

2 Die vorliegende Untersuchung

In der vorliegenden Untersuchung werde ich darstellen, wie sich aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen spezifisch unterschiedliche kollektive Identitäten herausbilden. Mein Hauptinteresse liegt dabei auf den entsprechenden kognitiven Prozessen. Ich werde mich an den Fragestellungen orientieren, die ich im ersten Teil der Einleitung kurz dargestellt habe. Zentrale Fragestellung ist das Verhältnis von gesellschaftlichen Strukturen, Habitus und Identitäten. Die Identitätsproblematik wird vertieft an den o.g. aktuellen Diskussionen über Identität in der Bewegungsforschung. Die im Hintergrund mitlaufenden Theorieprobleme werden bei Gelegenheit explizit aufgegriffen.

Zur theoretischen Rahmung lehne ich mich an die Sozialtheorie Pierre Bourdieus an. Diese ist bisher nur höchst selten explizit auf soziale Bewegungen angewandt worden.¹ Ich denke aber, dass sie ein großes Potential bereitstellt. Freilich werde ich nicht theoretische Kategorien Bourdieus auf die theoretische Diskussion über Identität bei sozialen Bewegungen anwenden. Vielmehr greife ich auf eine detaillierte empirische Untersuchung zweier religiöser Gruppierungen (der Pfingstlichen und der Neopfingstlichen Etablierten Religionsgemeinschaft, PERG und NPERG) zurück.² Sodann entwickle ich auf der Grundlage bourdieuscher Praxeologie³ in der Analyse empirischen Materials eine Methode, mit der sich Netzwerke von Operatoren praktischer Logiken aus Diskursen und Praktiken rekonstruieren lassen. Diese übersetze

¹Mir ist nur ein Aufsatz von Giegel 1989 bekannt. Der Autor sucht Bourdieus Ansatz als ungeeignet auszuweisen.

²Siehe S. 59 (Abschnitt 2.4).

³In der von Wacquant (in: Bourdieu/Wacquant 1996, S. 29) skizzierten Weise.

ich in ein Modell der Dispositionen von Akteuren, welches als Grundlage dient, Identitäten empirisch zu beschreiben und theoretisch zu begreifen. Mit anderen Worten: Aus der empirischen Analyse heraus stelle ich dar, wie sich bei den untersuchten Bewegungen die Deutung von Krisensituationen zu kollektiv geteilten kognitiven (aber auch affektiven und leiblichen) Dispositionen verdichtet, die gleichfalls in den kollektiven Identitäten (wie auch in den Strategien) der Bewegungen operieren. Der empirische Gegenstand meiner Untersuchung sind religiöse Bewegungen in Guatemala zur Zeit des Bürgerkrieges Anfang der achtziger Jahre.

Im Blick auf die Sozialtheorie Bourdieus heißt das: Ich operationalisiere die Habitus-theorie für die empirische Untersuchung, indem ich sie in eine Methode zur empirischen Untersuchung von Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen von Akteuren überführe.

Ich werde den Zusammenhang von gesellschaftlichen Strukturen und kollektiven Identitäten mit Hilfe der bourdieuschen Sozialtheorie erarbeiten. Dazu operationalisiere ich diesen Ansatz für die empirische Untersuchung von Dispositionen sozialer Akteure.

2.1 Ansatz bei Bourdieu

Bourdieu interessiert sich für soziale Ungleichheit. Das tun auf ihre Weise auch soziale Bewegungen. Bourdieu interessieren dabei „der *praktische Sinn* und die *praktischen Wertungen*, die der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit und den Strategien der individuellen wie der kollektiven Akteure zugrunde liegen. Zu diesem Zweck bedient sich Bourdieu einer Strukturierungsidee, die man auf die Grundformel von ‘Struktur-Habitus-Praxis’ bringen kann.“ (Müller 1992, S. 239) Genau deshalb ist Bourdieus Ansatz von Interesse, wenn man soziale Bewegungen verstehen will.

Giegel (1989, S. 149ff.) allerdings hält Bourdieus Theorie für ungeeignet, soziale Bewegungen zu verstehen. Bourdieu universalisiere

auf „funktionalistische“ Weise den Mechanismus der Erzeugung von Herrschaft und richte alle Praxis auf Distinktionsgewinne aus. Dies mache es unmöglich, normativ begründete Strategien des Distinktionsabbaus zu erkennen. Giegels Bourdieu-Interpretation verstärkt die objektivistische Tendenz in Bourdieus Werk; daher sein Urteil. Allerdings macht Giegels Kritik darauf aufmerksam, dass der Nutzen des bourdieuschen Ansatzes tatsächlich eher auf der subjekt- bzw. akteurorientierten Seite zu suchen ist, genauer: in der Habitustheorie.

Habitus, in der Lesart Bourdieus, ist durch seine zentrale Stellung zwischen der gesellschaftlichen Struktur und der praktischen Logik, nach der Akteure handeln, ein idealer Vermittlungsbegriff für unsere Fragestellung. Er verbindet eine Theorie gesellschaftlicher Strukturen mit einer Theorie des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns sozialer Akteure.

Allerdings gilt es hier, eine weitere, wichtige Kritik an Bourdieu zu berücksichtigen. Sie kommt von seiten der objektiven Hermeneutik.⁴ Matthiesens erster Einwand ist, dass der Habitusbegriff konstruktiv sei, während es zur Analyse von Praktiken rekonstruktive Verfahren wie etwa das der Deutungsmusteranalyse bedarf. Genauer ins Detail geht ein zweiter Einwand. Matthiesen kritisiert bei Bourdieu einen „leichtfertigen Umgang mit extrem differierenden ‘Übersetzungsregeln’ im Erfahrungskreislauf von Wahrnehmungs- in Wissens- und Handlungsstrukturen und retour“ (Matthiesen 1989, S. 241). Beide Einwände zielen darauf, dass Bourdieu seine Theorie des Habitus und der praktischen Logik nicht für empirische Analysen operationalisiert. Das stimmt. Aber damit ist nicht gesagt, dass sie nicht operationalisierbar wäre. Man kann die (konstruktivistische) Habitus-theorie durchaus methodisch operationalisieren und damit für die (rekonstruktive) Analyse von Operatoren praktischer Logik fruchtbar machen.

⁴Zur direkten Auseinandersetzung mit Bourdieu vgl. Matthiesen 1989. Zum Hintergrund vor allem Oevermann/Allert/Konau 1979, sowie Oevermann 1991, und Bora 1994; frisch überarbeitet: Oevermann 2001b, und Oevermann 2001a. Oevermann selbst sieht geringere Probleme im Verhältnis der Deutungsmusteranalyse zur Habitus-theorie als etwa Matthiesen.

Damit steht für die Rezeption bourdieuscher Theorie in der vorliegenden Untersuchung eine spezifische Aufgabenstellung fest: die methodische Operationalisierung der Habitus­theorie. Genau hierin liegt der Schwerpunkt meiner Überlegungen in Bezug auf Bourdieu, nicht in einer kanonischen Bourdieu-Exegese. Allerdings kann der Versuch, gesellschaftliche Strukturen und Identitäten von kollektiven Akteuren miteinander zu vermitteln und dazu eine methodische Operationalisierung der Habitus­theorie einzusetzen, auch nicht eklektizistisch mit Bourdieus Werk umgehen.

Ich setze hier einen allgemeinen Überblick der LeserInnen über Bourdieus Theorie und wissenschaftlichen Werdegang voraus und skizziere deshalb nur knapp meine Verwendung des Praxeologiebegriffs.

Exkurs: Zu Bourdieu als Sozialwissenschaftler und Philosoph: „Fieldwork in Philosophy“

Praxis schließt auch die Theorieproduktion mit ein. Der wissenschaftliche Lebenslauf Bourdieus gibt einen wichtigen Einblick in die Entwicklung und die Elemente seines Ansatzes.

Das Stichwort „Fieldwork in Philosophy“ (Bourdieu 1992b) bezeichnet in scheinbar paradoxer Entgegensetzung die beiden Quellen bourdieuschen Denkens:⁵ die ethnologische und soziologische Feldforschung, nicht nur an empirischen Daten, sondern mit lebendigen Menschen, sowie die philosophische Reflexion der Erkenntniswege der Human- und Gesellschaftswissenschaft. Die scheinbare Paradoxie der **Gleichzeitigkeit von Feldforschung und Philosophie** ist das kreative Element im Denken Bourdieus: Philosophie ist keine feldlose Wissenschaft des frei reflektierenden Subjekts; ebensowenig wie soziale Akteure frei sind von den durch die Philosophie reflektierten Bedingungen von Erkenntnis und Sein. Die an Kant erinnernden Untertitel zweier seiner Werke: *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft* und *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, bringen dies zum Ausdruck. Sie heben aber zugleich im Unterschied zu Kant hervor, dass für Bourdieu die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis nicht in der *Subjektivität*, sondern in der *Sozialität* des Menschen liegt. Der Schein des Paradoxen im Stichwort „Fieldwork in Philosophy“ ergibt sich freilich erst aus dem Blickwinkel aristotelischer Vereinheitlichung aller Wahrheit unter dem logischen Widerspruchsverbot; dadurch wird die Wahrheit der praktischen Logik eines Feldes

⁵Bourdieu selbst reflektiert seinen eigenen wissenschaftlichen Weg in Bourdieu 2008, S. 7ff. 1992a,b,c,d. Eine aufschlussreiche Darstellung aus zweiter Hand findet sich bei Schmeiser 1986; vgl. auch Arend-Schwarz 1989.

wissenschaftlicher oder sonstiger menschlicher Praxis zum bloßen Schein degradiert. Bourdieu setzt hingegen bei der Praxis und ihrer in sich widersprüchlichen Logik an und fasst Praxis als Einheit von Theorie und Praktiken. Philosophie hat dergestalt ihren Akzent auf Erkenntnis- und Handlungstheorie, verwirft die Wesensmetaphysik und orientiert sich am Menschen als gesellschaftlichem Wesen; empirische Feldforschung hat den Akzent auf Theoretisierung der Praxis und verwirft den „pointilistischen Hyperempirismus“ (Bourdieu), der von der Auflistung der *petits faits* nicht loskommt.

Entscheidend an dieser doppelten und in sich spannungsvollen Festlegung scheint mir, dass Bourdieu, wie Lutz Raphael (1991, S. 236ff.) feststellt, trotz seiner hervorragenden philosophischen und wissenschaftsgeschichtlichen Kenntnisse keine begriffsorientierte „Großtheorie“ entwickelt. Er ist vielmehr vom Misstrauen gegen den „Fetischismus der Begriffe und der ‚Theorie‘“ (Raphael) geprägt und etabliert statt einer Theorie eher einen offenen Denkstil, der auf dem Bruch mit den Alltags-Gewissheiten und den Routinen des Fachs basiert. In diesem Zusammenhang beruft sich Bourdieu vor allem auf jene, „die wie Wittgenstein den heuristischen Wert offener Konzepte propagiert und den ‚Abschließungseffekt‘ allzu perfekt konstruierter Begriffe, ‚vorgängiger Definitionen‘ und anderer trügerischer Normen der positivistischen Methodologie angeprangert haben. . . Eine wirklich wissenschaftlich strenge Epistemologie könnte die Forscher vom Druck einer methodologischen Tradition befreien, die häufig von den mittelmäßigsten Wissenschaftlern ins Feld geführt werden (sic!), um – wie es bei Platon heißt – ‚die Krallen der Junglöwen zu stützen‘, will heißen, um das Schöpferische und Neue der wissenschaftlichen Einbildungskraft zu schmälern und niederzumachen.“ (Bourdieu 1992a, S. 57).

Bourdieu's wissenschaftliches Unternehmen entwickelt sich analog zu seinem **persönlichen Weg in der Wissenschaft**. Nach einer Kindheit als Sohn eines Beamten im bäuerlichen Béarn im Südwesten Frankreichs, schließt er – bei gleichzeitiger Immatrikulation an der Faculté des Lettres – die Ausbildung an der Ecole Normale Supérieure mit einer Agrégation in Philosophie ab. Nach einer Anstellung als Gymnasiallehrer qualifiziert sich Bourdieu zwischen 1958 und 1960 als Assistent an der Faculté des Lettres in Algier für weitere wissenschaftliche Arbeit, die ihn über die Universität in Lille nach Paris führte, wo er am *Centre de Sociologie Européenne* lehrte, das den renommierten akademischen Institutionen *Collège de France* und *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* angeschlossen ist. „Sein Ausbildungsgang stellt einen am Beginn untypischen, im weiteren Verlauf jedoch für französische Verhältnisse als musterhaft zu bezeichnenden Weg zu den Forschungsprofessuren dar.“ (Schmeiser 1986, S. 167) Diesem Weg Bourdieus in die Wissenschaft entspricht die Reihenfolge seiner großen Untersuchungen: mit *Entwurf einer Theorie der Praxis* 1972 (Orig.) zunächst eine ethnologische Studie über die kabyllische Gesellschaft; mit *Die feinen Unterschiede* 1979 eine soziologische Untersuchung der französischen Gesellschaft; mit *Sozialer Sinn* 1980 eine Überarbeitung und Präzisierung der ethnologischen Studie von 1972 für die breitere wissenschaftliche Rezeption und vor allem mit Blick auf philosophische Fragestellungen; mit

Homo Academicus 1984 die Rückwendung des Forschungsprofessors auf das akademische Feld, um die Objektivierenden (und damit auch sich selbst) zu objektivieren, sie gewissermaßen einer Kritik der Produktionsbedingungen der theoretischen Vernunft zu unterziehen und auf sein akademisches Arbeitsfeld dieselben analytischen Kategorien anzuwenden, wie er sie auf die weitere Gesellschaft anwendet; mit *Das Elend der Welt* ein weiteres großes Projekt, diesmal in Teamarbeit, welches auf der Grundlage von Interviews „Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft“ (Untertitel) vorstellt; und mit *Méditations pascaliennes* eine eher philosophische Abhandlung über die Bedingungen wissenschaftlichen Erkennens.⁶

In allen Untersuchungen, von der bäuerlichen Kabylie bis zum akademischen Erkennen, ist die reflexive Distanz zur eigenen Denkmethode und ihren intellektuellen wie gesellschaftlichen Voraussetzungen gegenwärtig, eine Distanz die sich vermutlich vor allem drei Faktoren verdankt: dem biographischen Bruch durch den Wechsel von der bäuerlichen Provinz an die Pariser Akademie; der durch das Studium der Philosophie geschulten reflexiven Distanz zur Wissenschaft; und dem durch die eigene Feldforschung in Algerien und in Frankreich notwendig und bewusst gewordenen Bruch mit dem Strukturalismus Levi-Strauss' ebenso wie mit der phänomenologischen Schule.

Das intellektuelle Klima der französischen Soziologie zur Zeit von Bourdieus Einstieg in die Wissenschaft war geprägt von der stark theorieorientierten Durkheim-Schule einerseits und von einer empiristisch-deskriptiven Soziologie angelsächsischer Prägung andererseits. Als neue, dritte Kraft profilierte sich gerade der Strukturalismus. Diesem wandte sich Bourdieu zunächst zu. In seinen Algerien-Studien erwies Bourdieu seine Meisterschaft als strukturalistischer Ethnologe darin, die gesellschaftlichen Fakten *relational* zu fassen, durch eine Untersuchung über das kabyllische Haus (aufgenommen in Bourdieu 2009, S. 48ff.). In philosophischer Hinsicht lässt er durch den Ansatz beim Strukturalismus auch substanzorientierte Sozial-Ontologie hinter sich.

In der Ontogenese seines Denkstils bricht Bourdieu – wie er nicht müde wird hervorzuheben – mit einer ganzen Phalanx von *human- und sozialwissenschaftlichen Traditionen*, die er selbst in etwas schematischer, aber doch aufschlussreicher Weise in einen subjektivistischen und einen objektivistischen Flügel einteilt. Etwas weniger dramatisch nehmen sich die Brüche aus, wenn man auch die Kontinuitäten berücksichtigt. Bourdieu selbst bewahrt in der analytischen Arbeit durch die Verwendung des saussureschen Wert- und Distinktionsbegriffes, durch die Arbeit mit binären Oppositionen, Homologien und entsprechenden Klassifikationsmethoden das strukturalistische Erbe; durch die Verwendung des Dispositions- und Legitimitätsbegriffs sowie durch die Neu-Interpretation des Begriffs der Statusgruppen und viele andere Rückbezüge orientiert er sich an Max Weber, „der Marx nicht etwa, wie gemeinhin geglaubt wird, eine idealistische Geschichtstheorie entgegenstellt, sondern die materialistische Denkweise auf Gebiete anwendet, die der Marxismus

⁶Vgl. Bourdieu 1982a, 1998a, 2001, 2008, 2009; Bourdieu/Accardo u. a. 1998.

faktisch dem Idealismus überlies. . . “ (Bourdieu 2008, S. 37); und letztlich verdankt sich der zentrale Begriff von Praxis „als sinnlich-menschlicher Tätigkeit“, wie schon gesagt, Marx’ erster These gegen Feuerbach. Zudem steht Bourdieu mit seiner zwischen Struktur- und Handlungstheorie vermittelnden Position im Feld der ethnologischen und soziologischen Theoriebildung keineswegs allein; andere „Praxistheoretiker“⁷ oder auch die objektive Hermeneutik und Deutungsmusteranalyse⁸ befinden sich mit anderem analytischem Instrumentarium ebenso auf dem Weg heraus aus den bloßen Gegenüberstellungen von symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Wirklichkeit oder menschlichem Handeln und gesellschaftlichen Strukturbedingungen. In der wissenschaftlichen Entwicklung der Ethnologie und Kulturosoziologie bildet die Praxistheorie den vorläufig letzten Schritt in der Auseinandersetzung mit Problemstellungen im Zusammenhang des „sozialen Sinnes“, die durch einen Rückgriff auf die Semiotik allein nicht zu lösen sind.

Bourdieu’s Denkstil hat zwei grundsätzliche philosophische Entscheidungen bzw. Positionsbestimmungen zur Voraussetzung: Er distanziert sich von den *substanzontologischen* Voraussetzungen abendländischen Denkens zugunsten einer *Ontologie der Relation*; und er versucht die Entgegensetzung von *subjektivistischen* und *objektivistischen Theorieansätzen* zu überwinden.

Bourdieu hat sich in Algerien den durch den Kolonialismus hervorgerufenen Transformationen der dortigen Gesellschaft gewidmet.⁹ Hieraus entstand die *Theorie des Habitus* bzw. der *Dispositionen*. Er stieß dabei in den Analysen zum ländlichen und städtischen Subproletariat fortwährend auf Widersprüche: einerseits das im Sinne des ökonomischen Rationalitätspostulats zu erwartende, für Anpassung oder Widerstand zweckmäßige bzw. rationale Handeln; und andererseits das faktische Handeln der Akteure. Diese Widersprüche – übrigens denen in den zentralamerikanischen Gesellschaften sehr ähnlich – waren aus einer strukturalistischen oder struktural-marxistischen Theorie heraus nicht zu verstehen. Die diesen Ansätzen implizite Auffassung der Praktiken als Anwendung objektiver Regelsysteme erklärte weder Praktiken noch Widersprüche. Freilich reichten auch subjektivistische, am rationalen Handeln orientierte Theorien nicht aus, um dem Problem beizukommen. Methodologischer Individualismus etwa ist nicht in der Lage, die objektive Regelmäßigkeit eines Handelns zu erklären, welches rationalistischen Nutzenkalkülen zuwider läuft. Es kam also darauf an, Struktur- und Handlungstheorien miteinander zu vermitteln und das Problem ähnlich zu formulieren wie, nach der Darstellung von Schmeiser (1986, S. 169), schon Werner Sombart und Max Weber den Ansatz von Karl Marx weitergeführt und ergänzt hatten. Weber fasst mit Marx die kapitalistische Wirtschaftsordnung als ein unänderliches „Gehäuse“ (Weber) für das Handeln der Akteure und erklärt zugleich

⁷Vor allem Sahlins 1994.

⁸Vor allem Oevermann/Allert/Konau 1979, und Matthiesen 1989.

⁹Vgl. Bourdieu 1977, kurz gefasst auf portugiesisch Bourdieu 1979; vgl. auch Schmeiser 1986, S. 168f.

die Schwierigkeit der Durchsetzung des kapitalistischen Wirtschaftsmodells gegen das Prinzip der „traditionalen Bedarfsdeckung“ mit einem Mangel an subjektiver „Fähigkeit und *Disposition* der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung“.¹⁰ Nun kann die Divergenz zwischen den objektiven Bedingungen und dem Handeln der Akteure daraus erklärt werden, dass die entsprechenden Dispositionen noch nicht vorliegen. Aus diesem Ansatz entwickelt Bourdieu, u.a. im Rückgriff auf die Arbeiten des Kunsthistorikers Erwin Panofsky über die gotische Architektur,¹¹ den Begriff des *Habitus*. Dieses Konzept bildet die zentrale Schaltstelle zwischen System und Handlung, Gesellschaft und Individuum, materiellen Lebensbedingungen und symbolischen Repräsentationen, Struktur und Transformation. Als das System der durch Sozialisation – will heißen: die unzähligen kleinen und großen Lernprozesse des Alltags, Erfahrung etc. – interiorisierten Exteriorität organisiert der Habitus die entsprechenden Wahrnehmungs-, Denk-, Wertungs- und Verhaltensschemata in einer mehr oder weniger (!) einheitlichen Weise. Die Habitus sind somit „Systeme dauerhafter *Dispositionen*, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen. . . “ (Bourdieu 2009, S. 165). Den Akteuren verhilft der Habitus somit dazu, in ihrem gewohnten gesellschaftlichen Raum diesem entsprechend zu handeln. In unbekannten Situationen können sie aus ihren Dispositionen heraus Wissen und Handeln neu kombinieren – oder eben am Alten festhalten und so die besagte Divergenz von situationsgemäß rationalem Handeln (das aus dem Blickwinkel subjektivistischer Theorien zu postulieren gewesen wäre) und faktischem Handeln erzeugen.

Damit hatte Bourdieu (zum Preis eines m.E. ungerechtfertigten Determinismusvorwurfs) eine Brücke geschlagen zwischen den gängigen, am Subjekt und seinen Entscheidungen ausgerichteten Handlungstheorien und den an der Objektivität der gesellschaftlichen oder symbolischen Bedingungen ausgerichteten Strukturtheorien. Zudem hatte er seine „praxeologische Erkenntnisweise“ etabliert. Im Sinne der ersten Feuerbachthese (Marx 1969, S. 5) ist jetzt Praxis nicht mehr „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt“, sondern als „sinnlich-menschliche Tätigkeit“. Dem Idealismus ist damit, wie Bourdieu bemerkt, die tätige Seite der menschlichen Erkenntnis abgetrotzt, „die ihm der Materialismus zumal mit der ‚Widerspiegelungstheorie‘ überlassen hatte. Mit dem Begriff des Habitus als einem System erworbener Schemata, die im praktischen Zustand als Anschauungs- und Wertungskategorien bzw. als Klassifizierungsprinzipien so gut wie als Organisationsprinzipien des Handelns fungieren, war der soziale Akteur in seiner Wahrheit konstituiert, als derjenige, der die Konstruktion von Gegen-

¹⁰Weber 1972, S. 12, zitiert nach Schmeiser 1986, S. 169.

¹¹Vgl. Bourdieu 1974a, S. 125ff. ein Text, der ursprünglich als Nachwort zur französischen Übersetzung von Panofskys Buch über *Gothic Architecture and Scholasticism* (Panofsky 1951) verfasst wurde.

ständen praktisch vollzieht.“ (Bourdieu 1992b, S. 31) In wissenschaftstheoretischer Hinsicht waren damit durch einen generativen Strukturalismus¹² Struktur- und Handlungstheorie miteinander verbunden.

Weitere Theoriebildung und wissenschaftstheoretische Reflexion waren nun unumgänglich. Vor allem geht es um das Verhältnis zwischen dem Habitus und den Feldern, in denen sich die entsprechenden Akteure befinden (und deren Produkt der Habitus ist). Felder fasst Bourdieu auf als abgegrenzte Bereiche von Relationen zwischen verschiedenen Positionen. Je nach Untersuchungshinsicht können verschiedene solcher Praxisfelder unterschieden werden: ökonomisches, politisches, religiöses Feld z.B. Diese partizipieren ihrerseits an einem relational aufgefassten „sozialen Raum“. Einer Position in einem Feld entspricht ein gewisser Akkumulationsgrad der verschiedenen in diesem Feld geltenden *Kapitalformen*, und sie wird bestimmt durch Unterscheidung von anderen Positionen. Positionen ergeben sich somit gemäß unterschiedlicher Praxisfelder und -formen sowie gemäß unterschiedlicher Kapitalformen.

Diese scharfe Abgrenzung vom ökonomistischen *Klassenbegriff* des orthodoxen Marxismus läuft eher auf eine nach differentiellen Kriterien entworfene „logische Klasse“ (Bourdieu 1989, S. 408) oder Merkmalsklasse hinaus (auf jeden Fall aber auf eine theoretische Klasse „auf dem Papier“ und nicht „in der Realität“).

Ebenso veränderte Bourdieu das Konzept des *Handelns*. Intensive Feldstudien über das Heiratssystem in der bäuerlichen kabyischen Gesellschaft brachten den Bruch mit der strukturalistischen Verwandtschaftstheorie (dem Kleinod des klassischen Strukturalismus). Bourdieu begriff die Heiratspraxis, genauer: die Partnerbestimmung, nun nicht mehr als die Anwendung von vorgegebenen *Regeln*, sondern als ein *strategisches Handeln*, welches sich gemäß Nützlichkeitsabwägungen an regulativen Elementen orientiert oder diese auch ignoriert oder verändert. Bourdieu beschreitet den Weg von den Regeln zu den *Strategien* (Bourdieu 1992d) und handelt sich damit u.a. den Vorwurf des Utilitarismus ein.

In den Arbeiten über die Bedeutung der Ehre unter den Kabylen führt Bourdieu zur Systematisierung des in der wechselseitigen Ehrerbietung enthaltenen Gabentauschmodells unter dem Gesichtspunkt der objektiven Konkurrenz zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Positionen das Konzept des *symbolischen Kapitals* ein. Er unterscheidet dieses als *erworbene Anerkennung* – in späteren Arbeiten über Frankreich detaillierter ausgearbeitete Konzept – vom kulturellen,¹³ sozialen und ökonomischen Kapital. Alle Kapitalformen können auf je verschiedene Weise eingesetzt werden im gesellschaftlichen Spiel bzw. Kampf, dessen Gewinn Anerkennung und letztlich Macht ist.

¹²Gelegentlich wird auch in Anlehnung an die Bezeichnung für die Piaget-Schule der Begriff des „genetischen“ Strukturalismus auf Bourdieu angewandt; ich bleibe – nicht nur um falsche Identitäten zu vermeiden – beim Begriff der Generativität.

¹³Hier liegt ein an Bildung orientierter Kulturbegriff zugrunde.

In diesem gesellschaftlichen Spiel fungiert die *praktische Logik* als Organisationsweise. Sie ist in sich gerade nicht vollkommen logisch, sondern lässt unerwartete Alternativen offen und ist wandelbar. Sie ist den Akteuren mehr oder weniger gut inkorporiert, je nach ihrer Kenntnis des Feldes; sie ist ihr Sinn für das Spiel.

Somit unterliegt – wie Bourdieu in der kritischen Rückwendung seines Denkstils auf die Praxis der Wissenschaft zeigt – auch das *wissenschaftliche Arbeiten* spezifischen Bedingungen: den Spielregeln des Wissenschaftsfeldes, den entsprechenden Habitus und den Maximierungszwängen, welche für das kulturelle Kapital ebenso wie für das ökonomische gelten. All dies beeinflusst in nicht geringem Maße alles wissenschaftliche Arbeiten; auch die Feldforschungen und die Versuche, Andere zu verstehen.

Ich verwende den *Begriff der Praxeologie*¹⁴ für den Denkstil Pierre Bourdieus. Bourdieu steht allerdings keineswegs allein in dieser neueren Denkrichtung der Sozialwissenschaften, der Praxistheorie.¹⁵ Dieser Begriff wird verwendet, um eine vorschnelle Identifikation der entsprechenden Theorieansätze mit der älteren Handlungstheorie Weberscher Prägung zu vermeiden, wenngleich die Praxistheorie auch Max Weber beerbt. Im angelsächsischen Sprachraum kann man dieser Richtung etwa Marshall Sahlins und, in Grenzen, Anthony Giddens zurechnen.¹⁶ Im deutschen Sprachraum geht im Blick auf die Beschreibung von Praxis als Sinnerzeugung die objektive Hermeneutik und Deutungsmusteranalyse ähnliche Wege.¹⁷

Der Praxistheorie im Allgemeinen geht es um eine Vermittlung von Handeln mit materiellen, sozialen und symbolischen Systemen. Gegen die Verabsolutierung des „Systems“ durch die Tradition Saussures im Strukturalismus und die Tradition des parsonschen Funktionalismus setzt die Praxistheorie die Aktivität und Kreativität der Akteure; gegen einen subjektivistischen Voluntarismus in weberscher Tradition und in der phänomenologischen Schule setzt sie die Einbindung der Handelnden in objektive gesellschaftliche Strukturen. Den Begriff

¹⁴Es gibt eine Tradition von wissenschaftlicher Praxeologie, die allerdings sehr peripher war und auf die ich mich hier *nicht* beziehe. Vgl. dazu Maluschke 1989.

¹⁵Zur Stellung der Praxistheorie in der Völkerkunde und Sozialwissenschaft vgl. den vorzüglichen Forschungsbericht von Sherry B. Ortner (1984).

¹⁶Vgl. Giddens 1988, 1993; Sahlins 1994.

¹⁷Vgl. Oevermann/Allert/Konau 1979, und Matthiesen 1989.

Identität als Netzwerk

Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung

Schäfer, H.W.

2015, XXXIII, 738 S. 21 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-10342-2