrückung durch ein moralisch tadelloses Leben – ein Handlungsfeld dar, das zur Aufrechterhaltung des Selbstwertgefühls beiträgt, selbst in einer Situation, die kein soziales oder politisches Handeln mehr zulässt. Ein völlig „jenseitiger“ religiöser Diskurs wird also als gleichbedeutend mit einer sozio-religiösen Überlebensstrategie unter lebensfeindlichen Bedingungen erkennbar.

Abschließend möchten wir noch einige kurze Beobachtungen zur praktischen Logik des religiösen Wettbewerbs hinzufügen (Abb. 9). Es liegt sicherlich an der starken sozialen Dynamik eines Krieges zur Aufstandsbekämpfung, dass die Wettbewerbsdynamik im religiösen Feld stark von politischen Optionen und Zwängen beeinflusst wird. Die Diskurse der religiösen Legitimation und De-Legitimation beschränken sich somit nicht auf eine rein religiöse Semantik. Die Position der Katholischen Kirche im religiösen Feld wird zum Beispiel durch eine theologisch begründete ethische Positionsbestimmung (Bourdieu: *prise de position*) in Frage gestellt. Nicht nur die katholischen Basisgemeinden, sondern

60 Der Arminianismus ist eine bereits im 16. Jahrhundert entstandene Reaktion auf die calvinistische Gnaden- und Prädestinationslehre. Zentral ist die Idee, dass Gläubige das Heil wieder verlieren können, wenn sie sich nicht aktiv dafür einsetzen. Aus religionssoziologischer Sicht ist interessant, dass der Arminianismus häufiger in der sozialen Unterschicht vorkommt als in oberen Klassen. Kurz: Wer sonst mit seinem Handeln keinen Erfolg hat, kann sein Selbstwertgefühl an der kirchlichen Aktivität für den Heilserwerb stärken. Damit zeitigt auch autoritäre Amtsführung seitens der religiösen Experten in diesen Gruppen positive Effekte für die Gläubigen.

61 Die Kraft des Heiligen Geistes ist hier kein religiöser Operator. Sie wird normalerweise mit der offiziellen Weihe für ein religiöses Amt verbunden; meist im Zusammenhang mit der Ausbildung an einem biblischen Seminar.

62 Diese Strategie ist unter verschiedenen religiösen und sozialen Gruppen in Guatemala heftig diskutiert worden. Für viele Exponenten der katholischen Basisgemeinden oder des politischen Widerstandes, die während des Krieges ihr Leben aufs Spiel setzen, galt diese Strategie schlichtweg als Feigheit. Allerdings können wir diese normativen Fragen hier nicht diskutieren.

auch Teile der Bischofskonferenz sprechen sich gegen militärische Gewalt sowie für Gerechtigkeit und Menschenrechte aus. Das führt zu einem Bruch mit großen Teilen der oberen Mittelschicht, die zum Teil mit der Konversion zu neopentekostalen Kirchen reagieren. Eine Veränderung des ethischen Diskurses in der hegemonialen Position des religiösen Feldes läuft also darauf hinaus, Raum für den Aufstieg einer neuen Bewegung zu lassen. Die Neopentekostalen haben keine Basis in komplexen Organisationsstrukturen, ähnlich denen der katholischen Kirche, die die Kontinuität und Stärke des Katholizismus garantieren. Im Gegensatz dazu kombinieren die Neopentekostalen einen religiösen Diskurs, der attraktiv ist für die präventive (obere) Mittelschicht in einer Krisensituation, mit dem Einsatz finanzieller Ressourcen und sozialen Kapitals. So verschaffen sie sich im großen Stil Zugang zu den Medien und ermöglichen sich die Kooptation von Politikern. Sie haben also die Ressourcen, um eine Strategie der diskursiven Verallgemeinerung ihrer praktischen Logik zu verfolgen. Auf lange Sicht, bis heute, wird das neopentekostale „Dispositiv“ (Foucault) – die praktische Verbindung von Versprechen göttlicher Macht und Wohlstandes, von managerähnlichen Führern, von Beratung der Mitglieder in Techniken des wirtschaftlichen Erfolgs und von finanzieller sowie medialer Macht der Organisationen – dazu genutzt, klassische Pfingstkirchen zu „neopentekostalisieren“ und damit zumindest den Nomos der Pfingstbewegung neu zu definieren.

Eine letzte Beobachtung in Bezug auf das religiöse Feld im Guatemala der 1980er Jahre mag dazu dienen, eine Wirkung des religiösen Diskurses auf die Machtverhältnisse im Feld zu demonstrieren, vermittelt durch die Dynamik von religiöser Nachfrage und Angebot (Bourdieu 2000). Wenn die Katholische Kirche während des Krieges unter den Druck der pfingstlichen Konkurrenz geriet, so ist dies nicht zuletzt auf die im institutionellen Rahmen der Katholischen Kirche gelebten religiösen Habitus zurückzuführen: institutionelle Heiligkeit (Hierarchie), soziale Gerechtigkeit (Basisgemeinschaften) und Magie (Volkstradition). Keine dieser religiösen Logiken war fähig, den unterdrückten Klassen die Kriegszustände so einleuchtend zu erklären, wie die pfingstliche Apokalyptik. Daraus resultiert unseres Erachtens die hohe Glaubwürdigkeit der klassischen Pfingstbewegung während des Krieges. In den letzten 20 Jahren konnte die Katholische Kirche jedoch ihre Position im religiösen Feld wieder festigen. Und die Pfingstbewegung hat sich diversifiziert, indem sie ihre praktische Logik rasch an die Veränderungen der sozialen Erfahrungen und die religiösen Anforderungen der verschiedenen sozialen Klassen angepasst hat.⁶³

63 Siehe dazu Schäfer 2009c; Schäfer 2016b.

3. Strategie und Identität: ein Netzwerk von Dispositionen

Aus unseren Überlegungen in den beiden vorangegangenen Kapiteln lässt sich ein neuartiger Vorschlag für eine Theorie von Identität und Strategie als Netzwerk von Dispositionen ableiten. Wie wir in diesem Kapitel zeigen werden, sind das Modell des praxeologischen Quadrats und seine Erweiterung zu einem Netzwerk in diesem Sinne hilfreich. Die kognitiven Transformationen, die die Herausbildung von Identitäten aus der Verarbeitung von Erfahrungen erfassen, können homolog zu jenen kognitiven Transformationen modelliert werden, die die Herausbildung von Strategien und konkreten Handlungsperspektiven erfassen. Dabei ist diese Homologie zwischen Identität und Strategie nicht einfach das Resultat von theoretischen Postulaten – oder gar strukturalistischen Wunschvorstellungen –, sondern von Bewährung in empirischen Studien. In unserer Theorie sind in einem sehr konkreten Sinne Geschichtlichkeit, Erfahrungsbezogenheit sowie kognitiv-emotionale Verarbeitungsprozesse konstitutiv für die Begriffe von Identität und Strategie. Damit werden nicht nur substanzialistische Identitäts- und individualistische Strategiebegriffe zurückgewiesen. Die Triangulierung der Analyse kognitiv-emotionaler Prozesse mit objektiv beschreibbaren sozialstrukturellen Bedingungen – sozialer Raum, Felder, unterschiedliche Kapitalsorten – ermöglicht es darüber hinaus, die Legitimationskonstrukte bestimmter Identitätspolitik und Strategien nicht einfach als eine subjektive „Wahrheit“ neben vielen anderen subjektiven „Wahrheiten“ gelten zu lassen, sondern sie einer ideologiekritischen Prüfung zu unterziehen.

3.1 Voraussetzungen: Strategie und Identität

In der Kapitelüberschrift „Strategie“ an die erste und „Identität“ an die zweite Stelle zu setzen, mag befremdlich erscheinen. Dieses Befremden geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf die quasi-natürliche Vorstellung zurück, dass Identität etwas Dauerhaftes ist, aus dem Strategien und Handlungen als etwas situativ Flüchtigtes hervorgehen; Identität als „Quelle“ von Strategien. Solch eine weitgehend unbewusste Denkvoraussetzung dürfte ihrerseits am ehesten einem verfestigten Habitus des Substanzialismus geschuldet sein. Deshalb werden wir hier einleitend noch einmal knapp auf diese Problematik zurückkommen.

3.1.1 Relation versus Substanz

Die Vorstellung, dass die Identität eines Akteurs etwas in sich Geschlossenes ist (der Charakter oder das Wesen einer Person zum Beispiel) und Strategien als Produkte aus der Identität – meist sogar der eines Individuums – hervorgehen, macht beide Begriffe für eine an sozialen Relationen orientierte Soziologie problematisch. Zugleich sind sie allerdings auch unverzichtbar, wenn es darum geht, menschliche Praxis theoretisch und methodologisch zu erfassen.

Die Assoziation von Substanz wird bereits deutlich, wenn man Identität und Strategie wie zwei einander ausschließende Dinge behandelt.⁶⁴ Die Idee von Strategie als planvolle, zielgerichtete Aktion eines (wenn auch nur methodologischen) Individuums setzt ein solches Individuum als (rationale) Substanz voraus. Besonders deutlich werden allerdings die hinderliche Wirkung substanzialistischer Denkweise sowie ebenso die Chancen ihrer Überwindung am Identitätsbegriff. Präzisiert man ihn durch Prädikate, wird die Problematik der Verdinglichung nicht geringer. Gängige Oppositionen wie etwa religiöse versus politische Identität oder kollektive versus individuelle Identität, erwecken den Eindruck, als handle es sich jeweils um ein anderes Ding. Der Begriff der Identität wird in aller Regel so verwendet, als handle es sich um etwas Einheitliches – dies auch dann, wenn man gemäß der neusten Mode den Plural „Identitäten“ verwendet. Dadurch wird substanzialistisches Denken nicht überwunden, denn jede einzelne dieser diversen „Identitäten“ wird wiederum als in sich geschlossene Substanz vorgestellt.

Allem Anschein nach handelt es sich hier um einen Effekt der Alltagssprache auf die wissenschaftliche Annäherung an den Alltag, wie Bourdieu ihn gelegentlich feststellt. Der aus der Struktur unserer Sprache resultierende Sprung vom grammatischen Subjekt zur ontischen Substanz sowie die täuschend unmittelbare Evidenz unserer Alltagswahrnehmung verführen dazu, auch in der Wissenschaftssprache die Ereignisse und Gegenstände der sozialen Welt sowie die Konzepte der Theorie als Einzelsubstanzen oder als Aggregate von Einzelsubstanzen aufzufassen. Diese wissenschaftstheoretische Grundlagenproblematik kann hier nicht näher behandelt werden. Sie ist aber bereits mitgelaufen bei der Konstruktion unserer Modelle. Und sie prägt einen Großteil der wissenschaftlichen Debatten über Strategie und Identität.

64 ... wie das in der älteren Forschung über soziale Bewegungen immer wieder der Fall war, nicht zuletzt in der Debatte um individuelle versus kollektive Identität (Schäfer 2015c, 4 ff., 18, 396 ff.; ferner 2005; 2015a; 2016). Vgl. auch Melucci, Keane und Mier 1989, 20 ff.

3.1.2 Identität und Strategie in der Debatte

Die Entwicklung des sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriffs in den letzten Jahrzehnten lässt sich ganz grob nach zwei Strömungen unterscheiden: die klassisch-moderne und die postmoderne. Vertreter der ersteren (und mittlerweile weitgehend überholten) Strömung (Erikson, Mead) verstehen Identität als eine im Sozialisationsprozess erworbene kontinuierliche Einheit von Eigenschaften, zugerechnet auf Individuen oder auch Gruppen. Einheitlichkeit und Kohärenz gelten als Ideal. Gefahr liegt in der Diffusion von Identität.

Dagegen betrachtet die postmoderne Strömung Identitätsdiffusion als Normalfall in aktuellen Gesellschaften – ganz entsprechend zu ihrem zentralen Selbstwiderspruch: der großen Erzählung vom „Ende der großen Erzählungen“. Neue Metaphern in der Axiomatik von Philosophie, Text- und Sozialwissenschaften bieten sich nun auch für den Identitätsbegriff an. Statt kohärenter Substanzen schlagen Deleuze und Guattari etwa kontingente Rhizomatik vor, also Netzwerke von Relationen. Lyotard spricht (im Zuge einer später popularisierten Kant-Kritik) vom Archipel unverbundener Rationalitäten. Diversität und Partikularität werden hier zu den Idealen; Einheit gilt als Gefahr. In entsprechenden Neuansätzen der Identitätstheorie wird Identität als etwas mehr oder weniger Uneinheitliches betrachtet. Neue Metaphern wie „Patchwork“ (Keupp) und „Hybridität“ oder auch die schlichte Rede von „Teilidentitäten“ bringen das zum Ausdruck – ohne aber eine an der Substanz orientierte Sicht zu überwinden. Das Konzept „hybride Identität“ zum Beispiel ist ja nur dann verständlich, wenn die implizite Voraussetzung von etwas Nicht-Hybridem gemacht wird, dessen (illegitime) Transformationsgestalt eben das Hybride ist. Ein Flickenteppich ist aus verschiedenen Substanzen – den Flickern – zusammengesetzt, wobei die Verbindungen zwischen ihnen – die unseres Erachtens tatsächlich entscheidenden Relationen – gar nicht in den Blick kommen. Die Rede von Teilidentitäten bringt auch nichts anderes zum Ausdruck als die Vorstellung von substanzhaften Teilen eines Ganzen.

Schließlich gilt es zu berücksichtigen, dass Wissenschaftler an Einfachheit und Einheitlichkeit der Wissenschaftssprache interessiert sind; und zwar insbesondere dann, wenn sie wie in der Politikwissenschaft den Schwerpunkt ihrer Arbeit nicht auf philosophische Begriffsklärungen legen, sondern auf die Erklärung politischer Lagen unter Verwendung von Begriffen. Da auch im wissenschaftlichen Common Sense-Sprachgebrauch Einfachheit zählt, ist hier die Tendenz zur Verdinglichung ebenfalls stark, was mittlerweile geradezu klassisch an trivialen Vereinfachungen wie „der Westen gegen den Islam“ (im Stile Samuel Huntingtons) oder „der Monotheismus ist gewalttätig“ sichtbar wird.

Dazu kommt, dass viele der genannten wissenschaftlichen Positionen, insbesondere die vom „linguistic turn“ oder der Postmoderne inspirierten, ihre Begriffsbildung auf symbolische, textuelle sowie intertextuelle Relationen

konzentrieren und mit voller Absicht von den Reproduktionsbedingungen der Gesellschaft abstrahieren. Auch soziologisch bleibt diese Entwicklung nicht ohne Echo, etwa seitens eines „starken Programms“ (J. Alexander), dessen vornehmste Charakteristik darin besteht, das Gesellschaftliche den Ideen zu überlassen. Dieser neo-idealistische⁶⁵ „turn“ betrifft natürlich auch den Begriff von Religion. Von Theologen hört man gelegentlich, Religion sei ein „Phänomen sui generis“ und somit von materiellen Reproduktionsbedingungen losgelöst.⁶⁶ Wenn nun die Religion und andere Praxisfelder (etwa Kultur, Wirtschaft oder Politik) einander als unabhängige Entitäten gegenübergestellt werden, wird der Religionssoziologie eine falsche Frage aufgezwungen: nämlich welche dieser Entitäten von der anderen abhängig sei. Die Frage von einseitiger Abhängigkeit ist gewiss für das methodische Konstrukt von abhängigen und unabhängigen Variablen in der Statistik interessant. Eine solche Engführung verkennt jedoch systematisch das soziologisch Entscheidende: die Wechselwirkung religiöser Praxis mit anderen Praxisformen sowie mit den Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft. An dieser Wechselwirkung wird wiederum klar, dass religiöse Praxis – jetzt in einem ganz anderen Sinne als im substanzialistischen! – eben doch eine Praxis „sui generis“ ist. Das religiöse Feld hat partikuläre Reproduktionsbedingungen, und religiöses Kapital ist nur unter bestimmten Bedingungen in andere Kapitalformen konvertierbar. Dies nicht, weil religiöse Praxis etwa eine eigene ideelle Wesenheit darstellte und von der materiellen Reproduktion losgelöst wäre, sondern weil sie eine ganz spezifische Operation in die gesellschaftliche Praxis einführt: den Transzendenzbezug.

Wären Identität und Strategie nicht in unserem Modell als homologe Transformationen in einer Netzwerkstruktur von konstant operierenden und Erfahrung verarbeitenden Dispositionen gedacht, so müsste man dennoch von einer Wechselwirkung zwischen Strategie und Identität sprechen. Dies nicht nur deshalb, weil auf der einen Seite aus der Wiederholung von Handlungsschemata Identitäten entstehen; sondern auch, weil Strategien von Dispositionen orientiert und begrenzt sind.

Der traditionelle Begriff der Strategie stammt zusammen mit dem der Taktik aus der Militärsprache der Antike. In diesem Kontext steht der Begriff der Strategie für die langfristige Perspektive des Handelns (den Krieg), während Taktik die kurzfristige (die Schlacht) bezeichnet.⁶⁷ Nach dieser Tradition kann „Strategie“ definiert werden als ein „Handlungsplan, der möglichst alle für die mili-

65 Wenn man von „Idealismus“ spricht im Zusammenhang von soziologischen Ansätzen, die die Konzentration auf Ideen und Narrative für hinlänglich halten, beleidigt man mindestens Hegel. Bei ihm definieren sich Subjekt und Objekt in wechselseitigem Prozess, Bewusstsein ist Bewusstsein *von etwas* und Geist bildet sich überhaupt nur in dieser Wechselseitigkeit heraus.

66 Der in den letzten dreißig Jahren grassierende Trivial-Idealismus ist freilich nicht Gegenstand dieses Beitrages, weswegen ich hier auf Zygmunt Bauman (1999) verweise.

67 Clausewitz, zitiert in Wohlrapp 1998, 262.

tärische Auseinandersetzung relevanten Bedingungen (...) sowie deren Variationsmöglichkeiten derart zueinander in Beziehung setzt, daß in einer Folge von Handlungsschritten der Sieg erreichbar ist“ (Wohlrapp 1998, 262). In der Theorie sozialer Bewegungen wird der Begriff der Strategie in ähnlicher Weise verwendet: als strukturierendes Prinzip all jener Handlungen, die sozialen Bewegungen bei der Verfolgung ihrer Ziele dienen. Taktiken bezeichnen hingegen das Handeln in konkreten Situationen.⁶⁸ Viele Rational Choice-Ansätze postulieren bekanntlich im Blick auf strategisches Handeln einen kategorialen Unterschied zwischen „diskretionär gewählten Handlungsplänen und einer bloßen Reproduktion von umweltangepassten Verhaltensweisen“ (Elster, nach Wiesenthal 1987, 444); und sie heben den zweckrationalen Aspekt strategischen Handelns hervor.

Rational Choice- und Spieltheorien haben in den USA einen kometenhaften Aufstieg erlebt, der von „kontinentalen“ Soziologen, z. B. von Habermas und Bourdieu, oft kritisiert wurde. Nichtsdestoweniger möchten wir darauf aufmerksam machen, dass zwischen Rational Choice und Praxeologie zwar deutliche Unterschiede existieren. Diese sind aber nicht so gravierend, wie dies manchmal behauptet wird. Erstens geht es in intelligenten Debatten über den *homo oeconomicus* versus den *homo sociologicus* um Modelle, d. h. um Beobachtungsweisen und deren Erklärungskompetenzen, nicht aber um philosophische Anthropologie.⁶⁹ Zweitens sind sich die Rational Choice-Theoretiker in den letzten Jahrzehnten der sozialen und akteurspezifischen Bedingungen von Wahlakten durchaus bewusst geworden. Der akteursanalytische Zweig z. B. begreift schon seit Längerem Handeln sowohl als intentionale Wahl wie auch als orientiert durch Randbedingungen (*constraints*, Wiesenthal 1987, 435, 442 ff.). Darüber hinaus wird der Begriff des Akteurs durch Begriffe wie „habits“ (Esser 1991), „multiple selves“ (Elster 2000) und diversifizierte Präferenzordnungen differenziert. Infolgedessen wird Nutzen nicht nur als monetär bzw. ökonomisch, sondern auch als diversifiziert angesehen. Die Theorie der Subjective Expected Utilities (SEU, Esser 1991, 431) und insbesondere akteursanalytische Ansätze verzichten auf normative Kriterien für erfolgreiches Handeln zugunsten des Kriteriums der Angemessenheit von bestimmten Mitteln für bestimmte Zwecke (Wiesenthal 1987, 443). Mit anderen Worten: Präferenzen und Zwecke können zwischen verschiedenen Kontexten und Praxisfeldern variieren. Wenn die Gräben zwischen den Theorien nicht so tief sind, wie oft behauptet wird, dann kann die Praxeologie Aspekte von Wahlhandlungstheorien (seien es „rational“, „public“ oder „social choice“) in ihrem eigenen Rahmen berücksichtigen und sie so weit wie nötig transformieren. Das Konzept des strategischen Handelns ist einer dieser Aspekte.

68 Siehe Raschke 1988, 368; ähnlich auch Rucht 1994, 88.

69 Eine andere Sache ist die Vulgarisierung des methodologischen Individualismus in Form des egozentrischen Individuums in der neoliberalen Wirtschaft, Politik, Kultur und sogar einigen geisteswissenschaftlichen Schulen.

Ein wesentlicher Unterschied der Habitus­theorie zur Rational Choice-Tradition ist ihre Unvereinbarkeit mit dem methodologischen Individualismus, besonders im Hinblick auf die anthropologischen Implikationen des jeweiligen Modells. In der Praxeologie enden die menschlichen Akteure nicht als „rational fools“ (Sen 1977; 2004), da strategische Rationalität in die Operationen von Dispositionen eingebettet ist. Für die Handlungstheorie bedeutet dies, dass die Logik kollektiven Handelns nicht dem Trittbrettfahrer-Argument (Olson 1971) und ähnlichen Überlegungen abgerungen werden muss. Vielmehr wird rationales kollektives Handeln im Rahmen der Dispositionen der Akteure prinzipiell als möglich erachtet. Mit Blick auf Identitätspolitik erlaubt die Habitus­theorie zudem, die strategische Nutzung kollektiver Identitäten als politische Ressource zu berücksichtigen. Und schließlich erlaubt sie auch die soziologisch-analytische Annäherung an die irrationale Rationalität beispielsweise von Selbstmordattentätern.

Im Hinblick auf Bourdieus Verwendung des Strategiebegriffs ist interessant zu beobachten, dass es zwei einander widersprechende Gruppen von Kritikern gibt.⁷⁰ Die stärkere Gruppe sieht in Bourdieu einen Struktur- bzw. Kulturtheoretiker mit einem Hang zu mechanistischer „Determina­tion“, der auf Reproduktion fixiert ist und damit auf traditionale und wertrationale Handlungsorientierung. Angehörige der anderen Gruppe kritisieren Bourdieu dafür, dass er die Begriffe Strategie, Interesse und Kapital in einer utilitaristischen Weise verwendet, ähnlich wie der Rational Choice. Nach unserem Verständnis gehen die widersprüchlichen Interpretationen auf ein substanzialistisches Verständnis von Habitus und Strategie zurück, und somit auf das bereits skizzierte Problem. Wenn man einen Habitus als eine in sich geschlossene Substanz versteht, dann funktioniert er *entweder* nach einem traditionellen/wertrationalen *oder* nach einem teleologischen Programm. Infolgedessen lassen nach dieser Interpretation Bourdieus frühe Studien nur die traditionale Handlungsmotivation zu. Wenn man zudem Strategie als eine vom Habitus getrennte Entität auffasst, dann wird man sie als ein bloßes Residuum der Identität von Akteuren auffassen und letztlich im Widerspruch zum Habitus sehen.

Im Gegensatz zu diesen Auffassungen macht Bourdieu bereits in *Entwurf einer Theorie der Praxis* auf ein falsches Dilemma aufmerksam: „Mechanismus versus Finalismus“.⁷¹ Es gilt also, in der praxeologischen Theorie (und Methodologie) die aus erfahrener Vergangenheit resultierenden Handlungsmotivationen mit den in der Zukunft liegenden zu verknüpfen. Auch das ist im *Entwurf* bereits da, und

70 Vgl. z. B. Honneth 1984, 151; Miller 1989, 215; Giegel 1989, 143 ff.; Joppke 1986, 72; und – vorsichtig analysierend – Sahlins 1989, 25; Rancière 2003. Vgl. zusätzlich Wacquant 1996, 46, der eine doppelte Fehldeutung konstatiert und weitere Kritiker zitiert.

71 In der englischsprachigen Ausgabe ein eigener Abschnitt mit dem Titel „A false dilemma: mechanism and finalism“ (Bourdieu 1977, 72).

zwar in der dispositionalen Lesart der Habitus­theorie (vgl. Bourdieu 1976, 215 ff.). Diese liegt unserem methodologischen Netzwerkmodell zugrunde und wird auch die theoretische Verknüpfung von Strategie- und Identitätsbegriff ermöglichen.

3.1.3 Orientierungspunkte

Aus dem bisher Dargestellten lassen sich folgende Orientierungspunkte für die Entwicklung eines praxeologischen Konzepts von Identität und Strategie ableiten.

Relationen: Aus unserer Sicht ist es entscheidend, Identität zugleich unter den Aspekten der Kohärenz *und* der Vielfalt, des Einheitlichen *und* des Vielfältigen zu modellieren. Dies erreichen wir durch das Bourdieusche Konzept des Habitus in dispositionaler Lesart, welches die methodologische Rekonstruktion und theoretische Konstruktion eines Netzwerkes von Dispositionen ermöglicht.

Erfahrungsbezug: Ein relationaler Identitäts- und ein solcher Strategiebegriff sollten unseres Erachtens weder bloß semiotisch (bzw. semiologisch) bzw. textorientiert noch von der Annahme eines abstrakten methodologischen Individuums her konzipiert werden. Soziologisch sind Identitäts- und Strategiebegriffe streng genommen dann, wenn sie die leiblichen, inkorporierten, symbolischen Existenzbedingungen mit den dinglichen, objektivierten, materiellen Existenzbedingungen über die Prozesse der Erfahrungsverarbeitung und Handlungsgenerierung in Beziehung zu setzen erlauben. Dies ist methodologisch im praxeologischen Quadrat realisiert. In der theoretischen Konstruktion gilt es folglich, die entsprechenden Vermittlungsprozesse begrifflich zu erfassen.

Transformationen: Die Vermittlung von Erfahrung und Deutung wird im praxeologischen Quadrat durch Transformationen vermittelt. Damit ist klar: Sowohl Identität als auch Strategie eines sozialen Akteurs konstituieren sich und operieren nicht sinn- und ziellos. Vielmehr kann man bei ein und demselben individuellen oder kollektiven Akteur davon ausgehen, dass seine Strategien in einem intelligiblen Zusammenhang zu seiner Identität stehen. Im praxeologischen Quadrat werden Identität und Strategie methodologisch als einander homologe, sinn- und zwecksetzende Transformationen der Erfahrungsverarbeitung und Handlungsgenerierung rekonstruiert. Dies ermöglicht, auch in der theoretischen Konstruktion von Homologien auszugehen sowie Identität und Strategie als Prozesse zu erfassen.

Manifestation: Dispositionen kann man nicht sehen, sondern nur auf sie schließen. Methodologisch entsprechend abgesichert, kann man allerdings aus einer großen Zahl von Informationen Dispositionsnetze von Akteuren rekonstruieren. Ein solches Habitusnetzwerk deckt eine Vielzahl von gesellschaftlichen Kontexten ab, in denen der jeweilige individuelle oder kollektive Akteur tätig ist. Im Unterschied dazu entstehen Identitäten und Strategien aus konjunkturellen Manifesta-

tionen eines spezifischen Teils von Dispositionen, die auf Stimuli und Zuschreibungen in bestimmten gesellschaftlichen Feldern reagieren. Dementsprechend können sie als spezifische Identitäten und Strategien – etwa politische, religiöse, familiäre etc. – beschrieben werden. Die Verbindung zum weiteren Dispositionsnetz, die entsprechende relationale Konstruktion und der Akteursbezug bleiben dabei erhalten.

Akteursbezug: Aus praxeologischer Sicht werden Identität und Strategie mit Bezug auf soziale Akteure konzipiert. Das bedeutet vor allem, folgende Aspekte zu berücksichtigen: das Verhältnis von kollektiver und individueller Identität; das Verhältnis von Identität und Strategie (und damit auch das Verhältnis von politischen Interessen und Identitätspolitik), die kognitiven, affektiven und körperlichen Dimensionen von Identität und Strategie; und schließlich das Verhältnis eines Akteurs zu seinen durch Erfahrung und Handeln vermittelten Lebenskontexten (die Felder sein können). All diese Aspekte des Akteursbezuges sind umfassend berücksichtigt in der Bourdieu'schen Soziologie und bleiben durch unsere Konzentration auf den Habitus als zentralem Modell unseres analytischen Ansatzes im Blick.

Triangulation: Mehr als theoretische Metaphern brauchen die Sozialwissenschaften analytische Modelle. Für die Forschung über Identität und Strategie sind solche Modelle von Vorteil, die sich in vielfacher Weise triangulieren lassen. Die Kombination von qualitativen und quantitativen Aspekten erschließt Perspektiven für Digital Humanities und sie eröffnet Möglichkeiten für die Kombination der mikro-, meso- und makrosoziologischen Analyseebenen. In unserem Fall geschieht dies durch die Triangulierung unseres Modells des Dispositionsnetzwerkes mit dem des religiösen Feldes (oder anderer Felder) als strukturiertem Wettbewerb und dem des sozialen Raumes als differenzierten Herrschaftsverhältnissen – eben das, was wir im Kapitel „Praxis – religiöse Diskurse und Praktiken“ (4.3) exemplarisch durchgeführt haben. Die Triangulation mit Modellen (oder Beschreibungen) der objektiven sozialen Bedingungen macht die Analyse von Identitäten und Strategien mittels Dispositionsnetzen im Vollsinn zu einer soziologischen Methode und die Theorie von Identität und Strategie zu einer praxeologischen Theorie.

3.2 Identität, Strategie und Netzwerk von Dispositionen

Für die in den vorausgegangenen Überlegungen angesprochenen Forschungsinteressen und Probleme bietet unser Ansatz Lösungsvorschläge für das Verhältnis von Identität und Strategie in methodologischer und theoretischer Hinsicht: insbesondere das auf der Grundlage des praxeologischen Quadrats entwickelte Netzwerkmodell der Dispositionen.

3.2.1 Habitus und Dispositionen

Laut einer gewiss zutreffenden Lehrbuchdefinition von „Habitus“ bezeichnet der Begriff „das Prinzip des Handelns, Wahrnehmens und Denkens sozialer Individuen. Er begründet die Gleichförmigkeit von Handlungen eines Individuums in verschiedenen Situationen und zu unterschiedlichen Zeiten“ (Rehbein und Saalmann 2009, 111). Der Akzent liegt in dieser Interpretation auf Dauer und Festigkeit; und es wundert daher nicht, wenn die Autoren bei Bourdieu selbst eine Tendenz zur Verdinglichung des Habitusbegriffs diagnostizieren. Während der Akzent des Habitusbegriffs ohne Zweifel auf Beständigkeit von Handlungsweisen liegt, erlaubt eine konsequent dispositionale – also relationale! – Lesart des Begriffs, seine Kapazitäten als Generator nicht nur gleichbleibenden Handelns, sondern auch kreativer Transformationen zu erschließen (Schäfer 2020b, 112 ff., 295 ff.). Wir skizzieren hier knapp ein solches Verständnis des Begriffs.

Gleichförmigkeit im Verhalten ist beobachtbar; sie bedeutet und bewirkt aber keineswegs immer das Gleiche in verschiedenen Situationen. Auch verlaufen die Prozesse, die eine gewisse Regelmäßigkeit bewirken, nicht immer gleich. Zum Beispiel haben religiöse Akteure die Neigung, bei Krisen in Gottesdienste zu gehen und geistliche Beratung zu suchen. Der Rekonstruktion der pfingstlichen und neopfungstlichen Praxis in Guatemala entspricht das empirisch belegte Faktum, dass die damit verbundenen Wahrnehmungs- und Urteilsdispositionen sich zwischen beiden Habitusformationen deutlich unterscheiden; und dass dem entsprechend auch die seelsorgerlichen Empfehlungen andere sind. Die klassischen Pfingstler werden zu verstärktem Gebet und Kirchengang unter dem Zeichen des nahen Weltendes aufgefordert; die neopfungstlichen Gläubigen werden bei der Feindbestimmung und der Entwicklung exorzistischer Praktiken unterstützt. Die Prägung durch den sozialen Kontext ist folglich von großem Gewicht für die Unterschiede bei gleicher Neigung in einem Punkt. Außerdem kommt die Neigung zum Kirchengang auch nur in gleichen oder ähnlichen Situationen bzw. Kontexten zum Zuge, nicht in allen. Die Differenz der Operationen versteht sich also, bei aller Gleichförmigkeit, zu einem beträchtlichen Anteil aus den verschiedensten anderen Dispositionen, die im Habitus der betreffenden Akteure durch mehr oder weniger kurze Verbindungen mit der Disposition zum Kirchengang verknüpft sind, und aus dem Wechselverhältnis zwischen den Dispositionen und den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen – was wieder einmal zeigt, dass für soziologisches Verstehen die Kenntnis von „Narrativen“ oder „Wissen“ von Akteuren allein nicht reichen. Die Verbindung zwischen Habitus und sozialen Strukturbedingungen wird durch Triangulierung mit den Modellen von Feldern und vom sozialen Raum hergestellt. Hier geht es um eine theoretisch und methodologisch gehaltvollere Lesart des Habitusbegriffs, und zwar als Netzwerk von Dispositionen. Es legt sich folglich nahe, genauer zu bestimmen, welche Ope-

rationen menschlicher Praxis im Einzelnen mit dem Habitusbegriff adressiert werden.

Eine erste theoretische Annahme – durch Empirie bestens gestützt – ist die, dass Dispositionen des Habitus in kognitiven, emotionalen und leiblichen Prozessen operieren, und dass diese unterschiedlichen Dimensionen (oder „Schichten“, wenn man so will) menschlicher Praxis untereinander verbunden sind. Es liegt auf der Hand, dass kognitiv erlangtes Wissen auch emotional verarbeitet wird und zu körperlichen Reaktionen führen kann. Diese Reflexionslinie werden wir hier allerdings nicht weiterverfolgen.⁷² Wir fokussieren kognitive Dispositionen.

Eine weitere, empirisch ebenfalls gut belegte Annahme besteht darin, dass Regelmäßigkeiten durch die (praktisch-) *logische* Verknüpfung von Dispositionen des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns zustande kommen und wirken; und dass sie sich mittels eben dieser Verknüpfungen auch transformieren. Von den kognitiven Dispositionen lässt sich sagen, dass sie als bestimmte Semantiken vorliegen und über praktisch-logische Verknüpfungen (Syntax) in einem weiten Netzwerk miteinander verbunden sind. Sie prozessieren Erfahrung kognitiv und transformieren sie mittels Wertung in Handlungsorientierung. Man sollte es sich am besten so vorstellen, dass Dispositionen die im Fluss der Zeit sich einstellenden Erfahrungen kontinuierlich prozessieren und somit selbst ständig operieren. Es handelt sich bei Netzwerken von Dispositionen also nicht einfach um „kognitive Landkarten“. Sie sind vielmehr pragmatische Modelle differenzierter kognitiver Erfahrungsverarbeitung. In praxeologischer Sprache: Es wird nicht das *opus operatum* modelliert, sondern der *modus operandi*.

Und schließlich sei noch gesagt, dass die Modellierung als praxeologisches Quadrat und als Netzwerk selbstverständlich kein Versuch ist, neuronale Verarbeitung – wie etwa in neuronalen Netzwerken – mimetisch nachzustellen. Die Modellierung ist kein „bildgebendes Verfahren“. Vielleicht kann der beste Vergleich mit der Verfahrensweise des Elektrokardiogramms gezogen werden. Die Kurven des EKG bilden das Herz ganz sicher nicht ab; aber sie geben gute Auskunft über seine Funktionsweise und seinen Zustand.

Die dispositionale Lesart der Habitusstheorie macht nicht nur mit relationaler Ontologie in Bezug auf den Habitusbegriff ernst; sie erlaubt auch, in der Passung von Strategie und Identität zueinander weiterzukommen.

3.2.2 Passung: Strategie und Identität

Aus der Sicht einer dispositionalen Habitusstheorie ist der theoretische Widerspruch zwischen Identität und Strategie – im Sinne eines Gegensatzes zwischen

72 Genauerer siehe Schäfer 2015c, 202 ff., 216 f., 537 ff.

„Mechanismus und Finalismus“ (Bourdieu) – gegenstandslos bzw. im Modell aufgehoben. Das soll hier an unseren empirischen Beispielen gezeigt werden.

Gehen wir zurück zu den empirischen Beispielen von prämillenaristischen Pfingstlern und postmillenaristischen Neopfungstlern, so können wir unterschiedliche Überzeugungen über die Rolle des apokalyptischen Antichristen beobachten. Je nach religiöser Identität schreiben die Akteure ihm eine sehr unterschiedliche Funktion zu: entweder kann er nur von Gott besiegt werden oder die Gläubigen besiegen ihn in einem Endkampf. Diese Überzeugungen haben ihrerseits eine Wirkung auf die Handlungsorientierung der Gläubigen; und ihrerseits werden sie durch die Projektion einer möglichen Zukunft erzeugt und gleichzeitig verschleiert. Für die Postmillenaristen der oberen Mittelschicht herrscht der Antichrist schon mehr oder weniger verdeckt (etwa durch internationale Organisationen wie die UNO) in der Gegenwart. Folglich wird von der unmittelbaren Zukunft ein Kampf der Gläubigen gegen die Heerscharen des Bösen und für die Hegemonie der Kirche sowie schließlich für das Reich Christi *auf Erden* erwartet. Damit ist eine religiöse Strategie etabliert, die auf einen Einsatz religiöser Akteure in Politik und Gesellschaft hinausläuft. Bei den Prämillenaristen aus der Unterschicht funktioniert die Strategiebildung formal gleich, inhaltlich aber unterschiedlich und mit komplett anderen Konsequenzen. Für sie ist der Antichrist in der Gegenwart noch nicht da – auch wenn sie unerträglich ist. Ihre Zukunftsprojektion sieht zunächst die Wiederkunft des Herrn auf den Wolken des Himmels und die Entrückung der Gläubigen *in den Himmel* zum großen Festmahl mit Christus vor. Dann erst kommt der Antichrist auf die Erde, um die verbliebenen Ungläubigen zu tyrannisieren. Die Konsequenz dieser religiös-strategischen Projektion ist der Rückzug der Gläubigen aus Politik und Gesellschaft. Die identitätsprägenden Dispositionen über die Rolle des Antichristen definieren somit die Möglichkeitshorizonte von Zukunftsprojektionen und damit auch die Bedingungen teleologischer Strategien. Handlungsziel kann nur sein, was als Ziel von Handlungen imaginiert werden kann, und sei es kontrafaktisch – nicht aber etwas Unvorstellbares.

Ähnlich wie Strategien an Identitäten gebunden sind, verstehen sich Identitäten von Strategien bzw. vom Handeln her. In der praxeologischen Empirie steht die Beobachtung der (individuellen und kollektiven) Akteure und ihres sprachlichen sowie physisch-materiellen Handelns an erster Stelle. Bei der Untersuchung dieser Praxis stellt man im Allgemeinen zunächst fest, dass die Akteure mit einer *gewissen* Regelmäßigkeit auf eine bestimmte Weise handeln – was wir oben im Zusammenhang mit dem Habitusbegriff bereits festgestellt haben. Nach hinreichender Wiederholung derselben Handlungsmuster und ausreichender Wiedererkennung bzw. Verkennung seitens anderer Akteure werden diese Praktiken für die Akteure selbst und für ihre Beobachter unverwechselbar. Schließlich können diese Handlungsmuster von den Akteuren als emblematisch für sich selbst

innerhalb ihres sozialen Kontextes betrachtet und somit als kollektive Identität übernommen werden.

Ist die Identität einmal etabliert, operiert das Handeln weitgehend in Entsprechung zu den dispositionalen Mustern, die auch der Identität zugrunde liegen. Die beobachtbare Praxis einer religiösen oder sozialen Bewegung beispielsweise ist folglich weitgehend kohärent – jedenfalls so lange, bis andere gesellschaftliche Bedingungen eintreten. Welche Strategien die Akteure wählen (können), hängt von ihren Dispositionen und damit von ihren kollektiven Identitäten und Interessen ab. Diese lassen sich nicht nur in kognitiver Hinsicht beschreiben. Der habitusbasierte Identitätsbegriff umfasst vielmehr auch die – von Weber her bekannten – Typen der Handlungsmotivation: traditional, affektiv, axiologisch (oder wertrational) und teleologisch (oder zweckrational). Die teleologische Motivation verdient im Blick auf das Zusammenspiel zwischen Identität und Strategie besondere Aufmerksamkeit. Handeln, welches sich an Zielen orientiert, impliziert auch die Fähigkeit, sich kontrafaktische Zustände vorzustellen, wie es im utopischen Denken der Fall ist – eine Funktion, die im praxeologischen Quadrat in der Verbindung zwischen den Position der positiven Erfahrung (3) und der Deutung dieser Erfahrung (2) zur Geltung kommen kann (so die jeweiligen Akteure kontrafaktisch denken): Die Kirche kann sich nur in der Vorbereitung auf das Kommen Christi verstehen, wenn sie das baldige Kommen des Herrn erwartet. Kurz gesagt: In praxeologischer Perspektive erzeugen Dispositionen sowohl Strategie als auch Identität, so dass der vermeintliche Widerspruch zwischen beiden aufgehoben ist.

Für die dispositionale verankerte strategische Perspektive des Handelns verwenden wir im Zusammenhang mit dem Modell des praxeologischen Quadrats und auch sonst oft den Begriff „Handlungsorientierung“. Die Handlungsorientierung antizipiert Zukunft auf objektiv-strategische Weise mittels des Netzwerks der kognitiven Dispositionen. Wir können Handlungsorientierung als eine Neigung zu einer Aktivität verstehen, die noch nicht realisiert ist, aber erkennbar ist am Horizont der Möglichkeiten, den ein bestimmter Akteur mit einer gegebenen Situation assoziiert. Handlungsorientierung prägt die Strategien, die aus einem bestimmten Netzwerk von Dispositionen heraus kreiert werden können. Die Handlungsorientierung ist somit eng verwandt mit den Bourdieuschen Begriffen des Spielsinnes und der Illusio, die im Zusammenhang der Bindung von Strategien an Feldzustände von Bedeutung sind.

Im Blick auf Akteure ist Handlungsorientierung objektiv regelmäßig, ohne einer externen Orchestrirung zu unterliegen (Bourdieu 1987, 99). Sie folgt zunächst den habitualisierten Mustern, was aber nicht heißt, dass diese nicht von bewusstem Kalkül zum Einsatz gebracht oder auch modifiziert werden könnten. Mehr noch, strategisches Kalkül kann mit rationaler Abwägung die Führung des Planens übernehmen. Freilich muss auch das kalkulierende Denken – mindestens als sein Ausgangspunkt – immer mit den ihm zur Verfügung stehenden Dispo-

sitionen und Positionen operieren: seien dies die inkorporierten Dispositionen und die mit ihnen gegebenen Grenzen des für den Akteur überhaupt Denkbaaren; seien dies die objektivierten Grenzen des für den Akteur in seiner sozialen Position überhaupt Machbaren. In Anbetracht dessen scheint es sinnvoll, theoretisch eine Art Kontinuum anzunehmen zwischen einer zutiefst impliziten Form der Handlungsorientierung durch habitualisierte Dispositionen an dem einen Pol und einem expliziten Kalkulieren von Handlungsoptionen im Rahmen von objektiven Gelegenheiten und Begrenzungen an dem anderen Pol. Man kann annehmen, dass je variantenreicher die Handlungsbedingungen werden – bis hin zu Krisen und gewaltsamen Störungen –, desto expliziter und reflexiver werden auch die Schemata des Urteils und der Handlungsorientierung. Das heißt allerdings nicht, dass die Prozesse deshalb rationaler würden; es können sich vielmehr auch fest verankerte Vorurteile verstärkt Bahn brechen. Dies alles ändert freilich nichts daran, dass strategisches Denken nicht ohne bereits bestehende kognitive Dispositionen und somit ohne mehr oder weniger ausgeprägte Identitäten möglich ist. Unser Modell eines dispositionalen Netzwerks jedenfalls erlaubt, das Zusammenspiel von identitäts- und strategiebildenden Operationen empirisch zu erschließen und theoretisch zu erklären. Es funktioniert sowohl für den Schwerpunkt der Handlungsorientierung auf teleologischem Handeln (etwa bei kontrafaktischer Imagination) als auch für den Schwerpunkt der Handlungsorientierung auf einer festgefügteten Identität (etwa bei Identitätskonflikten).⁷³

Nach diesen Klärungen stellt sich nun die Frage, wie wir Identität und Strategie im Einzelnen theoretisch fassen.

3.2.2.1 Identität

Wir verstehen Identität als einen kollektiven und gleichzeitig individuellen Satz von Dispositionen, die aufgrund einer gegebenen Konjunktur eines Praxiskontextes selektiert, aktiviert und kommuniziert werden, um bestimmte Eigenschaften von Akteuren und deren Unterschiede zu anderen Akteuren zu manifestieren. Identität entsteht, wenn Akteure ihre Dispositionen – präziser: die Schemata ihres praktischen Sinns – nutzen, um Beziehungen zu anderen Akteuren in bestimmten Konjunktionen des sozialen Lebens zu definieren.

In Bourdieus Werken kommt der Begriff der Identität nur am Rande vor. Dennoch sind die Kontexte, in denen Bourdieu auf den Identitätsbegriff zurückgreift, für uns von besonderem Interesse: die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft und vor allem die Mobilisierung von identitätsbasierten Widerstandsgruppen, also etwa religiösen Bewegungen.

⁷³ Identitätspolitik können an dieser Stelle nicht diskutiert werden, da dies das vorliegende Bändchen überfrachten würde. Siehe aber Schäfer 2020b, 515 ff.

Der erste Aspekt von Identität aus praxeologischer Perspektive ist einfach, dass sie aus dem Netzwerk von Dispositionen im Zuge von Interaktion, Kampf und Umformung sozialer Strukturen entsteht. Bestimmte Akteure beziehen in einem solchen Kontext Position, arbeiten an ihrer Repräsentation, werden von anderen Akteuren erkannt oder auch verkannt und schaffen so eine kollektive Identität. Solche Operationen finden innerhalb objektiver sozialer Bedingungen statt und beziehen sich auf diese. Damit eine kollektive Identität entstehen kann, ist es notwendig, dass der kritische, Unterscheidung produzierende Diskurs einer Situation entspricht, die für ein bestimmtes soziales Gefüge relevant ist. Damit es zu entsprechenden Selektionen und Repräsentationsakten kommt, ist eine gemeinsame Erfahrungsgrundlage Voraussetzung. Nur so kann es zu einer unverwechselbaren und zugleich im Kontext relevanten kollektiven Identität einer Bewegung kommen.

In den Debatten über kollektive Identität wird immer wieder zwischen zwei Ansätzen unterschieden: den „kulturalistischen“ Theoremen mit Fokus auf Inhalt (Überzeugungen, Bedeutung, Semantik usw.) und differenzorientierten Konzepten, die von der Definition von Grenzen zwischen „wir“ und „anderen“ ausgehen. Aus praxeologischer Perspektive können beide Ansätze zwanglos als komplementär behandelt werden. Im Netz der Dispositionen wird genau dies modelliert: Inhalte schaffen Unterschiede und Unterschiede geben Inhalten Bedeutung.

Aus der Perspektive des Netzwerkmodells wird die Frage nach dem Verhältnis von individueller und kollektiver Identität von der ontologischen auf die methodologische Ebene „heruntergeregelt“; und in der Methodologie wird von einem substanzialistischen auf einen relationistischen Ansatz umgestellt. Ein Kollektiv kann folglich als aggregierte Menge ähnlicher dispositionaler Netzwerkstrukturen von Individuen aufgefasst werden. Soziodemografische Informationen über die solchen kollektiven Netzwerkstrukturen zuzuschreibenden Individuen – Konkurrenz in einem Feld oder Kapitalausstattung einer Raumposition – erlauben dann, objektive Bedingungen der jeweiligen Identitätsbildung zu erschließen.

Die Rolle von Emotionen und Leib für die Rationalität des Handelns wird bei Bourdieu durch die Begriffe des praktischen Sinns, des Gefühls für das Spiel und, im Hinblick auf einen guten Spieler, des inkarnierten Spiels theoretisiert. Was den Leib betrifft, so ist bekannt, dass Bourdieu eine starke Betonung auf die Inkorporierung von Dispositionen legt, die in der körperlichen Hexis und dem Verhalten sichtbar werden. Sowohl das Konzept des Habitus als auch unser Netzwerkmodell setzen eine gewisse Korrespondenz zwischen leiblichen, affektiven und kognitiven Dispositionen sowie eine Wechselbeziehung all dieser Dispositionen mit den gesellschaftlichen Bedingungen voraus. Unsere Ausführungen in diesem Buch konzentrieren sich allerdings – wie schon gesagt – auf die kognitiven Aspekte von Identität und Strategie.

Da sowohl soziale Existenzbedingungen wie auch Dispositionsnetze Wandel unterliegen, ist es sinnvoll, auch Identität gleichzeitig als Struktur und Prozess zu begreifen. Dementsprechend schlägt Melucci (1988, 343) vor, die Identitäten sozialer Bewegungen als Prozesse zu begreifen. Diesen Gedanken präzisierend, können wir sie als Produkte kontinuierlicher Investition von materieller und symbolischer Arbeit, von Aktion und Reflexion in konkreten Feldbezügen begreifen. Real ist Identität nur im Fluss der Praxisprozesse, in denen ihre Träger begriffen sind. Das Netzwerkmodell erlaubt, diese Praxisverläufe, in denen Identitäten entstehen, sozial relevant werden und sich wieder verlieren, als Prozesse einer immer dichteren Verknüpfung und – gegen Ende – der Auflösung von dispositionalen Netzen zu verstehen. In der Momentaufnahme von Dispositionsnetzwerken stellt sich das als unterschiedlicher Verdichtungsgrad verschiedener Netzbereiche dar. Je intensiver bzw. radikaler die Praxis einer Bewegung und je fester ihre Überzeugungen, umso dichter wird das kognitiv-emotionale Netzwerk im Zusammenhang mit den für die Bewegung wichtigen Inhalten sich darstellen. Somit gehen symbolische und soziale Verdichtung – und Auflösung – Hand in Hand. In einer hochintegrierten Identität lassen sich zentrale Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsmuster zweifelsfrei identifizieren; der Stil der Akteure ist in den unterschiedlichsten Kontexten kohärent und eindeutig. Bei einer niedrig-integrierten Identität hingegen variieren die relevanten Dispositionsschemata zwischen verschiedenen Kontexten erheblich und weisen nur geringe Homologien auf.

Gesellschaftliche Veränderungen induzieren immer wieder Widersprüche in den Dispositionen der Akteure und erfordern daher Identitätsmanagement und gegebenenfalls den Wechsel von Praxisfeldern. Metaphern sind ein wichtiges Instrument für diese Aufgaben. Religiöses Identitätsmanagement wurde beispielsweise in Guatemala nach Kriegsende und angesichts des hartnäckigen Ausbleibens der Wiederkunft Christi betrieben, indem die Disposition des Wartens auf die Entrückung der Kirche gegen die der Sündenfreiheit als ethischer Disziplin ausgetauscht wurde. Ein weiteres Verfahren des Identitätsmanagements ist der Wechsel des Feldes, auf dem ein Akteur vordringlich aktiv ist. So gewann mit Beginn des Krieges für viele pfingstliche Akteure das religiöse Feld stark an Bedeutung; nach Kriegsende verschob sich das Interesse wieder auf andere Felder. Ein Pfingstler im Dorf, beispielsweise, der mehr schlecht als recht einen kleinen Kiosk betrieben hatte, wurde nun zu einem veritablen Geschäftsmann.

3.2.2.2 Strategie

Aus praxeologischer Sicht wird das Konzept der Strategie von einer weiter gefassten Theorie des Habitus, des Handelns und der Sozialstruktur gerahmt.⁷⁴ Dies

74 Zur Strategietheorie vgl. Schäfer 2020b, 474 ff.

ist ein wichtiger Unterschied zum Rational Choice als der herrschenden Strategietheorie. Nichtsdestoweniger ist die praxeologische Soziologie durchaus in der Lage, das rationale Nutzenkalkül – als Spezialfall strategischen Handelns – zu erfassen.

Im Mittelpunkt von Bourdieus Interesse stehen indes die objektiven Strategien. Sie gehorchen vor allem der objektiven Gesetzmäßigkeit, die durch die Dispositionen, den darauf aufbauenden Sinn für das jeweilige Spiel und somit von der Logik eines Feldes vorgegeben sind. Diese Gesetzmäßigkeiten geben auch vor, was für einen bestimmten Akteur in einem gegebenen Kontext „rational“ ist. Im Unterschied dazu spricht Bourdieu bewusst kalkulierte Wahlentscheidungen als subjektive Strategien an. Objektive Strategien, die im situationsgerechten Operieren von Dispositionen bestehen, und subjektiv kalkuliertes Handeln greifen insofern ineinander, als Letzteres nicht ohne den Rückgriff auf die in den Akteuren inkorporierten Dispositionen vollzogen werden kann. Unser Konzept des Dispositionsnetzwerks erlaubt es, objektiv und subjektiv strategische Rationalität als ineinandergreifend zu verstehen und zu modellieren.

Causa und telos, Sinn und Zweck, Ursache und Ziel des Handelns üben wechselseitige Wirkungen aufeinander aus. Die kategorische Alternative zwischen Mechanismus und Finalismus jedenfalls ist falsch. Im Blick auf die Handlungsmotivation kann man auf der kausalen Seite die Beseitigung von Missständen (grievances) dem Erstreben eines Ziels entgegenstellen. Allerdings ist auch das vermeintlich rein teleologische Kalkül im Blick auf ein Handlungsziel immer auch von den Bedingungen mit bestimmt, unter denen das Ziel gesetzt wurde und unter denen die Motivation der Zielerreichung überhaupt erst entsteht. Im Modell des praxeologischen Quadrats sind mögliche Ziele in der Position „positive Deutung“ (2) lokalisiert – aber gerade in einer sich gegenseitig definierenden Relation zu anderen Positionen, unter anderem den Missständen (1, negative Erfahrung).

Hinsichtlich des zeitlichen Horizonts von Handlungsorientierung und Handeln – aufgespannt zwischen Zukunft und Vergangenheit – präferiert Bourdieu kurzfristige Zukunftsperspektiven. Im Gegensatz dazu suchen wir eher nach einem Ausgleich zwischen kurzfristigen und langfristigen Perspektiven. Für uns kann der zeitliche Horizont von Handlungsorientierung und strategischem Handeln variieren auf einem Kontinuum zwischen spontaner impliziter Antizipation eines plötzlichen Ereignisses in einem kurzen zeitlichen Horizont und der expliziten Planung eines wohldefinierten Spielzuges in einem langfristigen Horizont. Wir verstehen beide Formen der zeitlichen Orientierung als praktische Relationen zur Zukunft, die allerdings in Dispositionen wurzeln und somit in der Vergangenheit generiert wurden.⁷⁵

75 Siehe zu diesen Überlegungen im Detail Schlerka 2018.

Zudem kann man Zeit auch als strategische Ressource auffassen. Bourdieu hat das in der kabyrischen Ökonomie der Ehre analysiert, insbesondere den Austausch von Geschenken. Ein Spezialfall des Einsatzes von Zeit ist – insbesondere in modernen Gesellschaften – die strategische Nutzung der Zukunft als Handlungsmotivator. Dies läuft auf eine ideologische Verdrängung von Reflexion über Handlungsbedingungen hinaus, und zwar zugunsten eines stark verengten Bildes der anzustrebenden Zukunft als ökonomischer Nutzenmaximierung.

Damit stellen sich im Zusammenhang des Strategiebegriffs die Probleme von Maximierung und Ökonomismus. Zwar ist die grundlegende erkenntnistheoretische Prämisse der Praxeologie und des Rational Choice in einer Hinsicht recht ähnlich: Beide konstruieren ein Modell des Handelns unter definierten Umständen; und beide gehen mehr oder weniger stark davon aus, dass Akteure an einer Verbesserung ihrer relativen sozialen Positionen interessiert sind. Allerdings überträgt praxeologische Soziologie die Rationalität der ökonomischen Nutzenmaximierung nicht auf alle anderen sozialen Relationen und Felder. Die Feldtheorie fungiert vielmehr als Antidot zum Ökonomismus. Sie ist gerade dazu gedacht, feldspezifische Operationen – religiöse, künstlerische, politische usw. – von der speziellen Logik der Wirtschaft zu unterscheiden. Wie bereits erwähnt, werden insbesondere der methodologische Individualismus und das freie rationale Kalkül in einem praxeologisch modellierten sozialen Kontext aufgehoben. Zwar werden in der praxeologischen Soziologie ökonomische Kategorien wie vor allem „Kapital“ verwendet, um verschiedene Arten sozialer Ungleichheit zu verstehen. Jedoch wird damit die Logik der Wirtschaft nicht pauschal auf andere Bereiche übertragen, denn der Kapitalbegriff selbst wird feldspezifisch modifiziert.⁷⁶

Schließlich stellt sich bei der Reflexion über interessegeleitetes Handeln auch die Frage, ob nicht-interessegeleitetes Handeln möglich ist. Die praxeologische Antwort lautet: ja. Zum einen tendiert die Dynamik der objektiven Strategie in diese Richtung. Vor allem aber gilt zum anderen, dass uneigennütziges Handeln, Spontaneität, Leidenschaft usw. sehr wohl möglich sind, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen – sowohl objektivierte wie soziale Erwartungen als auch inkorporierte wie religiöse Einstellungen – diese Haltungen und Praktiken ermöglichen oder gar favorisieren. In Bhutan beispielsweise wird Nächstenliebe als Beitrag zum kollektiven „Bruttonationalglück“ und so mindestens implizit als Staatsziel aufgefasst; im Westen existiert eine andere Auffassung vom „pursuit of happiness“.

76 Genaueres zum Kapitalbegriff in Schäfer 2020b, 229 ff.

3.2.3 Habitus als Netzwerk

In den vorausgegangenen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, dass die Modellierung des Habitus als Netzwerk von Dispositionen das entscheidende methodologische und theoretische Instrument ist, um die Passung bzw. gegenseitige Ergänzung von Identitäts- und Strategiebegriff zu verstehen. Dementsprechend werden wir unser Netzwerkkonzept im Folgenden etwas genauer beleuchten.

In theoretischer Hinsicht ist die grundlegende Annahme beim Netzwerkkonstrukt, dass die Semantiken und logischen Relationen, die in der Artikulation von Identitäten und Strategien operieren, als ein Netzwerk modelliert werden können. Hier seien zunächst in assoziativer theoretischer Weise die wichtigsten Aspekte einer solchen Theoretisierung aufgeführt.⁷⁷ Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass die Abbildungen hier im Text kein Versuch sind, eine Mimesis dispositionaler Netzwerke zu präsentieren, sondern lediglich zur Anschaulichkeit der Ausführungen beizutragen. Ein empirisch gewonnenes Netzwerk verhält sich zum Habitus vielmehr wie das EKG zum Herzen.

Die theoretische Modellvorstellung (Abb. 10) geht vor allem nicht mehr von Identität als einer in sich geschlossenen Einheit und von Strategie als deren Funktion bzw. Wirkung aus. Vielmehr werden Identität und Strategie theoretisiert als Verflechtung bestimmter kognitiver Operatoren über logische Verknüpfungen zu Netzwerken. Die „Knoten“ des Modells lassen sich somit als die semantisch codierten Terme lesen (etwa Aussagen wie „x fühlt sich ermächtigt“). Die „Fäden“ stellen die semantisch codierten logischen Relationen zwischen den Termen dar (etwa Implikation: Kraft des Heiligen Geistes [impliziert] Ermächtigung der Gläubigen; oder Kontrarität: Gott versus Teufel). Dichtere Bereiche im theoretischen Modell signalisieren stärkere und differenziertere Kenntnisse und Überzeugungen. Lockere Bereiche oder auch leere Stellen und Brüche von Linien signalisieren geringe Kenntnisse und/oder schwache Überzeugungen. Die unabgeschlossenen Ränder signalisieren Offenheit, Endlichkeit des Wissens und der Dispositionen, Ergänzungsfähigkeit, die Möglichkeit des Vergessens usw. Durch seine relative Unabgeschlossenheit bei gleichzeitigem relativem Zusammenhang erlaubt die Netzwerk-Assoziation *zugleich* Kohärenz *und* Diversität zu modellieren.

77 Ein Beispiel für die analytische Anwendung des Netzwerk-Modells auf religiöse Praxis wurde bereits unten im Zusammenhang mit der Pfingstbewegung gegeben.

Habitus als Netz von Dispositionen – assoziatives theoretisches Modell

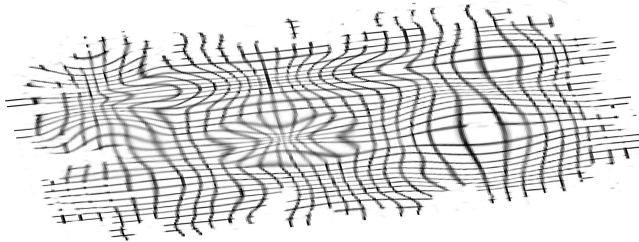
Eine „Landkarte“ praktisch-kognitiver Ressourcen,...

...unter Berücksichtigung der Relationen zwischen *Erfahrung und Deutung*.

Erfassen der Wandelbarkeit des Habitus...

...durch Unterscheidung von *festen* und *weniger festen Überzeugungen* (Dispositionen) und Graden von Wissen — *dichte und lose Bereiche*

...durch das Modellieren von *Inkonsistenzen* und *Widersprüchen* in Wissen und Überzeugungen, Vergessen und Wandel — „*Löcher*“ im Netz



...durch das Modellieren von *wandlungs- und ergänzungsoffenen Dispositionen* und Zukunftsoffenheit eines Akteurs — Rand *ohne „Saum“* sowie *lose „Fäden“*.

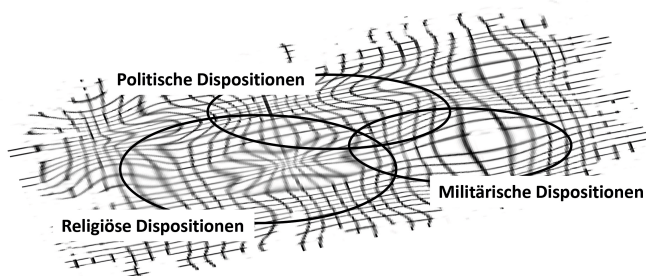
Abb. 10: Habitus als Netz von Dispositionen – Theorie

Von zentraler Bedeutung ist, dass im Netzwerk der Erfahrungsbezug von Wahrnehmung, Urteil und Handeln modelliert ist. Am empirisch-analytischen Modell im Kontext des Fallbeispiels wurde deutlich (Abb. 7), dass jeder zweite „Faden“ in der theoretischen Grafik den Erfahrungsbezug der Akteure im Modell präsent hält, insofern immer die Relation zwischen Erfahrung und Deutung modelliert wird. Darüber hinaus gibt es eine weitere Möglichkeit, Erfahrungsbezug zu modellieren. Dazu können Bereiche des Netzwerks nach ihrem Bezug zu bestimmten Praxisfeldern unterschieden werden (Abb. 14). Erfahrungsgemäß ergibt sich eine solche Komposition von empirisch gewonnenen Netzwerkmodellen von selbst, denn es nicht sehr wahrscheinlich, dass ein geistig gesunder Akteur unterschiedlichste Erfahrungsbezüge und Deutungen wild durcheinander wirft. Sollte dennoch das Chaos regieren, hat man ein erstes Indiz entweder für schlechte Analyse oder für Verwirrung der Akteure.

Die Modellierung von Feldbezügen als Bereiche von Netzwerken hat – gegenüber einer substanzialistischen Modellierung von Feldern und Identitäten als in sich geschlossenen religiösen, politischen, wirtschaftlichen etc. Entitäten – erhebliche Vorteile (Abb. 11). Nicht zuletzt können die für Identitäten und Strategien entscheidenden Operatoren einer Gruppe von Akteuren sowohl feldspezifisch differenziert werden als auch zugleich in Überlappungen und Mehrfachvorkommen (Homologien) zwischen Feldern ausgewiesen werden. Dies wiederum hilft, Strategien der Übertragung von praktischen Logiken von Feld zu Feld und die Konversion von Kapital – also Handlungsmacht – zwischen Feldern zu erkennen.

Habitus als Netz von Dispositionen – funktionale Differenzierung

Feldspezifische Dispositionen und Überlappungen



Modellieren von Differenzen und Überlappungen zwischen feldspezifischen Dispositionen.

Abb. 11: Habitus als Netz von Dispositionen – funktionale Differenzierung

Einem anderen Erkenntnisinteresse folgend, können auch Homologien und Differenzen etwa zwischen den Netzen unterschiedlicher Gruppen modelliert werden (Abb. 15) oder auch zwischen individuellen und kollektiven Dispositionen-netzen (Abb. 12). Beispielsweise lassen sich Homologien und Differenzen zwischen den Dispositionen-netzen von Kollektiven wie etwa einer religiösen Bewegung und einzelnen ihrer Angehörigen aufzeigen. Es kann etwa ein bestimmtes Set von Dispositionen in der Gruppe und beim Einzelnen weitgehend gleich sein: der Glaube an die Macht des Heiligen Geistes (Abb. 12, A) in der gottesdienstlichen Ekstase (B) als ein Antidot gegen Frustration im Alltag (B) in der Gruppe wie auch beim Individuum; nur glaubt das Individuum nicht an Dämonen (B), wie die meisten anderen Gruppenmitglieder. Vielmehr schwört es privat und im Unterschied zu allen anderen Mitgliedern der Gruppe auf Meditation (C2). Auf diese Weise können Zugehörigkeit, kollektive Identität und geteilte Handlungsmotivation zugleich mit Idiosynkrasien Einzelner modelliert werden. Oder es lassen sich durch spezifische Differenzen zwischen Gesamtgruppe und Untergruppen – etwa einer Vereinigung junger Pastoren in einer etablierten Pfingstkirche – Ansätze für konflikthafte und gegebenenfalls schismatische Tendenzen erkennen, ohne dass die Einzelnen oder integrierten Kleingruppen gleich in einem „In-Group versus Out-Group“-Verfahren der Großgruppe entgegengesetzt werden müssten. Außerdem werden die Differenzen inhaltlich markiert, was wiederum Rückschlüsse auf Motivationen und Strategien erlaubt.

Habitus als Netz von Dispositionen – Akteure

Individuum und Kollektiv

Modellieren von Homologien und Differenzen zwischen individuellen und kollektiven Dispositionen

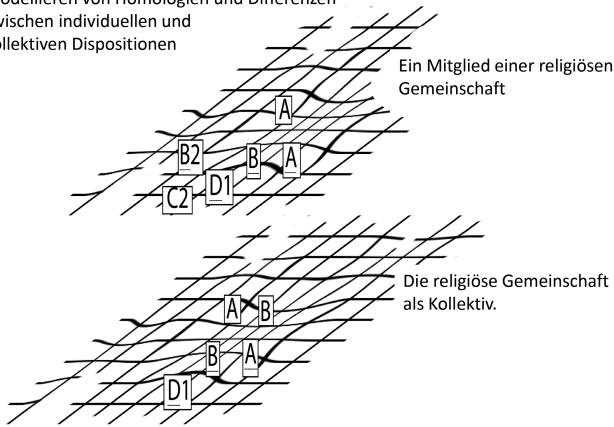


Abb. 12: Habitus als Netz von Dispositionen – Akteure

Analog dazu kann man prinzipiell auch kognitive, affektive und leibliche Dispositionen in ihren Homologien und Differenzen modellieren, indem Netzwerke „übereinander gelegt“ werden. Zur Ermittlung der affektiven und leiblichen Dispositionen sind allerdings andere Methoden nötig als zur textanalytischen Ermittlung von kognitiven Dispositionen.

Habitus als Netz von Dispositionen – Bewusstsein

Reflexivität und Intentionalität

Modellieren von Reflexivität als intentionaler Prozess im Netzwerk der kognitiven Dispositionen

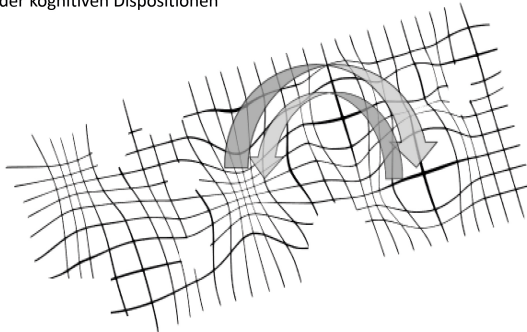


Abb. 13: Habitus als Netz von Dispositionen – Bewusstsein

Von besonderem Interesse für das Verhältnis von Identität und Strategie aus der Sicht des Netzwerk-Modells ist die Art und Weise, wie die dispositionale Lesart des Habitus es erlaubt, Intentionalität und Reflexivität des Denkens zu beschreiben (Abb. 13). Wie wir bereits sagten, operiert reflexives strategisches Denken natürlich nicht gegenstandslos oder in Bezug auf ein Ziel, das der jeweilige Akteur nicht kennen kann. Bewusstsein ist Bewusstsein *von etwas*. Reflexivität vollzieht sich in den Grenzen und mit den Möglichkeiten des vorhandenen Wissens; und eine reflexive Distanzierung von den vorhandenen Dispositionen zum Zweck, beispielsweise, kontrafaktischer Spekulation, erfolgt selbstverständlich immer von etwas und nicht von nichts. Bewusstsein (mit Marx als „bewusstes Sein“ verstanden) und Selbstbewusstsein (als bewusstes Man-Selbst-Sein) kann im Netzwerkmodell modelliert werden als Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Bereich des eigenen Dispositionsnetzes und somit auf die dort gespeicherten Erfahrungen und deren Deutungen. Bewusstsein kann somit als das körperlich vermittelte Sich-Ereignen von Aufmerksamkeit auf innere und/oder äußere Zustände verstanden werden. „Lichtkegel“ der Aufmerksamkeit fallen auf unterschiedliche Erfahrungsfelder, orientiert durch bereits angelegte Dispositionen der Akteure. Oder außeninduzierte Effekte (etwa Störungen) lenken die Aufmerksamkeit eines Akteurs auf bestehende Dispositionen. Äußere Gegenstände werden dadurch bewusst, dass wir aufgrund ihrer besonderen Relevanz Aufmerksamkeit auf sie lenken. In einer am Modell (Abb. 13) orientierten Sprache kann man sagen: In der kritischen Reflexion wenden Akteure ihre Aufmerksamkeit einem bestimmten Bereich des Netzwerks der eigenen Dispositionen zu und beurteilen diesen mit Kriterien, die in einem anderen Bereich des Netzes liegen. Dabei erfolgt eine Distanzierung der Akteure von sich selbst, die aber nicht rein formal ist, sondern bezogen auf die durch Aufmerksamkeit aktivierten kognitiven Inhalte. In diesem *inhaltlich* qualifizierten Akt der Distanzierung von Dispositionen (die unter Umständen als wichtige Operatoren der eigenen Identität wahrgenommen werden) liegt das kreative Potenzial strategischen Denkens.

Ebenso wie dieses Potenzial nur kraft der identitäts- und strategiebildenden Dispositionen des Habitus entsteht, kann es sich nur unter den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen entfalten.

3.3 Triangulation: Feld, Raum und Habitus

Um die objektiven gesellschaftlichen Existenzbedingungen in Relation zu den im Habitus inkorporierten Bedingungen des Denkens und Handelns in Beziehung zu setzen, können die Modelle trianguliert werden – so wie wir es im Kapitel über die Beobachtungswerkzeuge aus der methodologischen Perspektive gezeigt haben.

Unter der Voraussetzung, dass für die Befragten der Dispositionsanalyse ausreichend soziodemographische Daten erhoben werden, ist es möglich, Habitus-

formationen mit soziostrukturellen Modellen in Beziehung zu setzen, indem die Akteure verschiedenen Positionen in diesen Modellen zugeschrieben werden. So kann die inkorporierte Verarbeitung von Erfahrungen im Kontext der objektiven sozialen Bedingungen dieser Erfahrungen verortet werden; und diese Bedingungen sind mit sozialwissenschaftlichen Werkzeugen messbar. Damit finden wir nicht nur die Verbindungen zwischen kognitiven oder symbolischen Operationen und dem Erleben der sozialen Welt, wie sie in den Identitätsnetzwerken der Akteure repräsentiert sind; wir können sie vielmehr auch aus der Perspektive objektiver sozialer Strukturen und Prozesse rekonstruieren.

Die entsprechenden Strukturen und Prozesse lassen sich, Bourdieu folgend, vor allem auf zwei Arten modellieren. Beide arbeiten auf unterschiedliche Weise mit verschiedenen Formen von Kapital, die die untersuchten Akteure auf sich vereinigen, und folglich mit dem Grad der gesellschaftlichen Macht der Akteure. Jede Kapitalsorte – kulturelles, ökonomisches, politisches usw. – entfaltet in der sozialen Wirklichkeit seine spezifische Kraft in unterschiedlichen Feldern, sei es durch feldspezifischen Einsatz, sei es durch Kompromittierung nicht-spezifischer Felder. Diese Operationen werden über die Feldtheorie erschlossen und lassen Rückschlüsse auf Operationen und Wirkungen der betreffenden Habitusformationen (Identitätsnetzwerke) in den entsprechenden Feldern zu. Mittels der Theorie des sozialen Raumes und der verschiedenen Möglichkeiten der Modellierung (MCA oder der simple kartesische Raum) lassen sich des Weiteren die Habitusformationen bzw. Identitätsnetzwerke (aufgrund der Verschiedenheit der möglichen Dimensionen der Modelle) analytisch in die Kontexte unterschiedlicher Kapitalkombinationen eintragen und darin interpretieren. Damit sind die spezifischen Kapitalausstattungen der Akteure der entsprechenden Formationen und folglich ihre Macht und Handlungschancen im Fokus.

Die Modelle von Feldern folgen der gesellschaftlichen Differenzierung durch unterschiedliche Reproduktionslogiken in abgrenzbaren Bereichen sozialer Praxis wie etwa Religion, Recht, Wirtschaft und Politik. Insofern als jeder dieser Bereiche nach der Reproduktionslogik einer speziellen, eigenen Kapitalform funktioniert – also „eigengesetzlich“ (Weber) –, kann man von funktionaler Differenzierung sprechen; nicht aber in dem Sinne, dass jedes Subsystem funktionaler Teil eines aufeinander abgestimmten gesellschaftlichen Ganzen ist. Ein „Feld“ im praxeologischen Vokabular definiert die Struktur des Kampfes zwischen bestimmten Arten von Experten. Die Dynamik eines Feldes resultiert aus dem konkurrierenden Interesse unterschiedlicher Akteure, die sich auf die spezifische Logik des Feldes verstehen, an der Akkumulation der für dieses Feld maßgeblichen Kapitalform. Die Akteure erzeugen die Handlungs- und Verteilungsdynamik des Feldes durch ihre *il-lusio*, ihr Involviertsein in das „Spiel“, in die Konkurrenz, die auf einem Feld herrscht. Und diese Illusio ist wiederum eine Funktion der auf die Dynamik des Feldes abgestimmten Dispositionen der Akteure. Gemäß dem Volumen

und der Struktur des erworbenen feldspezifischen Kapitals können die Akteure im Konkurrenzgeschehen positioniert werden.

Das Modell des sozialen Raums erlaubt die Positionierung von Akteuren in einem objektivistisch konstruierten Raum gesellschaftlicher Kapitalverteilung ebenfalls nach Volumen und Struktur von analytisch bestimmten Kapitalformen. Es ist allerdings an stratifikatorischer Differenzierung orientiert. Je nach Konstruktionsweise erlaubt das Modell, eine unterschiedlich große Menge an Kapitalformen bzw. Indikatoren zu berücksichtigen. In der von uns in diesem Buch verwendeten simplifizierten Konstruktionsweise handelt es sich um ökonomisches und kulturelles Kapital; in einer weitaus anspruchsvolleren Konstruktion per Multipler Korrespondenzanalyse (MCA) kann dagegen eine Vielzahl kategorialer Variablen eingebracht werden. Das Modell des Raumes stellt die Existenzbedingungen der Akteure im Blick auf die in Anschlag gebrachten Kapitalformen dar. Nicht die Strategien und das Involviertsein in Kämpfe stehen im Zentrum des Forschungsinteresses, sondern die relative Dotierung von Akteuren mit bestimmtem Kapital als deren Existenzbedingung im Kontext der gesellschaftlichen Machtverteilung und als Voraussetzung für die Entwicklung von Identitäten im Vergleich zu anderen Akteuren. Auch hier ergibt erst die Triangulation der rekonstruierten objektiven Kapitalverteilung mit den rekonstruierten Identitätsnetzwerken bzw. Habitusformationen ein hinreichend differenziertes Bild der sozialen Wirklichkeit.

Das unseres Erachtens Entscheidende ist die Positionierung der Akteure, deren Identitätsnetzwerke mittels Dispositionsanalyse bereits bekannt sind, in den unterschiedlichen, objektivistisch konstruierten Modellen gesellschaftlicher Macht und Reproduktionsdynamik. Objektivistische Modelle der Klassenstruktur haben durchaus beachtliche Aussagekraft über gesellschaftliche Machtverhältnisse. Diese determinieren jedoch nicht auf mechanistische Art aus sich selbst heraus die Individuen. Um menschliches Handeln unter den Bedingungen gesellschaftlicher Strukturen zu verstehen, ist es notwendig zu wissen, wie die Akteure die Strukturen wahrnehmen und welche Konsequenzen für das Handeln sie aus ihren Wahrnehmungen und Urteilen ziehen. Die Triangulierung der Modelle zielt also nicht einfach auf die Lokalisierung der Akteure in bestimmten soziostrukturellen Positionen; sie dient vor allem der Rekonstruktion der Habitus dieser Akteure als deren Modus, ihrer gesellschaftlichen Position einen Sinn zu verleihen, dementsprechende Identitäten in den gesellschaftlichen Austausch einzubringen und die eigenen Interessen – oder auch deren systematische Verknüpfung – in Strategien zu übersetzen.

Das gilt auch für die religiöse Praxis.

4. Religiöse Praxis: Identitäten und Strategien

Wir konnten Bedeutung und Verfahren der Triangulation nur andeuten. Wenn wir uns jetzt der religiösen Praxis zuwenden, werden wir uns auf die semantischen Operationen konzentrieren. Gleichwohl möchten wir hier betonen, dass auch diese spezielle Fokussierung immer im Rahmen einer Bourdieuschen Praxeologie gelesen werden sollte, in der Klassifikationen stets in Relation zu Klassen gedacht werden, Dispositionen stets in Relation zu Positionen.

4.1 Zur Definition von Religion

Die Frage nach religiösen Identitäten und Strategien impliziert erstens, dass der Religionsbegriff akteurstheoretisch zugespitzt wird. Es interessieren uns folglich vor allem religiöse Überzeugungen und Praktiken; dann erst – aber in der Tat auch! – Institutionen und gesellschaftliche Makrostrukturen. Zudem ist damit gesagt, dass wir es – mit Max Weber – für unerlässlich halten, die Akteursperspektive sozialwissenschaftlich zu rekonstruieren; das heißt den Sinn zu erfassen, der von den Akteuren ihrer Praxis beigemessen wird. Es ist nichts damit gewonnen, wenn man etwa aus einer Außenperspektive behauptet, eine bestimmte religiöse Praxis (etwa die einer fundamentalistischen Bewegung) sei anti- oder vormodern – und es dann bemerkenswert findet, dass die Akteure Handys benutzen. Nur durch die Rekonstruktion der Akteursperspektive ist es möglich, genau zu bestimmen, welches die Identitäten und Strategien der Mitglieder einer gegebenen Bewegung sind; ob sie affin sind zu bestimmten Technologien oder nicht und wie diese (Nicht-)Affinität mit Einstellungen z. B. zum globalen Finanzsystem, zu liturgischen Formen, zu den Menschenrechten oder zur Ehe gleichgeschlechtlicher Paare verbunden ist. Einzig aus der Rekonstruktion von Akteursperspektiven lässt sich genauer bestimmen, was eine religiöse Praxis zu bestimmten Strategien treibt und was sie beispielsweise zu kriegerischem oder versöhnlichem Verhalten motiviert.

Zweitens impliziert die adjektivische Formulierung „religiöse Identität“ oder „religiöse Strategie“, dass zunächst einmal die Spezifika von Religion beziehungsweise religiöser Praxis bestimmt werden sollten. Die Formulierung impliziert jedoch gerade nicht, dass religiöse von anderen Praxisformen (wie Politik oder Wirtschaft) nicht nur analytisch zu unterscheiden, sondern auch ontologisch zu trennen seien. Es sollte bedacht werden, dass auch ein Finanzakteur wie etwa ein Banker, egal ob Christ oder Muslim, berufliche Entscheidungen, z. B.

über Investitionen, auf der Grundlage religiöser Ethik treffen und dabei sogar die praktische Logik des Finanzgeschäfts (für einen Moment) außer Acht lassen kann. Man kann ein solches Verhalten theoretisch als eine Kompromittierung der Logik des wirtschaftlichen Feldes fassen und entsprechend methodologisch adressieren. Man sieht aber auch, dass religiöse Praxis – ebenso wenig wie jede andere Praxisform – keineswegs auf das Feld der religiösen Expertenkonkurrenz beschränkt ist und dass Akteure selbstverständlich in der Lage sind, Handlungsschemata und somit Strategien von einem Bereich ihrer Praxis in andere zu übertragen.

Drittens übernehmen wir keine Religionstheorie als Ganze (auch nicht die Bourdieus). Vielmehr betrachten wir religiöse Praxis als menschliche Praxis wie jede andere Praxisform auch. Sie unterscheidet sich von anderen Praxisformen lediglich durch einen Transzendenzbezug und, in zweiter Linie, durch die praktischen Konsequenzen dieses Transzendenzbezuges. Das mag einem als geringer Unterschied erscheinen. Diese Auffassung wird man jedoch vermutlich schnell revidieren, wenn man sich klarmacht, dass – mindestens für die Gläubigen – der Glaube Berge versetzen kann und man ungeachtet mancher tatsächlichen Zwänge – oder gerade in Opposition zu wahrgenommenen Zwängen – sich ans Versetzen von Bergen macht.

Häufig wird die Frage nach den Spezifika von Religion als Frage nach deren Definition formuliert. Wir werden einige Schlüsselemente der Definitionsproblematik hier kurz diskutieren.

4.1.1 Semantik versus Funktion

In den Debatten des 20. Jahrhunderts innerhalb der religionswissenschaftlichen Disziplinen kann man eine inhaltszentrierte (Otto, Mensching u. a.) und eine funktionszentrierte Strömung (Yinger, Spiro u. a.) unterscheiden. Wenn wir eine nicht-metaphysische Lesart der ersteren Strömung anstellen (was von ihren Vertretern sicher strikt abgelehnt worden wäre!), können wir von dort den semantischen Bezug auf das Transzendente als das spezifisch Religiöse festhalten. Die Vertreter der phänomenologischen Schule der Religionswissenschaften postulierten, dass in bestimmten Inhalten (Semantiken, Ritualen, Orten) das Heilige selbst repräsentiert sei. Wir sagen stattdessen, dass Gläubige bestimmte Inhalte verwenden, um sich auf das Transzendente zu beziehen, und dass diese Inhalte für sie dem Transzendenten Gestalt („Persönlichkeit“) verleihen. Anders als die Substantialisten legten die Funktionalisten vor allem Wert auf die sozialen Wirkungen der Religion – ihre Funktion – wie Integration, Legitimation und Kompensation. Auf diese Weise verloren die Inhalte der Repräsentationen an Relevanz, und der Begriff der Transzendenz wurde tendenziell so weit säkularisiert (Luckmann), dass sogar König Fußball mit den Weihen einer Religion gesalbt

wurde. Wir hingegen behaupten, dass soziale Funktionen von Religion gewiss von hoher Bedeutung sind; dass sie sich aber gerade aus den *spezifisch religiösen* Inhalten ableiten, die gläubige Akteure dem Transzendenten zuschreiben. Mit dieser Position bewegen wir uns innerhalb des aktuellen Mainstreams, in dem das Zusammenspiel semantischer und funktionaler Aspekte in praktisch jeder akademischen Definition von Religion – außer den genannten – als selbstverständlich angesehen wird. Die Frage ist, wie kombinieren sich die beiden Elemente?

4.1.2 Akteure und Beobachter

Grundsätzlich sollte man zwischen einer inhaltszentrierten und einer funktionszentrierten Sichtweise unterscheiden. Dazu wird der Ansatz Luhmanns relevant, die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz als konstitutive Unterscheidung religiöser Kommunikation zu postulieren.

Aus der Perspektive eines Beobachters zweiter Ordnung, also aus der von SoziologInnen, ist religiöse Praxis durch die formale Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz definiert – eine modelltheoretische Sprachregelung. Mit anderen Worten: Man kann also dann von Religion sprechen, wenn man eine durch diese Unterscheidung kodierte Kommunikation bzw. Praxis beobachtet. In der religiösen Praxis, also im Blick auf ihre Funktion, ergeben sich aus der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz in der Regel die Funktionen des Kontingenzmanagements und der Gruppenintegration. So viel zur Außenperspektive.

Aus der Innenperspektive des (rekonstruierten) Akteurs, d. h. aus der Beobachtung erster Ordnung, ist die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion entscheidend (innerhalb derer auch Atheismus oder Agnostizismus als falsche Religion gelten können) – eine Sprache des Konflikts und der Konkurrenz. Dem, was aus wissenschaftlicher Sicht eindeutig als „Transzendenz“ bezeichnet wird, schreiben die Praktiker einen konkreten semantischen Inhalt zu; das heißt, sie identifizieren Transzendenz als ein übermenschliches Wesen mit „Vor- und Zunamen“. Die praktische Konsequenz daraus kann alles sein: unterschiedlichste Positionen zu Menschenrechten, zur Ehe für Alle, zu Finanzfragen, zur Anwendung von Gewalt, zur Legitimität von Rache oder zur Eskalation oder Deeskalation von Konflikten. Die Effekte der Sinnzuweisungen zur Transzendenz – d. h. die konkreten Praktiken – hängen jedoch, wie wir am Beispiel Guatemala gesehen haben, nicht nur vom symbolisch-religiösen Inventar ab, das den Akteuren zur Verfügung steht. Mindestens ebenso sehr verdanken sie sich dem sozialen Status der Akteure, ihren Handlungsmöglichkeiten und den Zwängen, denen sie ausgesetzt sind. Die unterschiedlichen Existenzbedingungen variieren die Kontingenzerfahrungen der Akteure, die wiederum unterschiedliche Formen der religiösen

Nachfrage hervorbringen. Genauer gesagt: Was tatsächlich passiert, hängt von spezifischen Kombinationen zwischen symbolischen Inventaren – also den kognitiven (und emotionalen) Dispositionen des Habitus – und sozialen Strukturen und Konjunktionen ab. Im Falle der religiösen Praxis wird diese Kombination unter anderem durch die religiöse Nachfrage erzeugt.

4.1.3 Nachfrage der Akteure

Symbolinventare produzieren nicht von selbst religiöse Orientierung. Symbole ohne einen Verwendungs- und Rezeptionskontext bleiben bedeutungslos. Nur im Zusammenspiel religiöser Symbolik mit einer durch die Existenzbedingungen induzierten Nachfrage werden religiöser Sinn und damit auch Handlungsorientierung generiert. Je nach theoretischer Perspektive kann man die Entstehung religiöser Nachfrage unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen zuschreiben. Auf der einen Seite kann man sie aus allgemeiner Kontingenzerfahrung ableiten: Was ist, könnte auch anders sein; alles ist zufällig (Luhmann). Auf der anderen Seite lässt sich die Entstehung einer Nachfrage nach religiösem Sinn aus *religiösen* Empfindungen (Erlösungsbedürfnis, Endzeiterwartung) ableiten (tendenziell Riesebrodt). Die erste Alternative scheint uns zu allgemein, die zweite zu spezifisch. Aus der Akteursperspektive praxeologischer Soziologie kommen konkrete (eher nicht theoretisch phantasierte) Kontingenzerfahrungen ebenso in Betracht wie religiöse Erfahrungen oder auch sonstige nicht-religiöse Erfahrungen. Letztlich kommen Erfahrungen jedweder Art in Betracht, um in einer gegebenen Situation religiös gedeutet zu werden. Somit können es irgendwelche Erfahrungen sein, die von Gläubigen auf Transzendenz bezogen werden und in der Folge semantisch besetzte Transzendenz, religiöse Identitäten und Strategien erzeugen können.

4.1.4 Arbeitsdefinition von Religion

Aus diesen knappen Hinweisen und in Anlehnung an Martin Riesebrodt lässt sich eine operative Definition religiöser Praxis ableiten, die die Transzendenz/Immanenz-Unterscheidung akteurspezifisch formuliert und die die nicht-religiöse soziale Dimension religiöser Praxis einbezieht.

Wir definieren Religion als:

Komplex von *Überzeugungen*, *Praktiken und Institutionen*, die auf der Annahme der Existenz *und Wirksamkeit* von – in der Regel – unsichtbaren, persönlichen oder unpersönlichen übermenschlichen Mächten beruhen *und die gesellschaftliche*

*Lagen deutend mit diesen Wesenheiten in Beziehung setzen sowie daraus spezifische soziale Strategien ableiten.*⁷⁸

Damit können wir religiöse Überzeugungen als spezifische kognitive (emotional markierte) Operatoren zur Verarbeitung von Erfahrung auffassen, die mit vielen nicht-religiösen kognitiven Operatoren ein gemeinsames Netzwerk bilden. Religiöse Praktiken werden dementsprechend verstanden als durch individuelles und kollektives Handeln objektivierte Dispositionen, und zwar transformiert in den Aggregatzustand physischer, räumlicher und zeitlicher Prozesse (etwa Pilgerreisen, Lobpreisgesänge oder Scharia-Gerichte). Religiöse Praktiken umfassen nicht unbedingt explizit religiöse Rituale oder verbale Verweise auf das Transzendente. Je nach Forschungsinteresse und -instrumentarium können durchaus auch religiös motivierte soziale oder politische Handlungen als religiöse Praxis erkannt werden. Dies aber nicht durch einfache funktionale Analogie („Fußball ist religiös wegen der Begeisterung der Fans“), sondern durch die Motivation der Akteure aufgrund ihrer Dispositionen, also ihrer Überzeugungen, die nun eben religiös sind. In diesem Sinne werden religiöse Institutionen als das etablierte und dauerhafte Ergebnis von Praktiken und Überzeugungen verstanden, objektiviert in festen räumlichen Einheiten und zeitlichen Abläufen (z. B. eine Bischofskonferenz mitsamt ihrem gesamten Apparat) als objektive Realität – und damit zugleich als orientierende und begrenzende Bedingungen für weitere Transformationen von Praktiken und Überzeugungen, die wiederum auf die Strukturen wirken, und so weiter. Alles in allem können diese Wechselwirkungen als religiöse Praxis bezeichnet werden.

4.2 Religiöse Praxis und gesellschaftliche Struktur

Religiöse Identitäten entstehen aus religiösen Überzeugungen und deren Bewährung in der gesellschaftlichen Praxis. Sie entstehen also nicht durch rein kognitive und kommunikative Prozesse, wie man aus einer kulturalistischen oder konstruktivistischen Perspektive vermuten könnte. Denn selbst wenn religiöse Überzeugungen direkt vom Himmel fielen, erzeugten sie auch dann nur einen Sinn, wenn sie an Erfahrungen von Akteuren anknüpfen. Und diese Erfahrungen werden im Zusammenhang gesellschaftlicher Verhältnisse von Produktion, Reproduktion, Herrschaft, Konflikt, Kooperation usw. gemacht. Gemäß dem Netzwerkmodell entstehen Identitäten aus der Relation zwischen den Dispositionen von Akteuren (deren kognitiven und wertenden Einstellungen und Überzeugungen also) und den Positionen dieser Akteure in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, und zwar unter der Bedingung einer konjunkturellen Mobilisierung der jeweiligen Ak-

78 Vgl. Riesebrodt 2007, S. 110 ff.. Unsere Ergänzungen zu Riesebrodt sind kursiv gesetzt.

teure. Dem entspricht unsere Definition von Religion. Ihr gemäß bedarf es zur Herausbildung einer religiösen Identität, dass religiöse Überzeugungen soziale Erfahrungen von Kontingenz (oder auch solche anderer Art) mit einem religiösen Transzendenzbezug in Beziehung setzen.

Im Folgenden werden wir das, was wir unter religiöser Identität und Strategie verstehen, im Spannungsfeld zwischen Dispositionen (Überzeugungen, Meinungen, kognitiven Transformationen), Erfahrung und gesellschaftlichen Positionen (im Feld und im sozialen Raum) beschreiben. Dabei liegt der Akzent auf den Dispositionen. Objektive gesellschaftliche Bedingungen religiöser Praxis können hier nur im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Analyse von Überzeugungen berücksichtigt werden.

4.2.1 Gesellschaftliche Positionen und religiöse Dispositionen

Religiöse Überzeugungen korrespondieren – wie bereits oben ausgeführt – mit objektiven gesellschaftlichen und religiösen Positionen ihrer Träger. Es ist im praxeologischen Ansatz möglich, religiöse Praxis wie auch andere Praxisformen aus den Perspektiven horizontaler Differenzierung und vertikaler Stratifizierung zu modellieren. In den entsprechenden Modellen können dann kognitive Identitätsnetzwerke mittels der entsprechenden Akteure verortet werden, so dass die Relationen zwischen religiösen und anderen Dispositionen und Positionen im Kontext der Konkurrenzverhältnisse eines Feldes – in unserem Falle des religiösen – oder auch im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Machtverhältnisse interpretiert werden können.

Die Modelle von sozialem Raum und Feldern ermöglichen somit, Klarheit zu gewinnen über die objektiven Lagen, die von den religiösen Akteuren bei der Herausbildung ihrer Identitäten durch die Verarbeitung von Erfahrung mittels Wahrnehmung, Urteil und Handlung transformativ verarbeitet werden. Die ausführliche Beschreibung dieser Modelle (über die Skizze im Kapitel „Instrumente der Beobachtung“ hinaus) würde jedoch den Rahmen dieses Kapitels bei weitem sprengen.

Hier geht es vielmehr um die *Erfahrung* als Schnittstelle zwischen objektiven Strukturen und Akteuren sowie um die Verarbeitung der Erfahrung durch Wahrnehmung, Bewertung und Handlungsorientierung – also um die Art und Weise, wie Identitäten und Strategien erzeugt werden.

4.2.2 Praktische Transzendenz 1 – soziale Entstehung religiöser Praxis

Religiöse Identität entsteht durch die dispositionsgesteuerte Verarbeitung sozialer Erfahrungen mittels der Verbindung semantischer Operatoren von Transzendenz (himmlische Wesen, Heilsversprechen, Verdammnis usw.) mit nicht-religiösen Erfahrungen.⁷⁹ So bekommen nicht-religiöse Erfahrungen religiöse Bedeutung, und Transzendenz wird zugleich zu etwas Praktischem.

4.2.2.1 Deutung von Erfahrung

Nur in Relation zur allgemeinen Erfahrung – sei sie religiös oder nicht-religiös – kann ein religiöser Transzendenzbezug unter Akteuren überhaupt wirksam werden.⁸⁰ Umgekehrt lässt sich sagen, dass die sichtbaren Wirkungen religiöser Identitäten wie Gruppenintegration oder Bewältigung sozialer Kontingenz nur dann als spezifisch religiös qualifiziert werden können, wenn die Kontingenzerfahrung oder Gruppenintegration semantisch auf Transzendenz bezogen wird: Krisenerfahrungen auf Heilsversprechen, Gruppenintegration auf eine Daseinsberechtigung im Jenseits.

Es sollte jedoch klar sein, dass die durch die kognitiven Operatoren prozessierte Wahrnehmung der Akteure, die religiöse Semantik und sozial situierte Erfahrungen in Wechselwirkung bringt, nicht die soziale Realität widerspiegelt. Die Dispositionen der Wahrnehmung *verarbeiten* Erfahrung vielmehr durch pragmatische Transformation und bilden im Laufe der Zeit Netzwerke von kognitiven (emotionalen und leiblichen) Operatoren heraus, in denen Erfahrung konstitutiv mit Deutung vermittelt ist und die als Dispositionen für Wahrnehmung, Urteil und Handeln fungieren und religiöse Identität generieren. Das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Objekt kann folglich nicht als Widerspiegelung gefasst werden, sondern vielmehr als ein Prozess der Verarbeitung von Erfahrung – etwa in Anlehnung an den Pragmatismus oder auch an Wittgensteins Diktum vom Zeichen als Werkzeug. Das gilt – gewissermaßen in umgekehrter Richtung – auch für die sichtbaren Wirkungen der Strategien religiöser Akteure. Die Entstehung einer religiösen Gruppe oder Organisation spiegelt nicht einfach die religiösen „Ideen“ ihrer Mitglieder oder Gründer wider. Sie ist vielmehr das Ergebnis der praktischen Verarbeitung von entsprechenden Überzeugungen unter konkreten objektiven Bedingungen, welche die Verwirklichung von „Idealen“

79 Es ist natürlich auch möglich, dass religiöse Identität durch die religiöse Deutung religiöser Erfahrungen gefestigt oder transformiert wird.

80 Im Blick auf die angestammten Aufgaben der Soziologie – nicht die der Semiotik – sollte man sich freilich im Klaren sein, dass religiöse Diskurse über das Transzendente, wenn sie isoliert von ihrem Erfahrungskontext lediglich semiologisch seziert werden, wenig mehr sind als ein akademischer Fetisch mit allenfalls scholastischer Bedeutung.

orientieren und – oft genug – hart begrenzen. Nicht nur die politische, auch die religiöse Praxis ist eine Kunst des Möglichen, nicht des Unmöglichen. Religiöse Semantik ermöglicht in den genannten Transformationsprozessen eine spezifische Aneignung von Erfahrung und damit eine spezifische Identitätsbildung und ebensolche Strategien. Dieser Prozess der Umwandlung kann modelliert werden.

4.2.2.2 Religiöse Transformation von Erfahrung

Das Modell des praxeologischen Quadrats erlaubt, die sinnhafte Transformation von Erfahrung durch religiöse semantische Operatoren methodisch zu rekonstruieren. Es ermöglicht somit, in Bourdieus Worten, den *modus operandi* zu modellieren, in dem Akteure ihre Identitäten und Strategien herausbilden, und stellt zugleich das Konstruktionsprinzip für kognitive Netzwerke. Die theoretische Bedeutung lässt sich am besten von der heuristischen Verwendung in empirischen Untersuchungen her erfassen.⁸¹ Konstruiert man einen Interviewleitfaden auf der Grundlage des praxeologischen Quadrats, so evoziert dieser Äußerungen zu negativen und positiven Erfahrungen sowie zu den jeweiligen Deutungen.⁸²

Die entsprechenden Interviewsequenzen kann man folglich den Termen des Quadrats zuordnen und aus der geleisteten Zuordnung die identitäts- und strategiebildenden Transformationen erschließen (siehe Abb. 2 und 3). Bei religiösen Akteuren werden Negativerfahrungen wie etwa Gewalt oder Hunger (Pos. 1, unten rechts) mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit religiös gedeutet, etwa als Konsequenz des Bösen oder der anbrechenden Endzeit (Pos. 4, oben rechts); und die positive Erfahrung, zum Beispiel das Glaubensleben in der Gemeinde (3, unten links), wird aus einem bestimmten Heilsversprechen, etwa der Hoffnung auf himmlische Herrlichkeit (2, oben links) abgeleitet.

Entscheidend ist, dass Erfahrung und Deutung weder in einem Abbildungsverhältnis stehen noch als unabhängig voneinander modelliert werden. Vielmehr werden die Relationen zwischen den Termen methodisch als ein praktisch-logischer Transformationsprozess und theoretisch als sinnlich menschliche Tätigkeit verstanden. In der identitätsbildenden Transformation sieht das wie folgt aus: Bestimmte Negativerfahrungen der Akteure werden vom Heilsversprechen konterkariert und dies für sie als Voraussetzung bzw. Ursache für bestimmte posi-

81 Für die Operationalisierung des Modells in der empirischen Forschung gibt es bisher ein Forschungsinstrumentarium, das bereits getestet ist, aber noch nicht veröffentlicht werden konnte. Siehe z. B. CIRRuS-Forschungsberichte Schäfer, Seibert, Štimac 2011 und Schäfer, Tovar, Reu 2015 (englisch Schäfer, Tovar, Reu 2017).

82 Es versteht sich von selbst, dass wir die Vokabeln „Deutung“ und „Interpretation“ hier nicht als Bezeichnungen für reflexive intellektuelle Akte verstehen, sondern mit Bourdieu als meist spontane Bedeutungszuschreibung durch Wahrnehmungs- und Urteilsdispositionen, als quasi-automatischen Prozess und bewusst nur bei bestimmten Anlässen.

tive Erfahrungen verstanden. Der Sinn, den ein bestimmter semantischer Transzendenzbezug für die ihn verwendenden religiösen Akteure hat, steht keineswegs ideell fest, beispielsweise durch einen angeblichen „Bedeutungskern“ eines verwendeten Lexems. Aus hermeneutischer und pragmatischer Perspektive ist es eine Binsenwahrheit, dass sich der Sinn erst durch das Zusammenspiel der Worte mit der sozialen Erfahrung ergibt und dass er sich bei verändertem sozialem Kontext mit anderen Erfahrungen ebenfalls verändert.

Nicht ganz so trivial ist es, die Veränderungen des Sinns im Modell nachvollziehen zu können, indem Erfahrung und die Semantik ihrer Deutung in systematische Beziehung gebracht werden. Nehmen wir den Ausdruck „Wiederkunft Christi“. In einer Lage völliger Wehrlosigkeit gegen kriegerische Gewalt und bei der Annahme, dass die Gewalt ein notwendiges Zeichen der Endzeit sei, ist der praktische Sinn des Transzendenzbezuges „Wiederkunft Christi“ auf die Strategie des Rückzuges aus allen sozialen Bezügen in eine hermetisch abgeschlossene kirchliche Gemeinschaft ausgerichtet. Dasselbe Lexem als religiöse Negation korrupter Politik bei einer relativen Handlungsfreiheit der religiösen Akteure und der Ableitung der Korruption aus einem Mangel an Glauben erzeugt den praktischen Sinn, dass es so nicht weitergehen wird und dass es nötig ist, religiöse Systemkritik in die Politik einzubringen – so ein pfingstlicher Radiomoderator in Nicaragua 2013. Da die Verbindung zwischen Erfahrung und Deutung im praxeologischen Quadrat als sinnhafte Transformation modelliert wird, werden vom Modell auch basale Operationen der Identitäts- und Strategiebildung erfasst. Im Blick auf Identität: Aus der Kontingenzerfahrung eines als negativ empfundenen Zustandes heraus entsteht, vermittelt über ein Heilsversprechen, eine Integrationserfahrung in einen als positiv empfundenen Zustand, einer Alternative zur Kontingenz. Im Blick auf Strategie: Aus dieser neuen positiven Position heraus entsteht, vermittelt über die Ursachenzuschreibung zur negativen Erfahrung (das Böse etc.), eine Strategie gegen die Kontingenzerfahrung.

An den Beispielen der klassischen Pfingstler im Unterschied zu den Neopfungstlern (siehe Kapitel „Instrumente ...“) lassen sich diese Prozesse skizzieren. Die Bedeutung der zentralen religiösen Überzeugungen (Entrückung der Kirche in den Himmel/die Kraft des Heiligen Geistes) ergibt sich also keineswegs aus einer bloßen Zeichenbeziehung. Vielmehr zeigt sich in bester pragmatischer oder auch Wittgenstein'scher Tradition, dass der Sinn in jedem Fall durch Erfahrungsbezug generiert (und von Forschenden dann auch entschlüsselt) wird – und zwar einerseits durch ihre Relation zur negativen Erfahrung (Verlust der Zukunft/bedrohte soziale Position) und andererseits zur positiven Erfahrung (Kirche in Vorbereitung/ermächtigte Individuen). Die Identität einer religiösen Bewegung ergibt sich im Modell des praxeologischen Quadrats folglich aus einer ständigen Transformation zwischen negativer Erfahrung (Kontingenz), dem zentralen positiven Transzendenzbezug und positiver Erfahrung (Integration) – in der Religionstheorie wichtige Aspekte religiöser Praxis. In umgekehrter

Richtung wird von der positiven Integrationserfahrung (in eine kirchliche Gemeinschaft/als selbstbewusstes Individuum) eine Ursachenzuschreibung zur Kontingenzerfahrung (das Ende der Welt/Dämonen) zum Zwecke des Strategieentwurfs vorgenommen, um die erfahrene Kontingenz bewältigen zu können – ein weiterer wichtiger Aspekt in der Religionstheorie. Das praxeologische Quadrat fungiert hier als ein rein formales, handlungstheoretisches Modell, welches die genannten Transformationen als logische Relationen zu modellieren erlaubt. Über die logischen Relationen werden folglich nur logische und keine zeitlichen Transformationen modelliert. Es hat also keinen Sinn, danach zu fragen, an welchem Term die Transformationen beginnen (wenngleich man sich aus didaktischen Gründen für einen entscheiden kann); noch weniger Sinn hat es zu fragen, ob nun Erfahrung oder Deutung das Primat hätten, denn eines ohne das andere ist für die Analyse von Praxis weitgehend (nicht komplett)⁸³ wertlos. Vollends sinnlos ist es, herausfinden zu wollen, wann bzw. womit in der individuellen Sozialisation die jeweiligen Transformationen ihren Anfang genommen haben. Dies alles leistet die Modellierung im praxeologischen Quadrat per definitionem nicht.

4.2.2.3 Religiöse Identität und Strategie

Im Blick auf die Modellierung von religiöser Identität und Strategie im praxeologischen Quadrat lässt sich Folgendes festhalten: Identität und Strategie sind beschrieben als praktischer Vollzug sinnhafter Transformation von Erfahrungen gesellschaftlicher Lagen durch Wahrnehmung, Urteil und Handlungsorientierung. Damit sind Identität und Strategie eines gegebenen Akteurs engstens aufeinander bezogen. Auf diese Weise kann die aus der Bewegungsforschung bekannte Disjunktion zwischen Identitätstheorien (wie der New Social Movement Theory) und Strategietheorien (wie der Resource Mobilization Theory, die auf der Theorie der Rational Choice basiert) wenigstens tendenziell überwunden werden.

Die Herausbildung von Identitäten und Strategien verstehen wir als generativen Prozess, in dem Dispositionen des Habitus selektiv als kognitive Operatoren in bestimmten sozialen Konjunkturen aktiviert werden, sich aller Wahrscheinlichkeit nach verfestigen und ihrerseits das Dispositionsnetz verändern und sich so ablagern. Religiöse Identitäts- und Strategiebildung ist nicht auf das religiö-

83 Sebastian Schlerka trägt in diesem Zusammenhang folgende Beobachtung aus seiner empirischen Arbeit bei: Hat ein auf transzendente Größen bezogener Term (eine Deutung) notorisch keinen Erfahrungsbezug, so ist das ein Indiz dafür, dass man es mit einem leeren Signifikanten zu tun hat. Das Fehlen von Erfahrungsbezug in einem Diskurs kann also ebenfalls bedeutsam sein. Allerdings kann das Fehlen eines Erfahrungsbezuges – etwa in Propagandadiskursen – auch eine beabsichtigte Verschleierung einer missliebigen Erfahrung sein – eine Strategie ideologischer „Verneinung“ (Bourdieu).

se Feld beschränkt. Religiöse Operatoren können vielmehr allgemeine soziale Erfahrungen ebenso transformieren und mit religiösem Sinn versehen wie spezifisch religiöse Erfahrungen. Dabei ist die Ursachenzuschreibung zur negativen Erfahrung keineswegs zwingend religiös. Wohl aber muss der Operator der positiven Deutung religiös sein, wenn es sich denn um einen religiösen Identitätsprozess handeln soll und nicht um irgendeinen anderen. Nur an dieser Stelle, hier aber notwendig, kommt der religiöse Transzendenzbezug ins Spiel der Identitäts- und Strategiebildung. Der Transzendenzbezug wird so erkennbar als ein kognitiver Operator (neben vielen andersartigen) mit einer spezifischen Semantik und Funktionalität: Er nimmt Rekurs auf eine übermenschliche Wirkmacht. Schließlich hält das Modell fest, dass es sich bei Identitäts- und Strategiebildung um sozial situierte, generative Prozesse handelt, für die positions- und dispositionsspezifische Kreativität eine große Rolle spielt. Und schließlich besagt die Modellierung des *modus operandi* von Wahrnehmung, Urteil und Handlungsorientierung im Erfahrungsbezug, dass hier nicht universale Strukturen des Denkens (Levi-Strauss) nachgebildet werden sollen.

Wie am empirischen Beispiel der Neopfingstbewegung in Guatemala deutlich geworden sein dürfte, lassen sich diese identitäts- und strategiestiftenden Operationen im Netzwerkmodell in höchst vielfältiger Weise rekonstruieren. Verschiedenste Gegenstandsbereiche (Felder), die von einem kollektiven oder individuellen Akteur adressiert werden, können in ihrer je eigenen Dynamik im Modell erfasst werden. Ein Dispositionsnetzwerk eines Akteurs zeigt somit die identitäts- und strategiebildenden Prozesse auf, die für diesen Akteur in seinem Verhältnis zu verschiedenen gesellschaftlichen Feldern von Bedeutung sind. Zugleich bleibt bei aller Differenzierung der für den Akteur spezifische Zusammenhang der Praxis – also etwa feldübergreifende Urteilkriterien und Praktiken – erhalten.

Die hier genannten und oben empirisch illustrierten Aspekte des Netzwerkmodells gelten für die Modellierung von identitäts- und strategiebildenden Prozessen als Dispositionsnetzwerke ganz generell. Nun stellt sich noch die Frage nach Spezifika von religiösen Identitäten und Strategien im gesellschaftlichen Kontext.

4.2.3 Praktische Transzendenz 2 – religiöse Dispositionen und gesellschaftliches Handeln

Bisher haben wir hervorgehoben, dass religiös-symbolische Operatoren nicht allein im religiösen Feld und im Zusammenspiel mit religiösen Erfahrungen wirken. Das Spezifische religiöser Praxis im Allgemeinen und religiöser Semantik im Besonderen besteht vielmehr darin, Erfahrungen verschiedenster Art auf Transzendenz beziehen zu können. Dazu verfahren religiöse Deutungen und Praktiken gemäß einer Dialektik von Distanz und Nähe in Relation zu nicht-religiösen

Erfahrungen und Deutungen. Das Nicht-Religiöse erweist sich somit für das Verstehen religiöser Praxis als besonders interessant.

4.2.3.1 Das Nicht-Religiöse

Religiöse Praxis generiert besonders dann Sinn und ist besonders dann nützlich für die Gläubigen, wenn nicht-religiöse Ereignisse religiös gedeutet und verarbeitet werden können. Gemäß dieser Logik – und nicht mittels innerreligiöser Kommunikation – ergeben sich auch die in der Religionssoziologie klassisch hervorgehobenen Funktionen von Religion: Integration, Legitimation und Kompensation. In den Dispositionsnetzen religiöser Akteure werden dementsprechend häufig nicht-religiöse Erfahrungen durch inhaltlich bestimmte Transzendenzbezüge (Götter, Dämonen, Zeitläufe etc.) gedeutet. Wirtschaftliche Engpässe, ethnische oder politische Interessenkonflikte usw. werden so durch religiöse Deutung für die Akteure in den Möglichkeitshorizont erfolgreichen religiösen Handelns hinein transformiert. Damit entstehen neue Handlungsmöglichkeiten, deren Spanne von magischen Handlungen über kognitiv-emotionale Konstruktion von Zukunftsperspektiven bis hin zur religiösen Mobilisierung von politischen Konfliktparteien und Schaffung von Institutionen reicht. Religiöse Praxis kann also religiöse Bewältigungsstrategien für nicht-religiöse (politische, ethnische, wirtschaftliche etc.) Krisenlagen bereitstellen.

Daraus folgt, dass die sich aus solchen Konditionen entwickelnden Identitäten und Strategien kollektiver religiöser Akteure nicht kategorisch als einerseits religiöse oder aber andererseits als politische Identität bezeichnet werden können. Identitäten sind definiert als begrenzte Sets von Dispositionen bestimmter Akteure, die angesichts spezifischer Herausforderungen aus dem weiten Netz der Dispositionen dieser Akteure selektiert und explizit zum Ausdruck gebracht werden. Als solche sind sie potenziell vielgestaltig zusammengesetzt – religiös, politisch, kulturell und so weiter –, je nach ihren Entstehungs- und Operationsbedingungen. Dispositionsnetzwerke von Akteuren erstrecken sich eben notwendigerweise – weil Menschen nun einmal in verschiedensten Lebensbereichen leben – über diverse Bereiche des Lebens. Wie sehr sich die Dispositionsnetze einer gegebenen Menge von Individuen ähneln – also homologe Bereiche der Netzwerke erkennen lassen – oder aber differieren, hängt von der Ähnlichkeit der Lebensverhältnisse und deren Zusammenspiel mit den symbolischen Orientierungen ab. Wie dicht die Homologien ausfallen und ob sie sich sogar zu der kollektiven Identität einer Gruppe oder Kirche verdichten, hängt ebenfalls von diesen Faktoren ab sowie von einem objektiven Druck auf die zu einer Gruppe zugehörigen Individuen, sich „bekennen“ zu müssen.

Religiöse Identität und entsprechende Strategien bilden sich also in einer konstanten Spannung zu objektiven sozialen Bedingungen heraus und werden selbst zu sozialen Tatsachen. Sie gehen allerdings nicht in den nicht-religiösen

Bedingungen auf. Vielmehr entfalten religiöse Operatoren ihre Wirkungskraft im Verhältnis zu nicht-religiösen Erfahrungen und symbolischen Operatoren gerade durch ihre radikale Andersartigkeit.

4.2.3.2 Andersartigkeit

Die Mobilisationskraft religiöser Identitäten hängt nicht allein davon ab, dass das religiöse Deutungsangebot der gesellschaftlichen Problemlage besonders ähnlich ist. Einerseits ist es zwar evident, dass es Entsprechungen zwischen der sozialen Lage und der religiösen Botschaft geben muss, damit letztere überhaupt zur Kenntnis genommen wird. Das ist sehr deutlich bei unterschiedlichen Dispositionen der klassischen und der Neopfingstler, lässt sich aber auch am deutschen Protestantismus, am Islamismus sowie am US-amerikanischen und lateinamerikanischen Fundamentalismus zeigen.⁸⁴ Andererseits besteht eine Besonderheit der religiösen Deutung sozialer Problemlagen und der Formulierung von entsprechenden Handlungszielen darin, dass Lösungsansätze vorgeschlagen werden, die mit den *prima facie* wahrgenommenen (politischen, ökonomischen, kulturellen, sozialen etc.) Missständen erst einmal nichts gemein haben. Religiöse Deutung bringt transzendente Akteure ins Spiel: den Heiligen Geist, den Allmächtigen, das Blut Christi, die Rechtfertigung aus Gnade, die Freiheit des Glaubens usw.

Bei allem Bezug auf bestimmte Problemlagen und entsprechende Nachfrage nach Sinn mittels *partieller* Ähnlichkeit (Krieg und geistliche Kriegführung; Ausweglosigkeit und Entrückung) liegt die besondere Wirksamkeit des religiösen Angebots gerade in der radikalen Andersartigkeit der zentralen religiös-symbolischen Operatoren. Gott ist allmächtig, der Heilige Geist spendet übernatürliche Kraft, der verteuflte Feind legitimiert jede Maßnahme usw. Die Götter sind eben anders, sonst wären sie keine Götter! Gerade deshalb werden sie imaginiert als den weltlichen Kräften unendlich überlegen. Gerade die Unglaublichkeit der göttlichen Fähigkeiten steigert für religiöse Akteure (aber hoffentlich nicht für SoziologInnen) deren Glaubwürdigkeit.⁸⁵ Gerade die Andersartigkeit religiöser Heilsversprechen im Vergleich zu den sozialen Erfahrungen produziert ihre imaginative Kraft und vermag zu mobilisieren – so etwa das Versprechen des Paradieses bei einem Leben in der Hölle auf Erden. Die Andersartigkeit der Heilsversprechen trägt zudem dazu bei, strategische Handlungslogiken etablieren zu können, die rationalen Nutzenmaximierungsstrategien nicht entsprechen.

84 Schäfer 2008.

85 Wir benutzen das Wort „Glaubwürdigkeit“ an dieser Stelle in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, nicht in Bezug auf die Glaubwürdigkeit religiöser Akteure im Kontext des Feldmodells. Dass ein Protestant sich ohne Leistungserbringung allein durch die Rechtfertigung aus freier Gnade von Gott angenommen fühlt, ist in einer Leistungsgesellschaft geradezu unglaublich.

Man träfe die Sache allerdings nicht, wollte man diese Mobilisierungslogik als illusorisch und allenfalls kompensatorisch bezeichnen. Gewiss sind die Gegenstände religiöser Heilsversprechen imaginiert (und zwar aus der Sicht der wissenschaftlichen Beobachtung). Aus der Akteursperspektive sind sie hingegen derart wirklich, dass sie Grundlage für reale Strategien werden können. Die Andersartigkeit der transzendenten Bezugsgröße religiöser Praxis gegenüber den gesellschaftlichen Erfahrungen der Akteure schafft eine praktische Distanz zu bedrängenden sozialen Bedingungen, die es ermöglicht, in ausweglosen Situationen Auswege zu imaginieren – seien es so unterschiedliche Wege wie der Rückzug aus der Welt bei manchen Pfingstkirchen oder die gewaltsame Errichtung eines religiösen Gegenmodells zum gottlosen Säkularismus in islamistischen Bewegungen. Die praktischen Ergebnisse des Zusammenspiels zwischen nicht-religiösen Erfahrungen und religiösem Transzendenzbezug sind so vielgestaltig wie soziale Wirklichkeiten nur sein können. Statt Eindeutigkeit erzeugt die imaginative Kraft der Andersartigkeit transzendenter Bezugsgrößen Diversität und Ambivalenz.

4.2.3.3 Ambivalenz

So anthropomorph Gottesvorstellungen auch sein mögen, religiöser Transzendenzbezug stellt immer eine Relation mit dem Absoluten her, dem „ganz Anderen“ (theologisch gesprochen). Daraus ergeben sich zwei mögliche und gänzlich gegenläufige Effekte. Erstens kann es zu einer Identifikation der religiösen Überzeugungen der Akteure mit dem Absoluten kommen. Dies hat eine Verabsolutierung der religiösen Praxis dieser Akteure und eine Tendenz zum Fundamentalismus zur Folge. Zweitens kann das Absolute aus religiösen Gründen gerade als Absoluteres respektiert werden (zum Beispiel durch ein radikales Bilderverbot wie im Judentum).⁸⁶ Diese Haltung führt eher zur Relativierung religiöser Positionen und zur Toleranz, wie man etwa im liberalen Judentum beobachten kann.

In welche der beiden unterschiedlichen Richtungen sich eine gegebene religiöse Praxisform entwickelt, liegt keineswegs allein an deren religiösen Zeicheninventaren. Es entscheidet sich vielmehr am Zusammenspiel der in religiösen Diskursen objektivierten Symbolinventare mit den gesellschaftlichen Positionen, den Handlungsmöglichkeiten und den sozio-kulturellen Dispositionen der adressierten Akteure. Je geringer die nicht-religiösen Handlungsoptionen von Akteuren sind – etwa bedingt durch soziale Ungleichheit, ethnische Diskriminierung oder kriegerische Auseinandersetzungen –, umso radikaler dürfte der in ihren Identitäten und Strategien zum Ausdruck kommende Absolutheitsanspruch sein. Er stellt fraglose Selbstlegitimation her und erschließt radikale

86 Das Bilderverbot (wie auch im islamischen Konzept des Tawhid auf Gott bezogen) muss aber nicht zu dieser Konsequenz führen, wenn andere Quellen „absoluter“ Offenbarung postuliert werden, wie etwa ein „wörtlich“ verstandener Qur’an.

Handlungsalternativen, auch jenseits eines subjektiven Nutzenkalküls. Ambivalent ist dieser radikalisierte Transzendenzbezug insofern, als er radikale religiöse Selbsthingabe entweder in Richtung auf Fundamentalismus (bis hin zum Selbstmordattentäter) oder in Richtung auf Toleranz und kompromissloses Eintreten für die Schwachen erzeugt.

In welche Richtung die Entwicklung religiöser Akteure geht, hängt nicht zuletzt von ihren Handlungsmöglichkeiten ab, das heißt vom wahrgenommenen Zustand der verschiedenen Praxisfelder und der generellen gesellschaftlichen Machtverteilung.

4.3 Praktische Transzendenz 3 – Differenzierung und Herrschaft

Auf der Grundlage der vorangegangenen Überlegungen zu Identität und Strategie können wir nun diese Konzepte auf die Modelle von Praxisfeldern und gesellschaftlicher Machtstruktur beziehen – zwei Modellen zur Beschreibung objektiver gesellschaftlicher Existenzbedingungen.

Damit objektive Bedingungen und damit objektive Handlungschancen einer bestimmten Klasse von Akteuren für die Herausbildung von deren kollektiver Identität und für ihre Strategien wirksam werden, müssen sie von diesen Akteuren wahrgenommen werden. Folglich müssen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus ihrer Beobachtungsperspektive (der „Beobachtung zweiter Ordnung“, würde Luhmann sagen) zwei Dimensionen sozialer Wirklichkeit unterscheiden. Zum einen beobachten sie aus ihrer Perspektive die objektiven Handlungsbedingungen und Entwicklungswahrscheinlichkeiten, wie etwa messbare Kapitalverteilungen und deren Veränderungen. Zum anderen beobachten sie aus ihrer Perspektive zweiter Ordnung, wie die objektiven Existenzbedingungen von den involvierten Akteuren gemäß ihrer Wahrnehmungs- und Wertungsdispositionen (in der „Beobachtung erster Ordnung“) wahrgenommen werden. Als beobachtbarer und beschreibbarer Prozess mit praktischen Effekten auf Dinge, gesellschaftliche Strukturen usw. sind die Wahrnehmungen, Wertungen und Handlungsentwürfe der beobachteten Akteure ebenfalls eine objektive soziale Realität.

Die wissenschaftliche Beobachtung der Wahrnehmungen und deren Verarbeitung seitens der Akteure erfolgt mit der Dispositionsanalyse, bis hin zur Rekonstruktion von Netzwerken kognitiver Dispositionen. Für eine komplette praxeologische Beschreibung von Identitäten und Strategien sozialer Akteure im Sinne der Habitus-Analyse ist es jedoch nötig, auch die objektiven Existenzbedingungen der Akteure und deren Zusammenspiel mit den inkorporierten Dispositionen dieser Akteure ins Auge zu fassen; das heißt – wie oben schon gesagt –, die Modelle miteinander zu triangulieren.

Im Folgenden werden wir die Konstruktion von Feld- und Raummodellen über das oben Gesagte hinaus nicht näher beschreiben. Vielmehr werden wir die Relationierung der von den Akteuren wahrgenommenen und als religiöse Überzeugungen inkorporierten (und sozialwissenschaftlich rekonstruierten) Existenzbedingungen im Zusammenspiel mit den in sozialwissenschaftlichen Modellen beschriebenen objektiven Existenzbedingungen in den Blick nehmen. Mit anderen Worten, wir werden uns einige Aspekte der Triangulierung genauer ansehen.

4.3.1 Felder und Dispositionen

Bourdieu's Feldtheorie – wie auch andere Differenzierungstheorien – sucht Eigendynamiken spezifischer Praxisformen aus der wissenschaftlichen Beobachterperspektive voneinander zu unterscheiden: Religion, Politik, Wirtschaft, Recht etc. Nach Bourdieu konstituiert sich ein Feld aus der Konkurrenz zwischen Experten im Umgang mit einer bestimmten Kapitalform (Banker und Unternehmer mit ökonomischem Kapital, Geistliche mit religiösem, Politiker mit politischem etc.). Jeder Akteur ist interessiert an der Aneignung und Akkumulation des feldspezifischen Kapitals und damit an relativer Positionsverbesserung, also an Macht im Feld. Schlussendlich geht es um die Besetzung der hegemonialen Position, von der aus die Spielregeln des Feldes modifiziert oder gar bestimmt werden können.

Laien, die sich nicht hinreichend auf das jeweilige Kapital eines Feldes verstehen, nehmen an der Konkurrenz nicht aktiv teil. Sie sind aber mehr oder weniger betroffen davon; und sie können auf die Kämpfe in Feldern einwirken. Zunächst fände eine Expertenkonkurrenz überhaupt nicht statt, wenn Laien nicht ein Interesse an den in bestimmten Feldern produzierten Gütern und Kapitalien hätten⁸⁷ und der Stand der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nicht die Ausdifferenzierung spezifischer Felder ermöglichte. Geld – im ökonomischen Feld z. B. als Buchgeld produziert von solchen, die die nötigen Mittel dazu haben, also etwa Banken, und dann an Laien, die diese Mittel nicht haben, gemäß deren Bedarf und gegen Verschuldung verliehen – macht das Verhältnis zwischen Laien und Experten unmittelbar evident. Die Experten halten die Produktionsmittel für bestimmte Güter; die Laien müssen ihren Bedarf daran in Abhängigkeit von den Experten und als deren Schuldner decken. Ähnlich verhält es sich mit religiösen „Heilsgütern“ (Weber), Diskursen und Praktiken, die von religiösen Experten pro-

87 ...außer, es handelte sich um die von Bourdieu im Unterschied zur „Massenproduktion“ so genannte „reine Produktion“, aus der Felder der „ingeschränkten Produktion“ hervorgehen (Bourdieu 1999, 198, 344 ff., 379 ff., 384 ff.; auch Bourdieu 1983.). Dabei handelt es sich um solche Produktionsfelder, in denen Experten für Experten produzieren, wie dies etwa in kleinen und hoch spezialisierten Wissenschafts-Communities oder gelegentlich in esoterischen Kreisen der Fall ist. Das spielt für unsere Betrachtungen im vorliegenden Buch keine Rolle.

duziert und an Laien veräußert werden im Tausch gegen Gefolgschaft und – daraus folgend – Positionsverbesserung der erfolgreichen Experten in den religiösen Konkurrenzverhältnissen. Sodann können sich Laien auch organisieren, um selbst als Konkurrenten in ein Feld einzutreten.⁸⁸ Im religiösen Feld sind es religiöse Kleingruppen – „Sekten“ im sozialwissenschaftlichen Sinne –, die sich weitgehend ohne Experten konstituieren⁸⁹ und durch ihre Mitgliederwerbung im religiösen Feld als Anbieter und Konkurrenten auftreten. Und schließlich haben Menschen in der Regel mit einer großen Zahl von unterschiedlichen Praxisbereichen zu tun und sind mindestens mittelbar auch von der dort stattfindenden Expertenkonkurrenz betroffen. Dieser praktischen Erfahrung entsprechend machen sich Menschen ein Bild von den verschiedenen Praxisbereichen wie Wirtschaft, Politik, Religion, Recht usw., sowie von den entsprechenden Experten. Und dieses „Bild“ lagert sich in Gestalt von spezifischen Dispositionen ab. Folglich lassen sich in einem (möglichst umfassenden) Dispositionsnetz für die verschiedensten Bereiche gesellschaftlicher Praxis aus der Sicht der untersuchten Akteure Operatoren rekonstruieren. Diese geben Aufschluss darüber, welche die für diese Akteure wichtigsten Felder sind und was in diesen Feldern für sie besonders bedeutsam ist; und somit auch darüber, worauf sich ein spezifisches Interesse richtet und was die spezifische Nachfrage der Laien an die in einem gegebenen Feld aktiven Experten ist.

Wir werden hier folglich einen Blick auf die Relation zwischen kapitalspezifischer Differenzierung (grob gesagt „Felder“) und den Dispositionen gesellschaftlicher Akteure werfen. Wir bleiben beim Beispiel der Neopfungstler.

4.3.1.1 Differenzierung

Zunächst einmal nehmen religiöse und nicht-religiöse Menschen die Vorgänge im religiösen Feld (und in allen anderen Feldern) gemäß ihrer eigenen Wahrnehmungsdispositionen wahr und klassifizieren diese Beobachtungen. Sodann webt sich dieses über fortlaufende Beobachtung (erster Ordnung) gewonnene Wissen über ein gegebenes Feld durch Modifizierung der bestehenden Dispositionen in das Netz der Wahrnehmungs-, Wertungs- und Handlungsdispositionen ein. Die

88 Vielleicht kann man den durch eine mehr oder weniger spontane Aktion von Kleinanlegern im Internet im Januar 2021 hervorgerufenen Hype um die Gamestop-Aktie als eine solche Initiative im ökonomischen Feld betrachten. (<https://www.faz.net/aktuell/finanzen/gamestop-aktie-was-sich-seit-dem-hype-veraendert-hat-17744439.html>, Zugriff 5.3.2022). Allerdings setzten bereits nach kurzer Zeit einige Broker den Handel mit der Aktie aus (<https://www.cbsnews.com/news/gamestop-stock-plummets-as-wall-street-reels-2021-01-28/>, Zugriff 1.6.2023) – was man wiederum als Beispiel dafür betrachten kann, wie rasch Experten in Reaktion auf eine solche Laieninitiative den Zugang zum Feld einschränken können.

89 Man kann auch sagen, dass in Sekten alle Mitglieder als Experten gelten.

objektiven gesellschaftlichen Teilungen werden auf diese Weise in modifizierter Form inkorporiert und in kognitive (sowie emotionale) Klassifizierungsmuster verwandelt: Die Klasse wird zur Klassifikation, die Division wird zur Vision. Die Akteure haben nun eine (nicht selten irrige) Vorstellung davon, was eine spezifische Angelegenheit der Wirtschaft, der Politik oder der Religion ist. „Business is business“, Leistung bringt Wohlstand, und Politik ist rational und pragmatisch. Und doch haben religiöse Akteure (Laien und Experten) eine andere Vorstellung von einer differenzierten Welt als nicht-religiöse Akteure, und zwar im Blick auf die übergreifende Kompetenz und Wirksamkeit transzendenter Entitäten. Denn im Dafürhalten der (in diesem Beispiel neopfungstlichen) Gläubigen bringt der göttliche Segen ökonomischen Wohlstand und liebt Gott den evangelikalen Politiker für seinen Kampf gegen die „Homo-Ehe“! Hier ist das Überschreiten von Feldgrenzen (die vom wissenschaftlichen Blick etabliert sind) sozusagen Programm.

Es gilt also festzuhalten, dass in der Wahrnehmung der meisten Akteure die unterschiedlichsten Praxisformen auf vielfältige Weise miteinander verflochten sind. Wenngleich „Erika Mustermann“ sicher eine (eigene) Vorstellung davon hat, was zusammengehört und was nicht, ist kaum damit zu rechnen, dass sie sich dabei an Luhmanns Systemen oder Bourdieus Kapitalformen orientiert. Es ist also gerade nicht so, dass die in Modellen für die wissenschaftliche Beobachtung (Beobachtung zweiter Ordnung) voneinander unterschiedenen Felder (oder Systeme) und wissenschaftlich rekonstruierte gesellschaftliche Besitzklassen sich eins zu eins in den Wahrnehmungsdispositionen (Beobachtung erster Ordnung) sozialer Akteure abbilden. Das hat Konsequenzen für den (wissenschaftlichen) Identitätsbegriff. Aus der Sicht eines auf gewisse Kontinuität, aber auch auf gewisse Diskontinuität, angewiesenen Menschen oder einer Gruppe wäre es absurd, für sich – für die eigene Wahrnehmung, das eigene Handeln – die Wirklichkeit in Sektoren zu spalten, in denen jeweils komplett andere Identitäten vonnöten wären: eine religiöse Identität, eine wirtschaftliche, eine familiäre, eine berufliche Insbesondere religiöse Akteure werden hingegen Wert darauf legen, dass ihre religiösen Überzeugungen für das Familienleben genauso relevant sind wie für wirtschaftliche oder politische Entscheidungen. Aus der wissenschaftlichen Perspektive stellt sich dies als Transfer von Handlungsdispositionen zwischen verschiedenen Praxisformen oder auch Feldern dar.

Allerdings muss hier noch eine weitere Unterscheidung gemacht werden, und zwar die zwischen Laien und Experten (im Blick auf deren Beobachtung erster Ordnung). Stellt man sich mal einen „General-Laien“ vor, der in keinem Feld Experte ist, schwimmt für diesen im gerade skizzierten Sinne ohnehin die soziale Wirklichkeit entsprechend der Dioptrienzahl seiner ganz persönlichen Brille. Für Experten ist das anders. Ein Experte kennt die Regeln des Feldes seiner Expertise natürlich und hat eine Vorstellung von dessen Wirkungsradius. Eine Rechtsanwältin beispielsweise wird sich im Klaren sein, wo ihre rechtlichen Eingriffsmöglichkeiten enden. Im Blick auf andere Felder aber ist ein solcher Ex-

perte wiederum Laie. Die Rechtsanwältin hat möglicherweise ein starkes religiöses Bedürfnis und ist vollkommen abhängig von der religiösen Produktion der Schönstatt-Bewegung, da sie nichts von religiöser Produktion versteht oder sogar annimmt, dass der Kontakt zu heiligem Wissen nur besonderes initiierten „Geistlichen“ möglich ist.

Im Blick auf die Beobachtung zweiter Ordnung seitens der Wissenschaft stellt sich die Sache noch einmal anders dar. Durch den Begriff der Feldgrenze wird in der wissenschaftlichen Beobachtung Diskontinuität in einen Prozess hinein projiziert, der für die Akteure (erste Ordnung) fließend und kontinuierlich verläuft. Die Diskontinuität (in zweiter Ordnung konstatiert) ist zur Konstruktion des Modells „Feld“ und des auf Felder bezogenen Dispositionsnetzes beabsichtigt. Die Modelle dienen somit als Instrumente, die eine analytische Isolierung ausdifferenzierter Formen von Praxis und ihrer sozialstrukturellen Korrelate ermöglichen, die von den Praktikern – und unter diesen insbesondere den Laien – nicht in dieser Klarheit wahrgenommen werden. Damit ist insbesondere das Modell des Dispositionsnetzwerks auch nützlich, um Indizien für Kapitalübertragungen zwischen Feldern zu liefern; zum Beispiel für die Kompromittierung verschiedenster Felder durch ökonomisches Kapital mit dem Effekt der Refeudalisierung.⁹⁰

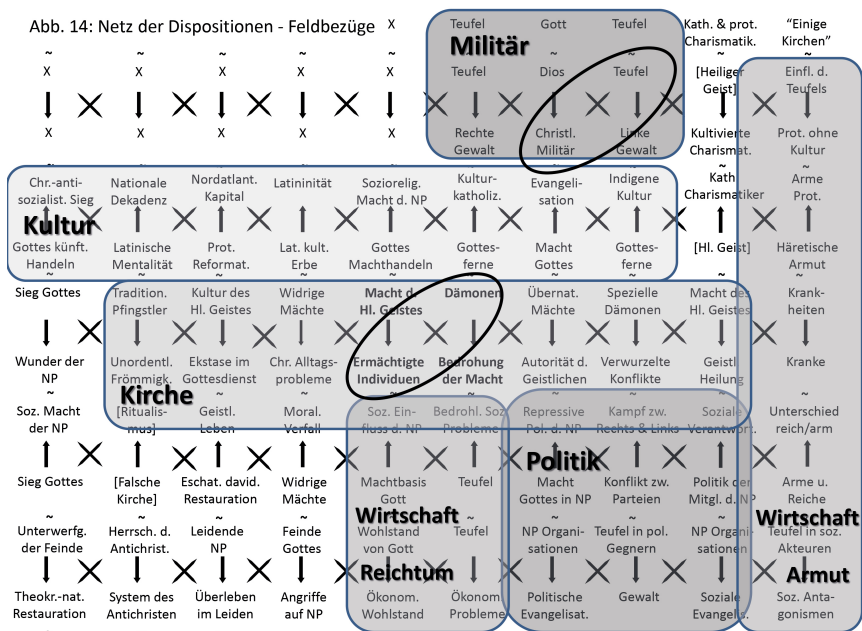
Anders als für die wissenschaftlichen Beobachterinnen und Beobachter ist für religiös Praktizierende die kontinuierliche Durchdringung aller Lebensbereiche mit Religiosität sowohl konstitutive Bedingung als auch Effekt der Herausbildung der religiösen Identität und entsprechender Strategien. Dazu gehört natürlich auch, dass gewisse Diskontinuitäten wahrgenommen und kognitiv als Unterscheidungen etabliert werden. Gesellschaftliche Differenzen, die für relevant gehalten werden, inkorporieren die Akteure als kognitiv-wertende Dispositionen. Soziale Differenzierung kann also (muss aber nicht) in religiösen Dispositionen repräsentiert sein. Beispielsweise wird ein lutherischer Protestant sehr wahrscheinlich darauf verzichten, religiöse Kriterien (wie etwa die Bergpredigt) auf die politische Frage von Krieg und Frieden zu übertragen, weil er gemäß seinem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre von der Autonomie politisch-ethischer Rationalität ausgeht. Ein US-amerikanischer Fundamentalist wird stattdessen im Widerspruch dazu mit einem religiösen Kriterium (wie etwa der von Gott befohlenen Vernichtung satanischer islamischer Terroristen) für einen Angriffskrieg eintreten, wenn dieser im nationalen Interesse ist.

Entscheidend ist Folgendes: Die relative Autonomie des Kognitiven besteht gerade darin, dass gegebene Akteure die individuell oder kollektiv wahrgenommene Wirklichkeit kognitiv (und emotional) eben nicht so strukturieren, wie sie von anderen Akteuren oder von wissenschaftlichen Beobachtern wahrgenommen

90 S. Neckel 2010; Kaltmeier 2019.

wird. Daraus erwächst die durchaus kreative Freiheit der Akteure, in der eigenen Praxis kollektiv gesetzte Grenzen zu verschieben, Vorschriften und Verbote weiter auszudehnen oder zu beschränken sowie die eigenen Dispositionen gegebenenfalls zu universal gültigen Normen zu erklären und zu versuchen, sie als solche durchzusetzen. Letzteres wird umso stärker der Fall sein, je unbedingter die Normen legitimiert sind – sei dies durch technokratische Rationalität, durch ein universales Vernunftprinzip oder – unüberbietbar – durch religiösen Transzendenzbezug. Aus Sicht der Soziologie ist theoretisch gesetzt und empirisch nachweisbar, dass diese Kreativität in den Grenzen und mit den Möglichkeiten operiert, die die gesellschaftliche Position und die inkorporierten Dispositionen der Akteure vorgeben.

Für eine praxeologische Theorie religiöser Identität und Strategie sind zwei (eigentlich triviale) Faktoren von großer Bedeutung. Erstens haben religiöse Akteure – wie alle anderen auch – Vorstellungen von der Differenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Praxisfelder. Zweitens beschränkt sich die Wirkung der religiösen Dispositionen dieser Akteure nicht auf religiöse Praxisformen, sondern durchzieht weitere, nicht per se religiöse Praxisbereiche. Dies lässt sich methodisch mit dem Netzmodell rekonstruieren.



In einem empirisch rekonstruierten Netzwerk von Operatoren (Abb. 14) kann man zwei Beobachtungen machen: Erstens wird man feststellen, dass sich Ope-

ratoren thematisch clustern. Es lassen sich also Bereiche im Netzwerk zeigen, deren Operatoren unterschiedlichen Feldern entsprechen. Schon in einem kleinen Netzwerk kann man unschwer thematische Bereiche erkennen wie zum Beispiel Beruf, Kirchengemeinde oder wirtschaftliches und politisches Leben. Zweitens wird man bei religiösen Akteuren beobachten, dass religiöse Dispositionen in den meisten dieser ausdifferenzierten, nicht proprietär religiösen Bereiche vorkommen; also in unmittelbarer Kombination mit wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen Themen. Die wirtschaftlichen Probleme und die politische Gewalt, unter denen die Einen leiden, werden von den Anderen dem Wirken des Teufels zugeschrieben. Den Wohlstand der Anderen führen diese auf Gottes Segen zurück. Außerdem kann man beobachten, dass Operatoren von einem Feld auf ein anderes übertragen werden können. Die zentrale religiöse Strategie der Neopfungstler, die Austreibung von Dämonen (den Ursachen negativer Erfahrungen), lässt sich leicht auf militärische Belange übertragen, in diesem Fall auf die Strategien der Aufstandsbekämpfung seitens der Diktatur. Neopfungstler mit Einfluss in hohen politischen und sozialen Positionen – religiöse Führungspersonen, die sich mit den zentralen Dispositionen der Bewegung sowie mit ihrer gehobenen Klassenposition stark identifizierten – empfahlen sogar, die aufständische Bevölkerung der Strategie des Exorzismus zu unterwerfen: die Aufständischen „austreiben“. Umzingelung indigener Dörfer, Massaker auf den Dorfplätzen und das absichtliche Entkommen-Lassen von Zeugen, die in den Nachbardörfern den Schrecken sähen sollten – all das konnte als exorzistische Akte eines „christlichen Militärs“ aufgefasst werden.

In theoretischer Hinsicht erlaubt diese Kombination von Differenzierung der Weltansicht einerseits und Versatilität der religiösen Dispositionen andererseits eine Beobachtung zu religiöser Identität und Strategie. Zum einen lässt sich der praktische Sinn religiöser Akteure in der kognitiven Konstruktion gesellschaftlicher Differenzierung durchaus von Common sense-Klassifizierungen leiten: Politik versus Wirtschaft versus Recht versus Religion.... Zum anderen konstituieren sich religiöse Identitäten und Strategien, indem die religiösen Dispositionen die von den Common sense-Klassifizierungen auferlegten Grenzen partiell und auf objektiv strategische Weise überschreiten: religiöse Überzeugungen und/oder Institutionen sind bei diesen Akteuren in allen Bereichen des Lebens relevant. Religiöse Identitäten und Strategien konstituieren sich und wirken also gerade nicht dadurch, dass sie sich auf religiöse Praxis beschränken, im Unterschied zu familiärer, politischer, ökonomischer usw. Sie konstituieren sich und wirken vielmehr, indem sie die Grenzen der (vom Common sense der gesellschaftlichen Akteure diktierten) sozialen Differenzierung überschreiten und religiöse Dispositionen auf jeden anderen Bereich übertragen, in dem der jeweilige (kollektive) Akteur sie für relevant hält.

4.3.1.2 Übertragung

Wie am Beispiel der Neopfingstlichen Dämonenaustreibung schon angedeutet wurde, ist es eine allgemeine Funktion praktischer Logik, Dispositionen von einer feldspezifischen Logik in die eines anderen Praxisfeldes zu übertragen. Für religiöse Akteure verstärkt der Transzendenzbezug der religiösen Operatoren diese Funktion in zweierlei Hinsicht: Erstens wird die Übertragung dadurch erleichtert, dass – umgangssprachlich gesagt – Gott als zuständig für Alles erklärt werden kann. Zweitens verstärken sich für die religiösen Akteure die Effekte der Übertragung – etwa Kompensation, Integration oder Legitimation – durch den Bezug auf ein übermenschliches und allmächtiges Wesen. Wenn etwa Neopentekostale während des Bürgerkrieges in Guatemala den religiösen Operator „Exorzismus“ in das militärische Feld übertrugen, konnte damit sogar die Bombardierung indigener Guerilleros und Zivilisten mit Napalm gegenüber einem Teil der religiösen Klientel legitimiert werden. Dieses extreme Beispiel macht deutlich, dass es sich bei Übertragungen von praktischen Schemata zwischen verschiedenen Praxisformen – hier: religiös und militärisch – nicht einfach um eine sprachliche Übung handelt. Der durch die Übertragung erzielte Legitimationseffekt verdankt sich der Überzeugungskraft eben dieser sprachlichen Operation, ist aber eine soziale Tatsache mit erheblichen praktischen Konsequenzen, nicht zuletzt für die bombardierte Bevölkerung. Mit Bourdieu können wir die semiotische Operation folglich als die Übertragung symbolischen Kapitals und somit sozialer Energie zwischen zwei Praxisformen bzw. Feldern begreifen.

Für die Theorie über religiöse Identitäten und Strategien jedweder Couleur ist von Bedeutung, dass religiöse Dispositionen der Wahrnehmung, Wertung und Handlungsorientierung sowie symbolisches Kapital zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Praxisformen oder, enger gefasst, Feldern übertragen werden können. Damit können religiöse Legitimations-, Integrations- und Kompensationseffekte vom religiösen Feld auf verschiedenste andere Praxisformen ausgedehnt werden. Hiermit ist ein – aus einer säkular-wissenschaftlichen Perspektive bedauerlicher – Entdifferenzierungseffekt verbunden, der strategisch für das Vorantreiben religiös-fundamentalistischer Politik und Refeudalisierung genutzt werden kann.

4.3.1.3 Wettbewerb

Im Blick auf die interne Konkurrenz im religiösen Feld und die Relationen der religiösen Experten zu nicht-religiösen Akteuren zeigt sich, dass man durch die Erfassung des Transzendenzbezuges der religiösen Akteure über die bisher schon bearbeiteten Aspekte religiöser Konkurrenz hinaus zwei weitere rekonstruieren kann.

Erstens bringt die inhaltliche Beschreibung transzendenter Mächte durch die religiösen Akteure in der internen Konkurrenz die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion hervor. Die konkurrierenden Akteure des religiösen Feldes unterstellen einander mal mehr, mal weniger explizit, dass der jeweils andere in religiösem Irrtum befangen sei, und benennen einander dementsprechend. Sie operieren mit dem Schema „Gläubige versus Irrgläubige“. Diese Art der Fremdzuschreibung erscheint in den Dispositionsnetzen religiöser Akteure in einer solchen Semantik, die den Erfahrungen dieser Akteure am besten entspricht. Nach Auffassung der Neopfingstler etwa praktizieren traditionelle Pfingstler eine „unordentliche Frömmigkeit“, haben „keine Kultur“ und stehen unter dem „Einfluss des Teufels“ (Abb. 14). Dieser Aspekt religiöser Konkurrenz ist aus den Dispositionsnetzen heraus leicht rekonstruierbar und bereichert die objektivistische Feldkonstruktion um feldspezifische Konkurrenzstrategien der beteiligten Akteure.

Zweitens etablieren religiöse Akteure in der Außenbeziehung des Feldes eine Differenz zwischen solchen Menschen ohne und solchen mit (subjektivem) Transzendenzbezug. Die Ersteren sind ohne religiöse Position und ohne religiöses Interesse und somit im religiösen Feld nicht repräsentiert. Sie stellen aber als Agnostiker die Geltungsansprüche und als Atheisten die Wahrheitsansprüche der religiösen Experten und Praktizierenden mindestens implizit in Frage. Aus der Perspektive der religiösen Akteure werden diese Nicht-religiösen mit einer religiösen Bezeichnung belegt: „Ungläubige“. Man operiert also mit dem Schema „Gläubige versus Ungläubige“.⁹¹ Welche Wertung sich aber mit der Apostrophierung als ungläubig verbindet, hängt von der spezifischen religiösen Identität der Gläubigen ab. Diese zeigt sich in den Dispositionsnetzen, wo selbstverständlich auch Bezüge auf Nicht-Gläubige zu finden sind. Diese werden – wie die Irrgläubigen – mit einer Semantik bezeichnet, die sich nach der aktuellen Relevanz und der eigenen Strategie der religiösen Akteure richtet: etwa „gottlose Kommunisten“ oder aber „säkulare Partner“ für soziale Projekte.

Der Transzendenzbezug hat somit seinen Platz im Zusammenhang mit Erfahrungen, Selbstverständnis und Strategien religiöser Akteure im Kontext der innerreligiösen Konkurrenz (Feld) und der Außenbeziehungen zu nicht-religiösen Akteuren (sozialer Raum).

91 In diesem Zusammenhang sollte man beachten, dass Ungläubige aus Sicht von Gläubigen nicht unbedingt als Agnostiker, Atheisten oder Säkularisierte wahrgenommen werden, da Ungläubigkeit für Gläubige auch bedeuten kann, dass einfach das Falsche geglaubt wird.

4.3.2 Sozialer Raum und Dispositionen

Aus herrschaftssoziologischer Perspektive wird Religion in der Regel in Beziehung zur Gesellschaftsstruktur gesetzt – sei es über Integration (Durkheim) oder über Legitimation und Kompensation (Webers Theodizeen des Glücks und des Leidens). Auch hier ergänzt die praxeologische Theorie eine objektivistische Sicht der Dinge, indem sie die Perspektive der Akteure auf die von Wissenschaftlern gemessenen objektiven Bedingungen (s. oben, Abb. 8) zu rekonstruieren erlaubt.

4.3.2.1 Nachfrage

Bourdieu bezeichnet die religiöse Nachfrage von Akteuren als das entscheidende Bindeglied zwischen erfahrenen gesellschaftlichen Strukturen und religiösem Glauben. Die von Menschen erfahrenen gesellschaftlichen Existenzbedingungen können, nicht selten im Zusammenhang mit Krisen, eine Nachfrage nach Sinn erzeugen, die von religiösen Experten beantwortet wird und bei den betroffenen Personen religiöse Überzeugungen entstehen lässt. Dieses Nachfrage-orientierte Modell ist dem Mobilisierungsmodell in der Theorie sozialer Bewegungen ähnlich, das mit negativen Erfahrungen (grievances) als Mobilisierungsursachen operiert.

In Bezug auf religiöse Praxis kann man folglich festhalten, dass Kontingenzerfahrungen eine (allgemeine) Nachfrage nach Sinn beziehungsweise Erklärung generieren, die mit einer transzendenzbezogenen Deutung beantwortet wird. Nicht selten wird allgemeine Nachfrage nach Sinn erst durch eine erste religiöse Antwort von Experten zu religiöser Nachfrage. Insofern in den Negativerfahrungen objektive Sachlagen subjektiv wahrgenommen und relevant werden, die Wahrnehmungen aber nicht losgelöst von bestehenden Dispositionen erfolgen, kann man schon in einem bloßen Report negativer Erfahrungen seitens der Betroffenen eine erste Transformation der gesellschaftlichen Lagen sehen. Eine zweite Transformation erfolgt durch die religiöse Klassifizierung und Wertung der Erfahrungen. Die negativen sozialen Erfahrungen können aus den verschiedensten Ungleichheits- und Konfliktlagen einer Gesellschaft hervorgehen, ob religiös oder nicht-religiös. Deren religiöse Deutung wird aus bereits vorhandenen religiösen Dispositionen der fraglichen Laien generiert und/oder von religiösen Spezialisten produziert.

In der so gebildeten religiösen Identität und in den entsprechenden Strategien sind folglich die gesellschaftlichen Strukturen, die Teilungen und Grenzen, in umgewandelter Weise als religiöse Klassifikationen und Wertungen präsent. Die religiöse Identität eines Akteurs lässt sich folglich nicht hinreichend verstehen, wenn dessen gesellschaftliche Existenzbedingungen nicht zur Kenntnis genommen werden; und die soziale Präsenz – die Strategien, Konflikte, Kooperationen etc. – eines religiösen Akteurs lässt sich nicht hinreichend verstehen, wenn

nicht die religiöse Transformation seiner gesellschaftlichen Existenzbedingungen rekonstruiert wird. Nur auf diese Weise kann der Prozess hinreichend rekonstruiert werden, der eine spezifische religiöse Identität mit ebenso spezifischen Strategien hervorbringt. Methodisch handelt es sich hier wiederum um eine Triangulierung, und zwar des Dispositionsnetzwerks mit dem Modell des sozialen Raumes.

Man kann diesen Zusammenhang von Positionen und Dispositionen auch mit Bezug auf den soziologischen Sinnbegriff (Weber) formulieren. Eine religiöse Deutung ist nur dann sinnstiftend, wenn sie an die nicht-religiöse Negativerfahrung sowie an Handlungschancen der Akteure anschlussfähig ist. Sie muss also den nicht-religiösen Bedingungen einer gesellschaftlichen Position entsprechen. Max Webers Äußerung, dass der Kriegsadel kein Interesse an einer Sündenlehre hatte, bringt diese Beobachtung metaphorisch auf den Punkt.⁹² Das heißt allerdings nicht, dass religiöse Deutung sozial determiniert sei, wie landläufig immer wieder unterstellt wird.⁹³ Ein Erfahrungsbezug von Wissen ist hingegen unverzichtbar. Bietet nämlich eine religiöse (oder sonst welche) Symbolik keine Deutung, die nicht mindestens eine lockere Relation zwischen objektiver Position und inkorporierten Dispositionen der Adressaten herstellt, so ist die Symbolik für diese Adressaten sinnlos.⁹⁴ Religiöse Deutung und damit Identitäten und Strategien entsprechen selbstverständlich den sozialen Positionen der religiösen Akteure. Sie können dies aber in sehr unterschiedlicher bis hin zu widersprüchlicher Weise tun. Die einfachste Unterscheidung wäre die von Legitimation versus Protest. Welche der beiden Praxisformen für einen gegebenen kollektiven Akteur in Frage kommt, hängt selbstverständlich von dessen sozialer Position und den damit verbundenen Existenzbedingungen ab.

4.3.2.2 Zuschreibungen

Identitätsbildung ist ein kommunikativer Prozess, insofern Identitäten vorhandene Dispositionen angesichts konjunktureller Anforderungen durch ihre Strategien explizit machen. Akteure positionieren sich durch ihre Handlungen und Diskurse. Sie identifizieren sich selbst gegenüber anderen und identifizieren andere. Diese Selbst- und Fremdzuschreibungen sind soziale (Sprach-) Handlungen, deren operative Inhalte im Netz der Dispositionen verankert sind. Auch hier gilt, was bereits oben vermerkt wurde: Die Zuschreibungen können rein religiös

92 Weber 1976, 288. Vgl. auch seine Feststellung, dass „jedes Erlösungsbedürfnis“ Ausdruck einer Not sei, und „soziale oder ökonomische Gedrücktheit“ eine Entstehungsursache für dieses Bedürfnis sein können (299).

93 Zum Unfug von Determinierungsvorwürfen siehe Schäfer 2020, 335.

94 Ein so rezipiertes Symbolsystem wäre dann allenfalls das scholastische Objekt einer rein semiotisch verfahrenen „Soziologie“ des Wissens. Als Beispiel möge man sich vorstellen, der Bauer aus der eingangs geschilderten Beobachtung sei mit Anthroposophie konfrontiert.

sein, müssen es aber nicht. So können etwa, in der Logik religiöser Konkurrenz, Andersgläubige wegen ihres Glaubens als „Häretiker“ bezeichnet werden (Abb. 7 und 14). Es können aber auch ökonomisch „arme Personen“ als Gottlose oder Häretiker bezeichnet werden, weil eine religiöse Prosperitätsideologie den Schluss erzwingt, dass „Armut“ auf „mangelnden Glauben“ an den richtigen Gott, den Gott der Wohlhabenden, zurückzuführen ist – womit die soziale Frage zur religiösen Frage umdeklariert wäre.

Methodisch sind die sozialen und religiösen Zuschreibungen als Terme im Netzwerk der Operatoren rekonstruierbar; und die als Netzwerke rekonstruierten Akteursformationen können im Modell des sozialen Raumes positioniert werden. Auf diese Weise lässt sich der Positionsbezug der Selbst- und Fremdzuschreibungen sichtbar machen. Die Zuschreibung des mangelnden Glaubens als Ursache von Armut wird somit erkennbar als eine diskursive Strategie von Neopentekostalen der oberen Mittelschicht und Oberschicht. Und die Adressaten dieser Zuschreibung werden u. a. erkennbar als Pfingstler aus der Unterschicht. Der praktische Sinn der Zuschreibung ist somit die religiös legitimierte soziale Exklusion der Marginalisierten und eine Selbstrechtfertigung.

Wir haben hier ein ideologiekritisches Ergebnis, welches ohne die analytische Relationierung von Dispositionen und Positionen nicht zustande käme. Die soziale Selbst- und Fremdpositionierung ist operatives Element von religiösen Identitäten und Strategien, welches nur durch die Relationierung von Dispositionen und Positionen hinreichend verstanden werden kann. Die Bedeutung von Selbst- und Fremdzuschreibungen für Identitätsbildung verstärkt sich in gesellschaftlichen Konflikten.

4.3.2.3 Konflikte

Oft führen soziale Konfliktlagen zur Entstehung spezifischer religiöser Identitäten und Strategien. Diese können dann als intervenierende Variable in der Entwicklung des Konflikts wirken (Hasenclever, Rittberger 2005). Dieser Effekt ist entscheidend für die Frage, ob sich der Konflikt auf eine zu verhandelnde Interessendivergenz konzentriert oder ob er zu einem Identitätskonflikt ausartet, bei dem das Existenzrecht der beteiligten Akteure auf dem Spiel steht.

Bei religiösen Akteuren ist, wie bereits erwähnt, vor allem die Art des Zugriffs auf das Absolute von Bedeutung für die Konfliktentwicklung. Zieht man aus der Absolutheit des transzendenten Wesens den Schluss, dass in dessen Angesicht die Sterblichen allesamt nur relativ zueinander stehen, so können die Konfliktparteien über ihre Interessen reden. Wirkt der Transzendenzbezug verabsolutierend auf religiöse Überzeugungen der beteiligten Akteure, so werden sie ihre religiöse Identität in einem strategischen Essenzialismus abschotten und einen Identitätskonflikt eskalieren lassen. Die Trägheit und Selbstreproduktivität von religiösen Überzeugungen tun dann das Ihrige. Allerdings ereignet sich die Konfliktkom-

munikation nicht in einem luftleeren Raum. Die sozialen Existenzbedingungen der Gegner und gegebenenfalls bestimmte Felddynamiken spielen eine Rolle auch für praktische Handlungs- und Verhandlungschancen der jeweiligen Gegenseite. Je geringer diese Chancen sind, umso wahrscheinlicher ist die Essenzialisierung und Verabsolutierung religiöser Identität durch eine partielle Verdichtung und Verfestigung der Dispositionsnetze.

Aus der wissenschaftlichen Beobachterperspektive könnte eine Rekonstruktion der Dispositionsnetzwerke der Akteure dazu beitragen, trotz aller dramatisierten Unterschiede gemeinsame Nenner zu entdecken, die einen Raum für Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien eröffnen – vorausgesetzt, die gesellschaftlichen Strukturen und die Positionen der Akteure darin werden berücksichtigt. Bei Zusammenstößen zwischen kollektiven Akteuren prallen nicht „ganze“ Identitäten aufeinander, verstanden als feste und geschlossene Einheiten. Was kollidiert – oder was Allianzen fördert – sind bestimmte Dispositionen. Diese können unter den konfliktiven Umständen nach der Logik des *pars pro toto* als mobilisierende Embleme und Identifikatoren der Akteure des Konflikts fungieren. Derlei Embleme können als Zeichen fragloser Mobilisierungsnotwendigkeit, als fundamentalistische Symbole eines unwiederbringlichen historischen Moments fungieren: das theokratische Reich des „Königs David“ (des Diktators Rios Montt) im Kampf gegen „gottlosen Kommunismus“! Derlei Embleme von (inszenierter) Identität werden von den Akteuren als Zeichen einer sakrosankten Identität verwendet, gerade *weil* sie ihren Interessen dienen. In diesem Sinne sind sie eben nur (vorgeschobenes) Teil und nicht das Gesamte der Identität der Akteure.

Wissenschaftliche BeobachterInnen tun gut daran, bei der Analyse von (vermeintlichen) Identitätskonflikten ihre Aufmerksamkeit nicht auf jene Embleme zu richten, die der Öffentlichkeit bewusst vorgeführt werden: theokratische Herrschaft, das technokratische Reich der Freiheit, die Utopien eines islamischen Staates, die konservative Ideologie der Familie als Antidot gegen gesellschaftlichen Wandel usw. Um die Identität und die Strategien eines bestimmten sozialen Akteurs zu verstehen, ist es sinnvoller, dessen Dispositionsnetze zu untersuchen, vor allem im Blick auf die darin erkennbaren Erfahrungen der sozialen Existenzbedingungen. Auf diese Weise kann man Hinweise erhalten auf die Herausbildung des Habitus in vergangener Praxis, die aktuellen Schwerpunktsetzungen und Präferenzen des Akteurs, und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch, was der Akteur an möglichen künftigen Strategien bereithält – und was zu tun die Grenzen seiner Vorstellungskraft ihn wahrscheinlich hindern werden.

Vergleich von Netzwerken: Charismatiker und Neo-Pfingstler

Modellierung von Unterschieden und Ähnlichkeiten

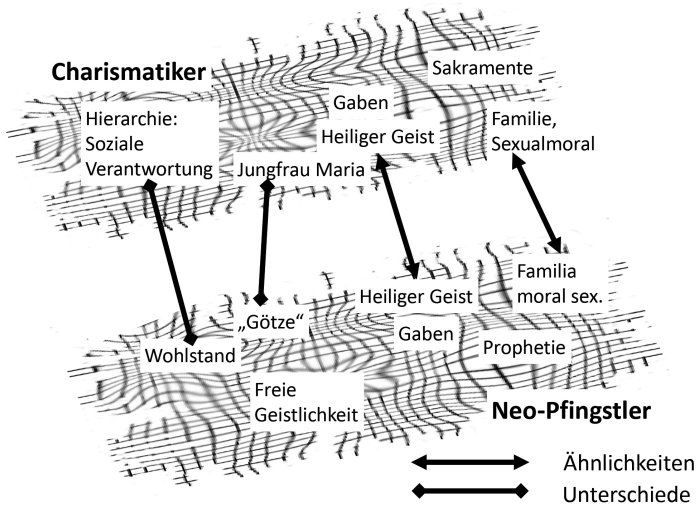


Abb. 15: Vergleich von Netzwerken

Eine Analyse der Dispositionsnetze lässt – anders als die Konzentration auf die Embleme – erkennen, was die zentralen Gegenstände des Konflikts sind und wo Ähnlichkeiten mit Potenzial zur Verständigung zwischen den Akteuren vorliegen. Am Beispiel der katholischen charismatischen Bewegung und der neopfingstlichen Kirchen soll hier kurz dieser Aspekt skizziert werden.

Die Netzwerke beider Akteure weisen Dispositionen auf, die sowohl dazu geeignet sind, Zustimmung und sogar Kooperation zu erzeugen als auch Zusammenstöße und Konflikte zu provozieren. Der religiöse Bezug auf den Heiligen Geist und die Gaben des Geistes beispielsweise ist beiden Bewegungen gemeinsam. Dies kann als Ressource der gegenseitigen Anerkennung dienen, wie wir es in unseren Feldstudien in vielen Fällen gesehen haben. Aus der Sicht der Neopfingstler ist ein charismatischer Katholik „christlicher“ als jeder andere Katholik – oder er ist gar der einzige Christ unter der großen *massa perditionis* der Katholiken, die im Irrglauben leben. Das Gleiche gilt in umgekehrter Richtung. Betrachtet man jedoch die Gaben des Geistes genauer, so sind bei den Katholiken sakramentale Vermittlungen allgegenwärtig, während die Neopfingstler nahezu ganz auf Sakramente verzichten.⁹⁵ In Bezug auf die Glaubensüberzeugungen bleibt die

95 Eine Ausnahme ist das Salben mit Öl, die Taufe und das selten abgehaltene Abendmahl; oder auch in der brasilianischen Igreja Universal do Reino de Deus häufige magische Handlungen sehr fantasievoller Art.

Jungfrau Maria ein starkes Objekt des Widerspruchs und des Konflikts. Für die einen ist sie der Dreh- und Angelpunkt ihrer religiösen Identität, und für die anderen ein Symbol des Götzendienstes. Sie ist daher für beide ein sehr attraktives Emblem zur Mobilisierung im Falle eines hitzigen religiösen Wettbewerbs, zum Beispiel um eine geringe Anzahl von potenziellen Gläubigen in einer Kleinstadt. Ähnliches gilt umgekehrt für die „Wohlstandstheologie“ der Neopfingstler. Sie trifft auf klare öffentliche Ablehnung durch Charismatiker, die sich ihrerseits eher den sozialetischen Positionen der katholischen Bischofskonferenzen verpflichtet fühlen. Andererseits neigen beide Bewegungen zu einer konservativen Auffassung von Familie und Sexualethik, die mit ausschließlich religiösen Argumenten legitimiert wird – eine hervorragende religiöse Basis für eine gemeinsame politische Mobilisierung zugunsten konservativer Positionen und Parteien. Das Zusammentreffen des gesellschaftlichen Konflikts um Ehe und Familie mit den knapp skizzierten Dispositionen der Charismatiker und Neopentekostalen läuft folglich auf eine strategische Allianz der religiös Ungleichen hinaus. Bei allem Widerspruch zwischen bestimmten Dispositionen ermöglichen andere Anknüpfung in Sachen Sexualethik; und möglicherweise sind wiederum andere entwicklungsfähig im Blick auf politische Allianzen für einen „von Gott eingesetzten Führer“. Kurzum, ein Netzwerk von Dispositionen bietet immer eine Fülle von Möglichkeiten und sogar, von Zeit zu Zeit, eine Überraschung. Was realisiert wird, hängt von den Existenzbedingungen, den Kräftekonstellationen und den Handlungsmöglichkeiten ab, die durch die objektive Verteilung des Kapitals im sozialen Raum gegeben und in den differenzierten Feldern des sozialen Handelns vorhanden sind.

5. Akteur, Religion, Praxis: Schlussfolgerungen

Das Konzept eines Netzwerks von Dispositionen fungiert als zentrales methodologisches und theoretisches Modell einer streng relationalen Soziologie für eine Reformulierung der Begriffe von Identität und Strategie sowie, vermittelt, für eine Neufassung des Akteursbegriffs, sei es auf kollektiver oder auf individueller Ebene. Auf den ersten Blick mag dieses Modell etwas pietätlos erscheinen in Bezug auf das „ens realissimum“ des subjektivistischen Idealismus, das Individuum. Mit dem Modell des Dispositionsnetzes haben wir, gleichsam auf einen Streich, die Dekonstruktion betrieben sowohl der erhabenen Einheit des individuellen Substrats allen Denkens, Entscheidens und Schaffens als auch dessen freien Schwebens über den Niederungen der gesellschaftlichen Strukturen. Wir haben damit nahegelegt – und in anderen Publikationen ausführlich gezeigt –, dass die postulierte Freiheit und Autonomie des individuellen Subjekts nichts weiter ist als eine Illusion, die vor allem auf die individuelle Selbsteinschätzung einiger gedankenproduzierender und gut positionierter Subjekte im akademischen und im kulturellen Feld zurückzuführen ist.

Demgegenüber haben wir empirisch gezeigt und mit Bourdieu theoretisch plausibilisiert, dass angefangen mit den einfachsten Operationen des gesellschaftlichen Lebens bis zur Bildung wissenschaftlicher Theorie die wahre Freiheit des Denkens, Entscheidens und Wählens sich immer relativ zu konkreten Umständen ereignet, die sich der Kontrolle und oft sogar dem Wissen der Akteure entziehen – dass aber gerade so, in Bezug auf die realen Umstände des Lebens, die relative Freiheit des Akteurs real ist. Nur in Bezug auf reale Begrenzungen – die die Dispositionen des Habitus zugleich bedingen und ermöglichen – kann die aus der kombinatorischen Komplexität der Dispositionen resultierende Generativität und Kreativität ihre Wirksamkeit bei der Überwindung solcher Begrenzungen und der Einführung sozialer und kultureller Innovationen beweisen. Relative Determinierung ist Bedingung relativer Freiheit.⁹⁶

Religiöse Dispositionen, die eng im gesamten Dispositionsnetz eines bestimmten Akteurs verwoben sind, können durch den Transzendenzbezug eine besondere Rolle einnehmen: Sie haben das Potenzial, den Akteuren das Unmögliche möglich erscheinen zu lassen – und das selbst unter Bedingungen, unter denen sie keine Handlungsmöglichkeiten mehr sehen. Der Glaube versetzt

96 Zur Kreativität menschlicher Praxis siehe Schäfer 2020: im Blick auf die sinnbildenden Transformationen der Habitus 112 ff.; im Blick auf den praktischen Sinn und die gesellschaftlichen Bedingungen von Kreativität 295 ff. und besonders 342 ff.

Berge. Oder zumindest können Gläubige so handeln, als könnten sie die Berge in Bewegung setzen, und können so etwas Unerwartetes tun. Wenn man bedenkt, dass die Dispositionsnetze von Gläubigen ebenso ausgedehnt sind wie die jedes anderen Akteurs und dass religiöse Dispositionen in Relation zu beliebigen anderen – politischen, ökonomischen, familiären, rechtlichen etc. – aktiviert werden können, kann sich das Unerwartete in unterschiedlichsten Situationen und unter den unterschiedlichsten Bedingungen ereignen. Aus dem pfingstlichen Symbolrepertoire können sich beispielsweise unter den gemeinsamen Bedingungen eines Counter insurgency-Krieges und den unterschiedlichen Bedingungen der Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Klassen extrem unterschiedliche Arten religiöser Praxis entwickeln. Das religiöse Symbol „Heiliger Geist“ ist zwar ein Verweis auf das Transzendente, das beiden Gruppen gemeinsam ist; aber das bedeutet nicht, dass es für beide dasselbe bedeutet. Bei den Neopfingstlern (obere Mittelschicht, Guatemala 1985) haben soziale und religiöse Erfahrungen eine Struktur von Dispositionen hervorgebracht, in der der Heilige Geist der zentrale Operator schlechthin ist und die besondere Funktion hat, den Gläubigen die religiöse Erfahrung von Ermächtigung zuzueignen, damit diese die Dämonen austreiben können, die den sozialen Kontrollverlust eben dieser Gläubigen angeblich verursachen. Hier wurden aus einer gehobenen gesellschaftlichen Position aggressive soziale Exklusionsstrategien plausibilisiert, eingeübt und legitimiert. Dagegen war unter den klassischen Pfingstlern (Unterschicht, Guatemala 1985) das Symbol „Heiliger Geist“ ein marginaler religiöser Operator, der eng mit den Funktionen und der Autorität der Pastoren verbunden war. Im Zentrum des Dispositionsnetzes stand bei diesen Akteuren vielmehr die Entrückung der Gemeinde aus den Bedrängnissen des Krieges in den Himmel, die den Rückzug aus jeglichem politischen und sozialen Engagement in ein isoliertes Gemeindeleben plausibilisierte und rechtfertigte. Für diese Gläubigen wurde damit eine Überlebensstrategie durch Rückzug eröffnet, ohne im Vergleich zu engagierten Menschen derselben Klassenzugehörigkeit die Selbstachtung zu verlieren. In beiden Fällen hat der Transzendenzbezug zusammen mit der Flexibilität und Versatilität der Dispositionsnetze durch spezifische Kombination der religiös-symbolischen Operatoren mit gesellschaftlicher Erfahrung neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

Nun ereignen sich Erfahrungen nicht allgemein mit „der“ Gesellschaft, sondern in den spezifischen sozialen Kontexten von Akteuren, die durch die relativen Positionen bestimmt sind, die die (kollektiven oder individuellen) Akteure in verschiedenen Praxisfeldern und in der allgemeinen Kapitalverteilung des sozialen Raumes einnehmen. Der Positionierung entsprechend sind Möglichkeiten und Grenzen des Handelns sehr unterschiedlich (und zwar aus der Sicht der Akteure *und* objektiv). Daran passen sich die Dispositionen der Akteure mit der Zeit mehr oder weniger stark an. Das bedeutet aber nicht, dass der Habitus ausschließlich die sozialen Strukturen reproduziert. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass es ein

komplexes Zusammenspiel zwischen mindestens den folgenden Faktoren gibt: den Dispositionen der Akteure (sowohl kognitiv als auch emotional und physisch), neuen kognitiven und emotionalen Impulsen seitens anderer Akteure (beispielsweise aus den Medien) und den objektiven Möglichkeiten, die der soziale Kontext bietet. Diese komplexen Wechselwirkungen sind gerade aufgrund ihrer Komplexität die ideale Voraussetzung für Kreativität. Das Neue fällt nie vom Himmel, sondern resultiert aus einem generativen Prozess, in dem Vorhandenes – aber den handelnden Akteuren vielleicht noch Unbekanntes – auf eine für den stauenden Zuschauer völlig unerwartete Weise kombiniert wird. Mit anderen Worten: Soziale Transformationen sind weder *nur* das Ergebnis der Krisen der objektivierten Strukturen (Materie) noch sind sie *nur* Kreationen der inkorporierten Strukturen (Ideen), sondern resultieren immer aus komplexen Wechselwirkungen zwischen beiden. Bei diesen wechselseitigen Effekten kann einer der Faktoren einmal stärker ins Gewicht fallen, ein andermal nicht. Für eine Revolution – wie etwa den „arabischen Frühling“ unter dem Stichwort Tahrir-Platz – reicht es zum Beispiel nicht aus, dass die objektiven gesellschaftlichen Strukturen für viele Menschen lebensfeindlich sind, sondern es braucht auch revolutionäre Literatur, Manifeste und mediale Botschaften, das heißt: Ideen. Und was in einer gegebenen Situation der entscheidende Faktor war, um einen revolutionären Funken zu schlagen, kann allenfalls durch eine Ex-post-Analyse beantwortet werden. Wenn aber die Lebensbedingungen in einer Gesellschaft so sind, dass kein relevanter Faktor die Notwendigkeit einer Veränderung anzeigt, dann werden die materiellen und ideellen Bedingungen einfach reproduziert, weil sie den Akteuren als die beste aller möglichen Welten erscheinen – so etwa in der konservativen Regierungsführung in Deutschland, die mit der sozialen Dauerbremsung einen gesellschaftlichen Hysteresis-Effekt geradezu zelebriert. Praxis zu verstehen bedeutet, die Wechselwirkungen bzw. wechselseitigen Effekte zwischen den inkorporierten Strukturen der Akteure (Habitus), den Kämpfen in den ausdifferenzierten Feldern und den durch die historische Kapitalverteilung in Gesellschaften bestimmten Rahmenbedingungen zu durchdringen.

In diesem Buch haben wir im Wesentlichen drei relationale Modelle kennengelernt, die sich zur wechselseitigen Interpretation eignen. Die erkenntnistheoretische Bedingung für alles, worauf verwiesen wird, ist, dass diese Modelle *Modelle* sind. Das heißt nicht, dass es sich um beliebige Konstruktionen handelt. Es handelt sich vielmehr um die Rekonstruktion bestimmter Aspekte sozialer Tatsachen – also inkorporierter Dispositionen und objektiver Positionen – in Form von komplexitätsreduzierenden Modellen. Dies aber heißt wiederum nicht, dass die Modelle mimetische Abbilder der gesellschaftlichen Realität seien und das Resultat eine umfassende soziale Seinslehre.

Vielmehr erlaubt jedes Modell unter klar definierten Bedingungen – und das heißt: unter Einschränkungen –, einen Aspekt der sozialen Wirklichkeit zu rekonstruieren und zu messen (wie etwa relative Machtquoten). Zudem kann man

die drei verschiedenen Modelle zueinander in Beziehung setzen. Dies erlaubt in epistemologischer Perspektive zunächst, die Erklärungskraft eines jeden genauer einzugrenzen. In empirischer Perspektive ermöglicht die Triangulierung Erkenntnisse und Schlussfolgerungen, die weit über das hinausgehen, was ein jedes der Modelle allein zeigen kann. So zeigte sich der Unterschied zwischen den pfingstlichen und neopentekostalen religiösen Habitüs in Guatemala und deren gesellschaftspolitische Bedeutung erst durch die Verortung der Akteure im Modell des sozialen Raums. Diese Beobachtung ist das Ergebnis eines methodischen Vorgehens entsprechend eines methodologischen Standpunktes. Um diesen knapp zu skizzieren, greife ich noch einmal auf die Analogie des Elektrokardiogramms zurück. Fast jeder wird schon einmal die Kurven eines EKG gesehen haben. Niemand würde sagen, dass das EKG ein Abbild des Herzens erzeugt. Aber Ärzte können aus den Kurven des elektrophysikalischen Modells Rückschlüsse auf den Zustand des Herzens ziehen, wenn auch nur unter einem bestimmten Aspekt. Wenn das EKG innerhalb der „Norm“ liegt (diese Konvention ergibt sich aus einer bestimmten Anzahl von Messungen), nehmen Ärzte an (!), dass alles in Ordnung ist. Wenn nicht, müssen das Herz und eventuell andere Organe untersucht werden, wiederum auf der Basis von Modellen. Jede der eingesetzten analytischen Maßnahmen spricht nur einen bestimmten Aspekt an und tut dies modellhaft. Die Blutwerte werden nicht in Form einer wie immer gearteten Abbildung des Blutes kommuniziert, sondern als Liste von Zahlenwerten, die innerhalb – oder außerhalb – von „Normalitäts“-Kontinuen liegen. Kurzum, praktisch keines der diagnostischen Verfahren – außer vielleicht der MRT-Scan, der allerdings auch nur *einen* Aspekt des medizinischen „Herz“-Komplexes illustriert – zeigt ein Bild der Realität. Das Gleiche gilt für eine gute Soziologie, besonders wenn sie praxeologisch ist.

Nachdem die Funktion und Tragweite von Modellen jetzt hinreichend eingeschränkt wurde, möchten wir dieses Buches mit zwei Modellen abschließen, die einer umfassenden sozialen Seinslehre gefährlich nahe kommen – aber weder eine solche sind, noch zu sein beanspruchen. Es handelt sich um „Rahmenmodelle“, die als Ganzes die verschiedenen Aspekte zeigen, die in so unterschiedlichen Modellen auftreten wie dem des praxeologischen Quadrats (basierend auf Sprachanalyse), des religiösen Feldes (basierend auf Hauptkomponentenanalyse) und des sozialen Raumes (basierend auf Multipler Korrespondenzanalyse oder als einfacher kartesischer Raum). Mit der Vorstellung dieser „Rahmenmodelle“ folgen wir Empfehlungen von Kolleginnen und Kollegen, die das Modell in Vorträgen und Debatten gesehen haben und es für instruktiv hielten. Dort hatten wir die Gelegenheit, zu unterstreichen, dass es sich nicht um soziale Ontologie handelt (ähnlich den neoplatonischen Hierarchien der himmlischen und irdischen Wesen). Bei einem geschriebenen Text ist das anders; er wird leicht zur Beute von Verdinglichung des Geschriebenen. Deshalb beharren wir auf dem zum epistemologischen Status von Modellen Gesagten. Zudem kann vielleicht ein „Fehler“

in den folgenden Modellen sie davor bewahren, als Seinslehre gelesen zu werden: Im Gegensatz zu dem, was die Architektur der Zeichnungen insinuiert, kann es direkte Wechselbeziehungen zwischen den Positionen des sozialen Raumes und den Habitüs der Akteure geben. Nicht alle Wechselbeziehungen werden durch irgendein Feld vermittelt; obwohl es auch wahr ist, dass die Dynamik der Konkurrenz verschiedener Felder (wie Bourdieu wiederholt sagt) die Wechselbeziehungen zwischen allgemeinen sozialen Strukturen und den Habitüs der Akteure „bricht“. Wichtig ist in den folgenden zwei Modellen jedenfalls nicht die „geschichtete“ Architektur (Vorsicht, Gefahr des Neoplatonismus!) zwischen Denkschemata „oben“ und Kapitalverteilung „unten“.⁹⁷ Was uns aus praxeologischer Sicht viel mehr interessiert, sind die Wechselwirkungen zwischen den „Ebenen“.

Unsere Absicht ist es, einen interpretativen Rahmen für die praxeologischen Modelle zu liefern, die wir in unserer empirischen Forschung und im Rückgriff auf Bourdieu entwickelt haben: das praxeologische Quadrat und Netzwerk, das (religiöse) Feld und der soziale Raum (der religiösen Habitüs). Entsprechend stellen die Modelle (Abb. 16 und 17) jeweils drei Bereiche praktischer Wechselbeziehungen dar. Diese repräsentieren sowohl Dispositionen, das heißt Habitüs, als auch Positionen, das heißt Felder und sozialen Raum. Der obere Teil der Grafiken entspricht dem, was wir als praktische Logik beschrieben haben; er bezieht sich somit auf die operative Logik dessen, was die Akteure teils automatisch und teils mit bewusstem Kalkül tun. Der untere Teil entspricht der Logik der Praxis, das heißt der objektiven Logik der Kapitalverteilung und der dadurch induzierten sozialen Prozesse. Aus der Unterteilung des Modells in drei Interaktionsbereiche ergeben sich vier „Ebenen“ der Aggregation von Bestimmungsfaktoren der Praxis: die mentalen Schemata der Akteure (Dispositionen); die Erfahrungen, die die Akteure mit ihrem sozialen Kontext und den Praktiken in diesem Kontext machen (mit den Kämpfen in den Feldern *sowie* im sozialen Raum); die kollektiven Akteure, wie Institutionen oder Gruppierungen, die für die Kämpfe in den Feldern relevant sind; und schließlich eine Ebene der allgemeinen Kapitalverteilung in der Gesellschaft.

97 Die Grafik folgt einer zumindest in westlichen Kulturen weit verbreiteten Wahrnehmungsdisposition: Unten ist alles, was mit dem Materiellen, dem Groben zu tun hat; und oben ist der Geist, das Verfeinerte, das Reich der Ideen. Wir folgen dieser Sehgewohnheit nicht deshalb, weil wir sie lehrreich fänden. Vielmehr wollen wir Irritation vermeiden, die entstehen könnte, wenn wir ein „auf dem Kopf stehendes“ Diagramm mit den unten stehenden Ideen vorstellten. Es genügt, die Grafik umzudrehen, um zu erkennen, wie sehr die sozialwissenschaftliche Wahrnehmung von alltäglichen Wahrnehmungsdispositionen geprägt ist.

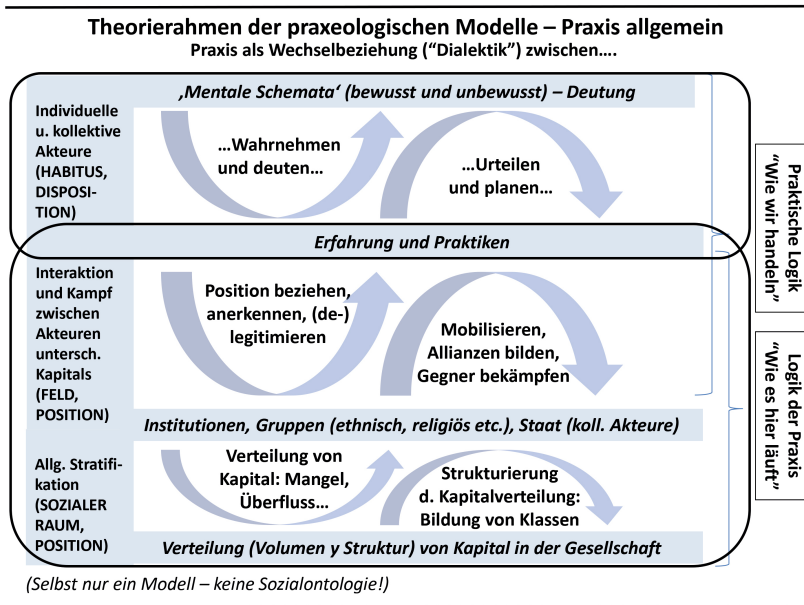


Abb. 16: Theorierahmen – Praxis allgemein

Die drei Bereiche praktischer Wechselbeziehungen sind durch die theoretische Entscheidung zustande gekommen, zwischen Akteuren und objektiven Prozessen zu differenzieren; dabei wird freilich die theoretische Voraussetzung, die Akteure mit Strukturen zu verschränken, beibehalten. Folglich ist für unseren Ansatz – der sich in erster Linie auf religiöse Akteure und ihre Dispositionen konzentriert, wobei die Rolle der sprachlichen Operatoren im Vordergrund steht – die Verbindung zwischen Dispositionen und Positionen durch Erfahrungen und Praktiken von besonderer Bedeutung.⁹⁸ Die Verbindung zwischen Erfahrungen sowie Praktiken und mentalen Schemata mittels Wahrnehmung, Urteil und Handlungsorientierung ist der Schlüssel zum Verständnis der Entstehung und des Funktionierens von Dispositionen in der Praxis von Akteuren. Erfahrungen und Praktiken sind auch das Bindeglied zwischen den objektivierten und den von Akteuren inkorporierten sozialen Strukturen. Erst durch Erfahrung eignen sich die Akteure die sie umgebende Welt an; und erst durch mentale Schemata in Wechselbeziehung mit Erfahrungen werden soziale Klassen zu mentalen Klassifikationen, orientieren sich Akteure in ihrer Umwelt und entwickeln adäquate Praktiken. Diese Erfahrungen und entsprechende Handlungen entstehen

98 Mit einem entsprechenden Forschungsprogramm könnte man das Hauptinteresse auch auf kollektive Akteure – Institutionen, Organisationen etc. – in ihrer Funktion als Operatoren zwischen verschiedenen Feldern und der sozialen Struktur richten.

inmitten der Dynamik sozialer Kämpfe. Das Feldmodell bezieht sich auf diese Dynamik unter der Annahme einer funktional – genauer: kapitalspezifisch – differenzierten Gesellschaft. Die Operationen in diesem Bereich strukturieren das, was die Akteure von der Gesellschaft als Möglichkeiten und Grenzen ihres Handelns in unterschiedlichen Feldern erfahren können. Experten kämpfen um Positionen in ihren jeweiligen Feldern, legitimieren oder de-legitimieren sich und andere Akteure, beziehen Positionen und generieren – durch Mobilisierung, Allianzen und Gegnerschaften etc. – die institutionellen und gruppenübergreifenden Strukturen im Inneren der Felder sowie die Relationen zwischen verschiedenen Feldern (verstanden z. B. als die Kompromittierung eines Feldes durch das Kapital eines anderen). Nebenbei bemerkt, repräsentiert dieser zweite Bereich, der der Handlungsdynamik, nicht ausschließlich Felder der Konkurrenz zwischen Experten, sondern auch Handlungskontexte von Laien, die nicht von vornherein als Felder organisiert sind, wie zum Beispiel das Familienleben oder die Freizeit.⁹⁹ Handlungsdynamiken öffnen den analytischen Blick in die Zukunft und stellen Kriterien für die Abschätzung möglichen künftigen Wandels, der durch gegenwärtige Kämpfe induziert werden könnte. Schließlich bietet das Modell einen dritten Bereich, der für den sozialen Raum reserviert ist. Hier kommen die gesellschaftlichen Existenzbedingungen als Ergebnis von Prozessen der Akkumulation und Verteilung der für eine Gesellschaft relevantesten Kapitalsorten in den Blick. Damit ist die relative Macht bzw. Handlungsfähigkeit oder auch die Ohnmacht einer Existenz im Leiden im Blick, wie wir sie im Modell des Sozialraums fokussieren. Die hier modellierten Operationen sind diejenigen, die die Verteilung von Wohlstand und Knappheit in Gesellschaften hervorbringen. Das Gesamtvolumen und die Zusammensetzung des Kapitals, das ein kollektiver oder individueller Akteur besitzt, verleiht ihm in Relation zu anderen sozialen Akteuren unterschiedlich starke oder schwache Befähigung, die weitere Verteilung des Kapitals zu beeinflussen. Damit wird das gesellschaftlich geltende Verhältnis von Knappheit und Wohlstand etabliert sowie zum Wandel oder zur Beharrung der Klassenstrukturen beigetragen. Natürlich hat die Position eines kollektiven oder individuellen Akteurs in einer bestimmten Klassenlage – wohlhabend oder nicht; altreich, intellektuelle Meritokratie oder prekär etc. – direkte Auswirkungen auf seine Dispositionen. Die Klassenlage strukturiert, aber nicht exklusiv. Es ist immer auch wahrscheinlich, dass Klassenlagen durch

99 Siehe Lahire 2011. Lahires Argument erscheint uns insofern stichhaltig, als nicht jede menschliche Interaktion von Anfang an von einer Logik des Kampfes bestimmt ist, schon gar nicht von einem Kampf zwischen Experten (wie es das Bourdieusche Feldmodell nahelegt). Andererseits wird das Feldmodell nur als Möglichkeit angeboten, soziale Relationen als Konkurrenz zu systematisieren, wenn man dies wünscht. Beispielsweise muss man Strukturen von Familien (mit Lahire) zwar nicht prinzipiell als Konkurrenzfeld rekonstruieren; es kann aber sein, dass Konflikte eine solche Rekonstruktion sinnvoll erscheinen lassen. Die systemische Familienpsychologie etwa nutzt das, um familiäre Beziehungen besser zu verstehen.

Feldstrukturen „gebrochen“¹⁰⁰ werden. Beispielsweise kann ein bettelarmer Pastor im religiösen Feld (etwa eines Dorfes) ein hohes Ansehen genießen und entsprechende Dispositionen herausbilden.

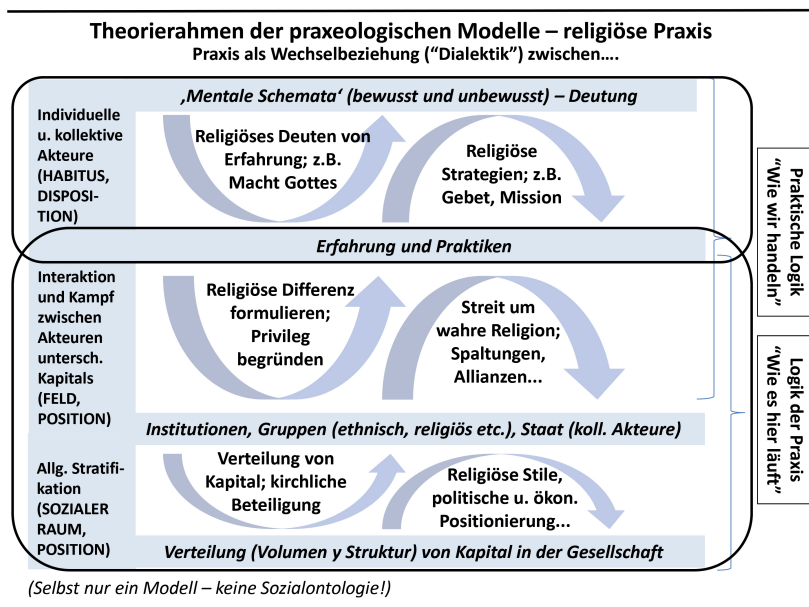


Abb. 17: Theorierahmen – religiöse Praxis

Nachdem wir die Logik unseres Interpretationsrahmens für allgemeine soziale Relationen knapp skizziert haben, schließen wir mit einem kurzen Blick auf die religiöse Praxis. Wir haben ein Modell des religiösen Feldes konstruiert (s. oben Abb. 9), um den Wettbewerb zwischen Experten zu systematisieren und die Kräfteverhältnisse zwischen ihnen gemäß der spezifischen Eigenschaften religiösen Kapitals zu messen.

Wenn wir die religiöse Praxis durch das Rahmenmodell (Abb. 17) betrachten, sehen wir etwas anderes (wenngleich das Modell auf den ersten Blick fast gleich aussieht). In den vorangegangenen Kapiteln haben wir mehrfach gesagt, dass religiöse Dispositionen und Praktiken nicht auf das religiöse Feld beschränkt sind und dass auch objektive soziale Vorgänge religiöser Art sein können. Im Rahmenmodell kann das religiöse Feld in seiner spezifischen Bedeutung vor allem im zweiten Bereich „verortet“ werden. Dabei ist allerdings immer zu berücksichtigen: Die Dynamik eines Feldes entwickelt sich nicht ohne die Dispositionen

100 Der Ausdruck des „Brechens“ bei Bourdieu orientiert sich an der Lichtbrechung, bspw. durch einen Kristall.

der Akteure bzw. ohne die *verschiedenen* Arten von akkumuliertem Kapital, über die die beteiligten religiösen Akteure verfügen. Als Beispiel mag die katholische Kirche dienen, die in vielen Ländern nicht nur über Geld, sondern auch über Immobilien verfügt, über soziales Kapital im Sinne von familiären Verbindungen zur hohen Politik und über politisches Kapital aufgrund ihrer Macht, Wähler zu mobilisieren. Diese Aspekte religiöser Praxis fokussiert das Feldmodell nur als Faktoren der Kompromittierung; sie kommen aber im Rahmenmodell jedenfalls ansatzweise in den Blick.

Für unseren Ansatz ist religiöse Praxis eine menschliche Praxis, die jeder anderen gleicht; allerdings mit dem kleinen, aber folgenreichen Unterschied, dass sich die Akteure in Beziehung zu einer übermenschlichen transzendenten Macht wännen. Dieser praxeologische Blick auf das Religiöse erleichtert die Analyse religiöser Überzeugungen und Praktiken in sehr unterschiedlichen sozialen Kontexten. Die Überzeugungen und Praktiken können aus unserer Sicht sehr eng mit anderen, z. B. politischen, verknüpft sein; oder sie können von den religiösen Akteuren in großer Distanz zu anderen gesellschaftlichen Praxisformen gehalten werden. Welche dieser Alternativen in der Analyse erkennbar wird, hängt von den empirischen Bedingungen ab, nicht von einer theoretischen Entscheidung a priori.

Weil nach unserem theoretischen Ansatz religiöse Praxis nur durch den Transzendenzbezug von anderen Praxisformen unterschieden wird, unterscheidet sich das auf religiöse Praxis bezogene Rahmenmodell (Abb. 17) nicht sehr von dem der allgemeinen Praxis (Abb. 16). Spezifisch religiöse Dispositionen werden gebildet durch die Deutung von Erfahrungen jedweder Art mittels des Bezuges auf eine transzendente Macht oder ein entsprechendes Ereignis, wie die Wiederkunft Christi. Diese Erfahrungen können religiöser Natur sein – die Predigt eines Experten, die Bekehrung eines Verwandten usw. – oder ganz weltlich, wie etwa die Grausamkeiten eines Counter insurgency-Krieges. Das Gleiche gilt für religiöse Strategien. Sie können religiös sein, wie etwa Gebete für die Nation; oder sie können religiös motivierte säkulare Handlungen sein, wie zum Beispiel der Kampf von Befreiungstheologen an der Seite der Guerilla für eine gerechte Gesellschaft.

Im Blick auf die im zweiten Bereich dargestellten Konkurrenzdynamiken wird man zunächst an die Kämpfe der religiösen Experten, die Innenrelationen des religiösen Feldes, denken; beispielsweise an die Bestimmung der Spielregeln im religiösen Feld, das heißt des Nomos des Feldes. Diese Kämpfe entscheiden über die Struktur des religiösen Angebots und in der Folge über die möglichen religiösen Erfahrungen, die von Laien (und Experten) gemacht werden können. Im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Konkurrenzdynamik sind die Experten des religiösen Feldes auch in der Außenrelation gefordert. Hier geht es unter anderem um den rechtlichen Status religiöser Organisationen. Wo die Pfingstbewegung (neben anderen protestantischen Akteuren) lange Zeit gesetzlich zurückge-

drängt wurde, wie etwa in Mexiko oder Kolumbien, ist sie nur schwach vertreten, so dass pfingstlich-ekstatische Praktiken (etwa im Vergleich zu Brasilien) nur geringe Verbreitung haben. Die Effekte solcher juristischer Regelungen finden sogar Eingang in die Bevölkerungsstatistiken. Religiöse Kämpfe und die Kompromittierung religiöser Praxis durch Wirtschaft oder Politik manifestieren sich nicht nur in der religiösen Debatte, sondern auch in den Wirkungen des religiösen Feldes auf andere Felder. Die Bildung von Allianzen zwischen religiösen Amtsträgern und Politikern – wie im Fall der fraktionsähnlichen „Bancada evangélica“ im brasilianischen Parlament oder bei Wahlempfehlungen von Pastoren in vielen anderen Ländern – kann als Kompromittierung der Politik durch religiöse Praxis bezeichnet werden. Sie beeinträchtigt das Funktionieren der Politik und hat gleichzeitig Rückwirkungen auf die Verteilung von Macht im religiösen Feld. In Guatemala ist die Einberufung eines gewählten Präsidenten zu einem Te Deum seit langem das exklusive Privileg der Katholischen Kirche. Seit vier Wahlperioden wird aber auch in einer großen neopentekostalen Kirche mit sehr guten und langjährigen Beziehungen in die Politik ein Te Deum zelebriert, an dem die gewählten Präsidenten tatsächlich teilnehmen. Darüber hinaus gibt es eine mehr oder weniger formale Gruppierung einflussreicher neopentekostaler Führer, die kurz vor Präsidentschaftswahlen die Kandidaten unter die Lupe nehmen, um ihrer religiösen Klientel politische Empfehlungen zu geben. Man kann vermuten, dass diese Art von Praxis langfristig einen gewissen Einfluss auf die Klassenstruktur einer Gesellschaft haben kann – wenn vielleicht auch nicht ganz so stark wie der des asketischen Lebens von Protestanten.

Betrachtet man hingegen den dritten Bereich des Rahmenmodells, so kann man in Rechnung stellen, dass die Sozialstruktur durchaus einen nennenswerten Einfluss auf die Positionierung, den religiösen Stil und die Strategien der verschiedenen religiösen Akteure hat. Unser Modell des sozialen Raums der religiösen Habitus auf der Grundlage von Daten aus den 1980er Jahren hat auffällige Unterschiede gezeigt, die ganz klar auf die Positionierung der Akteure in der Klassenstruktur zurückzuführen sind. Unsere Studien der letzten fünfzehn Jahre zeigen eine komplexere, aber immer noch deutlich erkennbare Verteilung der religiösen Habitus nach Klassenstrukturen in Guatemala und Nicaragua.¹⁰¹ Die Bedingungen von Knappheit und Wohlstand wirken sich auf die Praxis der kollektiven religiösen Akteure aus. Ihre religiösen Stile dienen als Marker der Klassenzugehörigkeit. Sie sind stilistische Korrelate der sozialen Positionierung und damit auch der Struktur als Ganzer. Der Unterschied zwischen den klassischen Pfingstlern und den Neopfingstlern ist nach wie vor signifikant, sowohl im Sinne der sozioökonomischen Position als auch im Hinblick auf den religiösen Stil.

101 Ganz anders aber in Bosnien-Herzegowina, wo die ethnische und religiöse Zugehörigkeit als entscheidende Faktoren für die gesellschaftliche Differenzierung erkennbar sind. Siehe Seibert 2018.

Gleichwohl haben sich im Laufe der Jahre mit den gesellschaftlichen Veränderungen die Dispositionsnetze, Identitäten und Strategien der religiösen Akteure modifiziert. Die heutigen Pfingstler warten nicht mehr auf die sofortige Entrückung der Kirche in das Himmelreich, sondern favorisieren Regime von *law and order* (was wohl besser mit „Gesetz und Befehl“ als mit „Recht und Ordnung“ übersetzt werden sollte) oder sie arbeiten daran, eine gerechte Gesellschaft zu schaffen. Schließlich sind die Netzwerke von Dispositionen, bei aller Trägheit, die sie auch haben mögen, flexibel für Veränderungen und damit auch kollektive und individuelle Quellen menschlicher Kreativität.

Nach unserem Durchgang durch theoretische und methodologische Fragen im Zusammenhang mit dem Verstehen von religiöser Praxis kehren wir kurz zurück zu der in Vorwort und Einleitung skizzierten Begegnung zwischen dem Armeemoffizier und dem indigenen Bauern. Die religiösen Überzeugungen der beiden Männer – ihre identitäts- und strategiebezogenen Dispositionen – können durchaus Einfluss auf die Situation gehabt haben. Vielleicht ist der Offizier durch Nähe zum Opus Dei kompromisslos gegenüber „Kommunisten“; vielleicht schenkt ein unerschütterlicher Glaube an Gottes Beistand dem Bauern eine Linderung der Angst. Doch objektive Faktoren, die nicht selbst religiös sind, sich aber auf religiöse Organisationen und die Zugehörigkeit von Menschen zu diesen Institutionen auswirken und somit religiös vermittelt sind, spielen ebenfalls eine Rolle für den Ausgang der Situation. Denn wenn der Bauer einer Pfingstkirche angehört, ist es wahrscheinlich, dass er mit heiler Haut davonkommt; wenn er aber ein katholischer Katechet aus der Diözese Quiché ist, würde wohl niemand in seiner Haut stecken mögen.

Werkbiografisches Nachwort

Da Sozialwissenschaft weder vom Himmel fällt noch aus cartesianischer Reflexion entspringt, seien hier kurze Anmerkungen zur Entwicklung der Methode durch Heinrich Schäfer erlaubt. Der zentralamerikanische Kontext, in dem 1980 die Forschungsfrage sich entwickelte, war geprägt von sozialen Gegensätzen, politischem Konflikt und militärischer Gewalt. Damit konnte sich das Forschungsinteresse an der Pfingstbewegung nicht einfach religiöse Glaubensinhalte und Praktiken beziehen, sondern muss die Verbindung von Kontexterfahrung und (religiöser sowie sonstiger) Deutung seitens der Akteure fokussieren. Mit diesem Interesse, aber ohne fertige Methode, galt es, den Interviewten möglichst viel Raum zu lassen, *ihre* Erfahrungen und deren Deutungen zum Ausdruck zu bringen. Das Forschungsinteresse lag also nicht einfach auf religiösen Inhalten (heute: „Narrative“), sondern auf dem Verhältnis zwischen gesellschaftlich gemachter Erfahrung (die in der Analyse an sozialstrukturelle Daten rückgebunden werden konnte) und deutenden kognitiven Gehalten. Nach zwei Jahren intensiver Feldforschung in Guatemala, Nicaragua und den USA bildeten die Interviews mit religiösen Akteuren aus der Pfingstbewegung und Kontrollgruppen (ca. 200 in beiden mittelamerikanischen Ländern) den Kern des Materials; ergänzt durch mitgeschnittene Predigten (ca. 100 in beiden Ländern). Dazu kamen Gottesdienstprotokolle zur Analyse der Rituale (ca. 80) und natürlich ein Feldtagebuch. Die weitgehend inhaltsoffene Fragestellung barg die Gefahr von Beliebigkeit in der Auswertung der Interviews. Gleichwohl ließen die einfache Unterscheidung von Erfahrung und Deutung sowie positive und negative Wertungen seitens der Interviewpartner eine gewisse Regelmäßigkeit in den Texten erkennen. Es drängte sich eine vierpolige Struktur gewissermaßen auf. Eine solche Struktur spielt in der Theologie spätestens seit Augustinus von Hippo eine Rolle, der damit seine Sündenlehre systematisierte. Auf dieser Spur wurde bald klar, dass diese vierpolige Struktur auf die Systematisierung aristotelischer Logik als propositionalem Quadrat zurückgeht, die über Boethius vermittelt in der mittelalterlichen Logik große Bedeutung hatte und Jahrhunderte später von Greimas und Rastier (1971) in der Linguistik angewandt wurde. Aus soziologischer Sicht reduziert die linguistische Anwendung auf ein reines „Universum der Signifikation“ allerdings die Möglichkeiten des Modells. Damit legte sich eine Interpretation des Quadrats als praxeologisches Quadrat nahe, indem die Differenz von Erfahrung und Deutung für die analytische Anwendung ausschlaggebend wurde. Von besonderer Bedeutung war dann die Entdeckung, dass mittels der Untersuchung der paradigmatischen und syntagmatischen Relationen in den Interviewtexten das Quadrat zu einem Netzwerk von Dispositionen erweitert werden kann. Es kos-

tete über zwei Jahre intensiver analytischer Arbeit, um das Modell zu entwickeln und auf eine Stichprobe (Guatemala, nicht Nicaragua) anzuwenden sowie mit Feldbeobachtungen, dem Rechnen von Daten, und der Interpretation von grauer Literatur und offiziellen Dokumenten zu verknüpfen. Das Resultat waren 600 Seiten über Pfingstler und Neopfungstler in Guatemala – eine Arbeit, die als Dissertation in Theologie (wofür sie ursprünglich gedacht war) nicht angenommen wurde, da „zu soziologisch“. Das wichtigste Ergebnis des skizzierten methodischen und theoretischen Zugangs ist die Entdeckung einer Differenz. Während seinerzeit in der Literatur unterschiedslos von „Pfingstlern“ bzw. „der Pfingstbewegung“ die Rede war, mündeten das Modell des praxeologischen Quadrats und die Berücksichtigung der sozialen Positionen der untersuchten Akteure in eine klare Unterscheidung zweier sehr unterschiedlicher Cluster von religiösen Akteuren mit pfingstlichem Hintergrund: zum einen in der marginalisierten Unterschicht und zum anderen in der oberen Mittelschicht (Schäfer 1992a). Im vorliegenden Buch bezeichnen wir die Cluster als „klassische Pfingstler“ und als „Neopfungstler“. Die Habitusanalyse ergab, dass sich – trotz eines sehr ähnlichen Repertoires an religiösen Symbolen – entlang der sozialen Differenz in relativ kurzer Zeit zwei völlig unterschiedliche religiöse Habitus und Formationen von Akteuren entwickelt hatten. Die Gläubigen der oberen Mittel- und Oberschicht praktizierten eine charismatische und theokratische Religiosität der göttlichen Macht (Dominanz, „Weltbeherrschung“ bei Max Weber), die armen Pfingstler hingegen eine apokalyptische, prämillenaristische Religiosität des Rückzugs aus der Welt („Weltflucht“ bei Max Weber). Diese Unterscheidung hat sich sehr schnell durchgesetzt. Wir ziehen die beiden Cluster im vorliegenden Buch als Beispiele heran.

Bibliographie

Die Publikationen der Autoren dieses Buchs sind, zum Teil frei zugänglich, auf der Website des Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS) verfügbar.

- Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademischer Verlag.
- Atkinson, Will. 2015. „Putting Habitus Back in its Place? Reflections on the Homines in Extremis Debate“. *Body & Society* 21 (4): 103–16.
- Barrera Rivera, Dario Paulo, Hrsg. 2016. *Diversidade religiosa e laicidade no mundo urbano latino-americano*. Curitiba: Editora CRV.
- Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademischer Verlag.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Blasius, Jörg. 2001. *Korrespondenzanalyse*. Internationale Standardlehrbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. München: Oldenbourg.
- Blasius, Jörg, F. Lebaron, B. Le Roux, und A. Schmitz. 2019. *Empirical Investigations of Social Space*. Methodos Series. Wiesbaden: Springer.
- Boghossian, Paul. 2013. *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Bohnsack, Ralf. 2013. „Dokumentarische Methode und die Logik der Praxis“. In *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, herausgegeben von Alexander Lenger, Christian Schneickert, und Florian Schumacher, 175–200. Wiesbaden: Springer VS.
- Boschetti, Anna. 2004. „Réflexion sur le langage et réflexivité.“ In Pierre Bourdieu, Sociologue, herausgegeben von Louis Pinto, Gisèle Sapiro, and Patrick Champagne, 161–83. Paris: Fayard.
- Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - . 1983. „The Field of Cultural Production or the Economic World Reversed“. *Poetics* 12 (4–5): 311–56.
 - . 1985. „Sozialer Raum und ‚Klassen‘“. In *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*, 7–46. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - . 1987. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - . 1989. „Antworten auf einige Einwände“. In *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, herausgegeben von Klaus Eder, 395–410. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - . 1990. *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.
 - . 1992. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - . 1997. „Wie eine soziale Klasse entsteht“. In *Der Tote packt den Lebenden*, herausgegeben von Margareta Steinrück, 102–29. Schriften zu Politik & Kultur 2. Hamburg: VSA-Verlag.
 - . 1998. *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - . 1999. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - . 2000a. „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber“. In *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer, und Franz Schultheis, 11–37. Konstanz: UVK.

- . 2000b. „Genese und Struktur des religiösen Feldes“. In *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer, und Franz Schultheis, 39–110. Konstanz: UVK.
- . 2001. *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2002. *Ein soziologischer Selbstversuch*. Herausgegeben von Stephan Egger und Franz Schultheis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2004. *Der Staatsadel*. Konstanz: UVK.
- . 2008. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2015. *Manet. Eine symbolische Revolution*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. *Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992*. Berlin : Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, A. Accardo, G. Balazs, S. Beaud, F. Bonvin, E. Bourdieu, P. Bourgois, u. a. 1998. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre, und Bernd Schwibs. 2005. *Die feinen Unterschiede*. Bd. 658. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bremer, Helmut, und Christel Teiwes-Kügler. 2013. „Zur Theorie und Praxis der ‚Habitus-Hermeneutik‘“. In *Empirisch arbeiten mit Bourdieu. Theoretische und methodische Überlegungen, Konzeptionen und Erfahrungen*, herausgegeben von Anna Brake, Helmut Bremer, und Andrea Lange-Vester, 93–129. Weinheim: Beltz Juventa.
- Buitrago Valencia, Clara. 2021. *Missionaries: Migrants or Expatriates? Guatemalan Pentecostal Leaders in Los Angeles*. Trier / New Orleans: WVT/univ. of New Orleans Pr.
- Carles, Pierre. 2009. *Soziologie ist ein Kampfsport: Pierre Bourdieu im Portrait*. DVD. filmedition Suhrkamp. Berlin: Suhrkamp.
- Castro, Roberto, und Hugo José Suárez, Hrsg. 2018. *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana. Campo y habitus en la investigación*. México D.F.: UNAM.
- Collins, James. 1993. „Determination and Contradiction. An Appreciation and Critique of the Work of Pierre Bourdieu on Language and Education.“ In *Bourdieu. Critical Perspectives*, herausgegeben von Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, 116–38. Cambridge: Polity.
- Crossley, Nick. 2001. *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London u. a.: Sage.
- Degele, Nina, und Gabriele Winker. 2009. *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Delgado Molina, Cecilia. 2020. *¿Y qué podemos hacer?: habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. Mexico CDMX: UNAM/CRIM.
- Diaz-Bone, Rainer. 2002. *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil: Eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie*. Bd. 164. *Forschung Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Dittmar, Norbert. 2006. „Forschungsgeschichte der Soziolinguistik (seit Verwendung dieses Ausdrucks)/History of Research on Sociolinguistics (after the Coining of the Term).“ In *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*, herausgegeben von Ulrich Ammon, 1:698–720. Berlin / New York: De Gruyter.
- Domínguez, Enrique, und Deborah Huntington, Hrsg. 1984. *The salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central America*. Bd. XVIII. *NACLA. Report on the Americas 1*. New York: NACLA.
- Egger, Stephan. 2011. „Pierre Bourdieus Religionssoziologie. Eine werkbiografische Skizze“. In *Religion*, 257–78. Berlin: Suhrkamp.
- Egger, Stephan, Andreas Pfeuffer, und Franz Schultheis. 2000. „Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu“. In *Das religiöse Feld Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, von Pierre Bourdieu, 131–76. Édition discours 11. Konstanz: UVK Univ.-Verl. Konstanz.
- Elias, Norbert. 1970. *Was ist Soziologie?* München: Juventa.
- Elster, Jon. 2000. *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Encrevé, Pierre. 2004. „Langue et domination.“ In *Pierre Bourdieu, Sociologue*, herausgegeben von Louis Pinto, Gisèle Sapiro, and Patrick Champagne, 289–305. Paris: Fayard.
- Esser, Hartmut. 1991. „Die Rationalität des Alltagshandelns. Eine Rekonstruktion der Handlungstheorie von Alfred Schütz.“ *Zeitschrift für Soziologie* 20 (6): 430–45.
- Fairclough, Norman. 1989. *Language and power*. Harlow: Longman.
- . 1995. *Critical discourse analysis: the critical study of language*. Harlow: Longman.
- . 2003. *Analysing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge.
- Fer, Yannick. 2010. „The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus. Elements for a Sociology of Institution in Classical Pentecostalism.“ *Nordic Journal of Religion & Society*, *Nordic Journal of Religion & Society*, 2010, 23, 2, 157, 23 (2): 157–76.
- Fürstenberg, Friedrich. 1966. „Sozialstruktur‘ als Schlüsselbegriff der Gesellschaftsanalyse.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 18: 439–53.
- Gabriel, Markus. 2015. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- García Linera, Alvaro, María Raquel Gutiérrez Aguilar, und Hugo José Suárez, Hrsg. 2000. *Bourdieu: leído desde el sur*. La Paz: Plural Ed.
- Giegel, Hans Joachim. 1989. „Distinktionsstrategie oder Verstrickung in die Paradoxie gesellschaftlicher Umstrukturierung? Die Stellung der neuen sozialen Bewegungen im Raum der Klassenbeziehungen.“ In *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis: Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, herausgegeben von Klaus Eder, 143–87. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldstein, J., und J. Rayner. 1994. „The Politics of Identity in Late Modern Society.“ *Theory and Society* 23 (3): 367–84.
- Greimas, Algirdas Julien, und Francois Rastier. 1971. „The Interaction of Semiotic Constraints.“ In *Game, Play, Literature.*, herausgegeben von Jacques Ehrmann, 86–105. Boston: Beacon Press.
- Hanks, William. 2000. „Notes on Semantics in Linguistic Practice.“ In *Pierre Bourdieu*, herausgegeben von Derek Robbins, III:160–74. London: Sage.
- Hasenclever, Andreas, und Volker Rittberger. 2000. „Religionen in Konflikten. Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden.“ In *Jahrbuch Politisches Denken*, 35–60. Berlin: Duncker & Humblot.
- Haug, Sonja. 1997. *Soziales Kapital. Ein kritischer Überblick über den aktuellen Forschungsstand*. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung.
- Honneth, Axel. 1984. „Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36: 147–164.
- Jenkins, Richard 1992. *Pierre Bourdieu*. Reprint. Key Sociologists. London: Routledge.
- Joppke, Christian. 1986. „The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu.“ *Berkeley Journal of Sociology* Jg. 31: 53–78.
- Kaltmeier, Olaf. 2019. *Refeudalisierung und Rechtsruck. Soziale Ungleichheit und politische Kultur in Lateinamerika*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Keister, Lisa, und Darren E. Sherkat, Hrsg. 2014. *Religion and Inequality in America: Research and Theory on Religion's Role in Stratification*. New York: Cambridge University Press.
- Kögler, Hans-Herbert. 2011. „Overcoming Semiotic Structuralism. Language and Habitus in Bourdieu.“ In *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, herausgegeben von Simon Susen and Bryan S. Turner, 271–99. London: Anthem Press.
- Köhrsen, Jens. 2016. *Middle class pentecostalism in Argentina: inappropriate spirits*. Leiden / Boston: Brill.
- Lahire, Bernard. 2011. *The plural actor*. Cambridge / Malden: Polity Press.
- Lange-Vester, Andrea, und Christel Teiwes-Kügler. 2013. „Das Konzept der Habitushermeneutik in der Milieuforschung.“ In *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus*, herausgegeben von Alexander Lenger, Christian Schneickert, und Florian Schumacher, 149–73. Wiesbaden: Springer VS.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maduro, Otto. 1979. *Religión y lucha de clases*. Caracas: Editorial Ateneo.

- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martínez, Abelino. 1989. *Las sectas en Nicaragua*. Colección Sociología de la religión. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Martínez, Ana Teresa. 2007. Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica: del estructuralismo genético a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Marx, Karl. 1969. „Thesen über Feuerbach. 1845“. In *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke.*, 3:5–7. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl, und Friedrich Engels. 1969. „Deutsche Ideologie“. In *Marx Engels Werke*, herausgegeben von Institut für Marxismus-Leninismus, 3:9–530. Berlin: Dietz.
- Maturana, Humberto, und Francisco Varela. 1987. *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Bern/München: Scherz.
- McCloud, Sean. 2007a. „Liminal Subjectivities and Religious Change: Circumscribing Giddens for the Study of Contemporary American Religion“. *Journal of Contemporary Religion* 22 (3): 295–309.
- . 2007b. „Putting Some Class into Religious Studies: Resurrecting an Important Concept“. *Journal of the American Academy of Religion* 75 (4): 840–62.
- McCloud, Sean, und William A. Mirola, Hrsg. 2009. *Religion and Class in America: Culture, History, and Politics*. Leiden: Brill.
- Melucci, Alberto. 1988. „Getting involved: Identity and mobilization in social movements“. *International Social Movement Research* 1: 329–48.
- Melucci, Alberto, John Keane, und Paul Mier. 1989. *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. London: Hutchinson Radius.
- Miller, Max. 1989. „Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitus-theorie“. In *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, herausgegeben von Klaus Eder. Frankfurt a. M.
- Moraña, Mabel. 2014. *Bourdieu en la periferia: capital simbólico y campo cultural en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Müller, Hans-Peter. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neue theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2014. *Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung*. Berlin: Suhrkamp.
- Neckel, Sighard. 2010. „Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft. MPIfG Working Paper 10/6“. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln.
- Olson, Mancur. 1971. *The Logic of Collective Action*. Harvard economic studies; 124. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr.
- Parker, Stephen E. 1996. *Led by the spirit. Toward a practical theology of Pentecostal discernment and decision making*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pollack, Detlef. 1995. „Was ist Religion. Probleme der Definition“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Nr. 2: 163–90.
- Rancière, Jacques. 2003. *The Philosopher and His Poor*. Herausgegeben von Andrew Parker. Durham: Duke University Press.
- Raschke, Joachim. 1988. *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss*. Frankfurt: Campus.
- Rehbein, Boike, und Gernot Saalman. 2009. „Habitus“. In *Bourdieu Handbuch*, herausgegeben von Boike Rehbein und Gerhard Fröhlich, 110–18. Stuttgart: Metzler.
- Reviczky, Antal. 1757. *Elementa philosophiae rationalis seu logica*. Tyrnavia.
- Rey, Terry. 1999. *Our Lady of Class Struggle: The Cult of the Virgin Mary in Haiti*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- . 2004. „Marketing the Goods of Salvation. Bourdieu on Religion“. *Religion* 34 (4): 331–43.
- . 2007. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox Pub.

- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Rorty, Richard. 1987. *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rothman, Jay, und Marie L. Olson. 2001. „From Interests to Identities. Towards a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution“. *Journal of Peace Research* 38 (3): 289–305.
- Rucht, Dieter. 1994. *Modernisierung und neue soziale Bewegungen: Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*. Frankfurt/New York: Campus.
- Sahlins, Marshall David. 1989. „Post-structuralisme, anthropologie et histoire: entretien réalisé à Paris le 24 février 1989 à l'occasion de la publication en français de *Islands of History* (Des îles dans l'histoire)“. *Confrontations historiques et adaptations culturelles L'éthnographie*, 9–34.
- Samandú, Luis E, Hrsg. 1991. *Protestantismos y procesos sociales en Centroamerica*. Investigaciones 4. San José: EDUCA.
- Schäfer, Heinrich. 2008. „Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales. Sobre la religión políticamente movilizada“. *Estudos de Religião*, Nr. 35: 87–107.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. 1992a. „Libranos del mal! Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano“. In *Protestantismo y crisis social en América Central*, herausgegeben von Heinrich Wilhelm Schäfer, 189–214. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- . 1992b. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- . 2004. *Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- . 2005. „Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas“. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2): 259–82.
- . 2008. *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp).
- . 2009a. „Habitue-Analyse. A method to analyze cognitive operators of practical logic“. In *Paper contributed to the Congress „Beyond Bourdieu – Habitus, Capital & Social Stratification“*. Copenhagen.
- . 2009b. „The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements“. In *Cultures in Process. Encounter and Experience*, herausgegeben von Stephen Gramley und Ralf Schneider, 5–19. Bielefeld: Aisthesis.
- . 2009c. „Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten. Einige sozialwissenschaftliche und theologische Überlegungen.“ *epd-Dokumentation*, Nr. 5: 6–16.
- . 2015a. *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2015b. „Identität als Netzwerk – Online Anhang: Netzwerke der praktischen Operatoren/kognitiven Dispositionen“. 2015. https://pub.uni-bielefeld.de/download/2787510/2961148/Schaefer_2015_Identität%20als%20Netzwerk_OnlinePlus.pdf.
- . 2015c. *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden: Springer VS. (Online-Anhang: (<https://extras.springer.com/?query=978-3-658-10342-2>)).
- . 2016a. „Religiöse Identität – ein Netzwerk von Dispositionen“. In *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner und Oliver Hidalgo, 15–46. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2016b. „Teuflische Konflikte. Religiöse Akteure und Transzendenz“. Herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* Sonderheft: Religion in der Friedens- und Konfliktforschung: 294–333.
- . 2019. *Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika: Potenziale und Hindernisse für die internationale Zusammenarbeit*. ifa-Edition Kultur und Außenpolitik. Stuttgart: ifa – Institut für Auslandsbeziehungen.
- . 2020a. *Die protestantischen „Sekten“ und der Geist des (Anti-) Imperialismus – Religiöse Verflechtungen in den Amerikas*. Bielefeld: Transcript.

- . 2020b. *HabitusAnalysis 2: Praxeology and meaning*. Wiesbaden: Springer VS.
 - . 2020c. „Meaningful Strategies: Transcendence in Conditions of Conflict“. *Revista Cultura & Religión* 14 (1): 121–41.
 - . 2021. *Die Taufe des Leviathan. Protestantische Eliten und Politik in den USA und Lateinamerika*. Bielefeld: Transcript.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Tobias Reu, und Adrián Tovar Simoncic. 2013. „Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: 1985 a 2013“. *Sendas. Revista Semestral del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso* 1 (1): 11–32.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert. 2024 (in Vorbereitung). *HabitusAnalysis 3: Methods and Models*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, und Adrián Tovar Simoncic. 2019. „Habitus as the ‚Third Layer‘: Qualitative Data Analysis by Habitus Analysis“. In *Empirical Investigations of Social Space*, herausgegeben von Jörg Blasius, Frédéric Lebaron, Brigitte Le Roux, und Andreas Schmitz, 411–28. *Methodos Series*. Wiesbaden: Springer.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, Adrián Tovar Simoncic, und Jens Köhrsen. 2015a. „Towards a Praxeology of Religious Life 1: Modes of Observation“. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, herausgegeben von Frans Wijzen und Kocku von Stuckrad, 147–71. Leiden: Brill.
- . 2015b. „Towards a Praxeology of Religious Life 2: Tools of Observation“. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, herausgegeben von Frans Wijzen und Kocku von Stuckrad, 175–202. Leiden: Brill.
 - . 2018. „En pos de una praxeología de la vida religiosa“. In *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y habitus en la investigación*, herausgegeben von Roberto Castro und Hugo José Suárez, 373–404. Cuernavaca: UNAM/CRIM.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Seibert, und Zrinka Štimac. 2011. „Das Ethos religiöser Friedensstifter in Bosnien-Herzegowina“. CIRRuS Research Report No. 4. Bielefeld: Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, Universität Bielefeld.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Adrian Tovar Simoncic, und Tobias Reu. 2015. „Religiöse Identitätspolitik der Pfingstbewegung in Guatemala und Nicaragua“. CIRRuS Research Report No. 5. Bielefeld: Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, Universität Bielefeld. http://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/schaefer/pdf/15-2-18_guanic2-Bericht_CIRRuS.pdf.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Adrián Tovar Simoncic, und Tobias Reu. 2017. „Religious identity politics in Guatemala and Nicaragua: A research report“. *Cultura & Religión (Chile)* 11 (2): 93–112.
- Schlerka, Sebastian Matthias. 2017. *Säkularisierung als Kampf. Entwurf eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungspänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2019. „It’s Time for a Change: A Bourdieusian Approach on Social Change“. *Time & Society* 28 (3): 1013–1038.
 - . 2021. *Islamdebatten im Deutschen Bundestag 1990–2009. Eine Habitusanalyse zur Formierungsphase deutscher Islampolitik*. Wiesbaden: Springer VS..
- Schultheis, Franz. 2007. *Bourdieu’s Wege in die Soziologie. Genese und Dynamik einer reflexiven Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- . 2019. *Unternehmen Bourdieu. Ein Erfahrungsbericht*. Bielefeld: Transcript.
- Searle, John. 2004. „Réalité institutionnelle et représentation linguistique.“ In *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930–2002)*, herausgegeben von Jacques Bouveresse und Daniel Roche, 189–214. Paris: Odile Jacob.
- Seibert, Leif H. 2004. *Niklas Luhmanns Theorie der Religion: ein interdisziplinärer Beitrag zum Verstehen kultureller Systeme*. Nordhausen: Bautz.
- Seibert, Leif Hagen. 2010. „Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen: Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas“. *Berliner Journal für Soziologie* 20 (1): 89–117.

- . 2018. Religious credibility under fire. Determinants of religious legitimacy in postwar Bosnia and Herzegovina. Wiesbaden: Springer VS.
- Sen, Amartya. 1977. „Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory“. *Philosophy & Public Affairs* 6 (4): 317–44.
- . 2004. „How Does Culture Matter?“ In *Culture and public action*, herausgegeben von Michael Walton und Vijayendra Rao, 37–58. Stanford: Stanford University Press.
- Steinseifer, Martin, Jean Baptiste Marcellesi, and Abdou Elimam. 2006. „Marxian Approaches to Sociolinguistics / Marxistische Ansätze Der Soziolinguistik.“ In *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*, herausgegeben von Ulrich Ammon, 1:786–98. Berlin / New York: De Gruyter.
- Stoll, David. 1990. Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth. Berkeley: University of California Press.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. „Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications“. *Method & Theory in the Study of Religion* 25: 5–25.
- Suárez, Hugo José. 2006. „Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria“. *Relaciones* 27 (108): 19–27.
- . 2009. „Pierre Bourdieu. Político y científico“. *Estudios Sociológicos* 27 (80): 433–49.
- Thiel, Christian. 1995. „Quadrat, logisches“. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, herausgegeben von Jürgen Mittelstraß, 3:423–24. Stuttgart: Metzler.
- Thompson, John. 1984. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Urban, Hugh B. 2003. „Sacred Capital. Pierre Bourdieu and the Study of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion*, Nr. 15: 354–89.
- Valverde, Jaime. 1990. *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Verter, Bradford. 2003. „Spiritual Capital. Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu“. *Sociological Theory* 21 (2): 150–74.
- Wacquant, Loic. 1996. „Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus“. In *Reflexive Anthropologie*, herausgegeben von Pierre Bourdieu und Loic Wacquant, 17–93. Frankfurt: Suhrkamp.
- Weber, Max. 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.
- Weingardt, Markus A. 2007. *Religion Macht Frieden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wiesenthal, Helmut. 1987. „Rational Choice. Ein Überblick über Grundlagen, Theoriefelder und neuere Themenakquisition eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas.“ *Zeitschrift für Soziologie* 16 (6): 434–49.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wohlrapp, Harald. 1998. „Strategie“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 10:261–66. Basel: Schwabe. Bu.
- Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.