
Religiöse Identität – ein Netzwerk von Dispositionen

Heinrich Wilhelm Schäfer

Der Habitus (...) ist kollektiv und transindividuell; es ist daher möglich, statistisch relevante Habitusklassen zu konstruieren. Insofern ist er in der Lage, in einer sozialen Welt oder einem Feld, dem er angepasst ist, wirksam zu agieren.

(Bourdieu 2001, S. 201)

Die Frage nach religiöser Identität wird heute oft im Zusammenhang mit radikalislamischem Terror gestellt. Der Monotheismus sei nun einmal gewaltaffin, lautet die Antwort immer wieder, und dies nicht nur im Feuilleton. Diese Feststellung ist nicht nur unsinnig; sie ist auch in mehrfacher Hinsicht bedenkenswert. Die Probleme, die sie aufwirft, sind Legion: simplistische Schematisierung der Geschichte monotheistischer und anderer Religionen, nicht zuletzt der Aufklärungstraditionen, mangelnde Berücksichtigung religiöser Auslegungstraditionen und vieles mehr. In diesem Beitrag soll indes nur das erkenntnistheoretische Problem der Verdinglichung von Begriffen behandelt werden. Zunächst verbergen Abstrakta wie Monotheismus oder Identität konkrete Vielfalt. Das ist trivial und gilt für alle Abstrakta. Das Problem wird durch den Plural zu vermeiden gesucht: Monotheismen, Identitäten. Damit wird das Problem der Verdinglichung allerdings nicht gelöst, sondern allenfalls multipliziert. Auch in multiplizierter Form erweckt der Begriff weiterhin den Eindruck einer festen, in sich geschlossenen Einheit, die begriffsrealistisch verwendet wird, geradezu wie eine metaphysische Wesenheit. Der Plural produziert einfach mehrere solcher Wesenheiten. Verdinglichte Abstraktionen sind in Erklärungsdiskursen leicht handhabbar, insbesondere dann, wenn ideelle Wesenheiten erzeugt werden: Monotheismen und Identitäten als Ideen, Narrative, Diskurse. Eine verdinglichte Auffassung von Identitäten mag zwar eine bestimmte Beschaffenheit von religiösen Überzeugungen und sogar Praktiken konstatieren; aber sie behandelt diese nicht als Überzeugungen und Praktiken von konkreten, handelnden und leidenden Menschen,

sondern als abstrakte Ideen, als einheitliche ideelle Substanzen sozusagen. Jedenfalls ist der Gegenstand nur unter der Form der „Anschauung gefasst“ (Marx 1969, S. 5). Soziale Ursachen religiösen Terrors sind damit systematisch in das Reich des Geistes verbannt, in Diskurse, Texte, Intertextualität, Narrative usw. – die materielle Reproduktion als Existenzbedingung real leidender Akteure bleibt entweder gänzlich unbeachtet oder erscheint als irrelevant für deren religiöse Identität. Andererseits macht es aber auch wenig Sinn, den Gegenstand nur unter der Form des materiellen Objekts zu fassen. Denn Begriffe wie Monotheismus oder Identität verweisen immerhin auf eine bestimmte Art religiöser Überzeugungen, also auf Vorstellungen von Menschen, mentale Dispositionen, die durchaus handlungsleitend wirken können. Allerdings: der „Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage“ (Marx 1969, S. 5). Das Entscheidende ist die Praxisbindung. Will man also soziologisch verstehen und nicht scholastisch deklamieren, muss man theoretisch und methodologisch realisieren, dass „zwischen sozialer (sic) Lage und Praxisformen oder Vorstellungen sich die strukturierende Tätigkeit von Akteuren schiebt“ (Bourdieu 1982, S. 729).¹ Die Frage nach religiösem Terror und religiöser Identität stellt sich also akteursbezogen: Welche sozialen Strukturen und Prozesse treffen auf welche religiösen Vorstellungen, wenn es zu Gewalt kommt? Diese soziologische Gleichung mit zwei Unbekannten kann nur gelöst werden, wenn religiöse Überzeugungen und somit Identitäten als Operatoren gefasst werden, durch die Menschen ihre Erfahrungen mit objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen verarbeiten. Die Verdinglichung von Begriffen verhindert dies; doch gerade die Debatte über Identität leidet daran. In den folgenden Ausführungen möchte ich unter drei Stichworten eine Alternative skizzieren: 1. Identität, 2. Religion und 3. Religiöse Identität.

1 Identität

Der Begriff der Identität ist ebenso unverzichtbar wie problematisch. Präzisiert man ihn durch Prädikate, wird die Problematik nicht geringer. Gängige Oppositionen etwa, wie religiöse versus politische Identität oder kollektive versus individuelle

1 Die in diesem Aufsatz vertretene Identitätstheorie wird in Schäfer (2015b, 2005) im Detail entfaltet. Sie entwickelt Bourdieus Habitusstheorie weiter. Lesern, die sich mit der Letzteren befassen wollen, seien die auf Habitus und Identität bezogenen Passagen in den folgenden Werken besonders empfohlen: Bourdieu (1979, 1982, 1987, 2001 und 2005).

Identität, erwecken den Eindruck, als handle es sich jeweils um ein anderes Ding. Der Begriff Identität wird in aller Regel so verwendet, als handle es sich um etwas Einheitliches – dies auch dann, wenn man den modischen Plural Identitäten verwendet. Ich halte das für die Folge ungeklärter wissenschaftstheoretischer Voraussetzungen – genauer: für einen Effekt der stillschweigend mitlaufenden substanzialistischen Seinslehre. Nicht zuletzt die Struktur unserer Sprache und die täuschende unmittelbare Evidenz unserer Alltagswahrnehmung verführen dazu, auch in der Wissenschaftssprache die soziale Welt und die Konzepte der Theorie als Einzelsubstanzen oder als Aggregate von Einzelsubstanzen aufzufassen. Diese Grundlagenproblematik kann im vorliegenden Artikel nicht behandelt werden.² Sie läuft aber mit, wenn ich hier ganz knapp ein relationales Modell von Identität skizziere, das auf gänzlich anderen ontologischen Voraussetzungen basiert. Dieses Modell habe ich aus Bourdieus praxeologischer Soziologie heraus entwickelt. Auch diese sozialwissenschaftlichen Grundlagen können hier nicht diskutiert werden. Auch sie laufen lediglich mit, in Gestalt von bestimmten Begriffen oder auch als ein hiermit deklarerter „bias“. Etwas stärker im Zentrum der Überlegungen steht die empirische Forschung. Erstens wurden Modelle und Theorie aus empirischer Forschung entwickelt; und zweitens liegt mir daran, dass die Tauglichkeit der Theorie zur empirischen Operationalisierung deutlich wird. Zur effektiveren Lektüre meiner Ausführungen möchte ich hier schon einmal die Arbeitsdefinition von religiöser Identität vorausschicken, auf die dieser Betrag hinausläuft:

- Religiöse Identität kann verstanden werden als ein Netzwerk von konjunkturell und kommunikativ aktivierten, zugleich individuellen und kollektiven Dispositionen des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns, die vermittels einer Erfahrung deutenden, semantisch bestimmten Transzendenzbezuges operieren und entsprechende Praktiken hervorbringen.

2 Vgl. Schäfer (2015a, 2016) sowie Schäfer, Seibert und Tovar (2017). Zur Theoriediskussion und Modellbildung Schäfer (2015b, 2005). Schäfer (2008) als Beispiel für die Anwendung des hier vorgestellten Ansatzes auf islamischen und US-amerikanischen Fundamentalismus. Für den interessanten Austausch über diesen Beitrag danke ich Adrián Tovar.

1.1 Diskussionsstand

In der Diskussion der letzten Jahrzehnte über einen sozialwissenschaftlichen Identitätsbegriff lassen sich ganz grob zwei Strömungen unterscheiden.³ Die klassisch-moderne (und mittlerweile weitgehend überholte) Strömung (Erikson, Mead) versteht Identität als eine im Sozialisationsprozess entstandene kontinuierliche Einheit von Eigenschaften, zugerechnet auf Individuen oder auch Gruppen. Einheitlichkeit und Kohärenz gelten als Ideal. Gefahr liegt in der Diffusion von Identität.

Die postmoderne Strömung betrachtet dagegen Identitätsdiffusion als Normalität in aktuellen Gesellschaften. Neue Metaphern in der Axiomatik von Philosophie, Text- und Sozialwissenschaften bieten sich auch für den Identitätsbegriff an. Statt kohärenter Substanzen schlagen Deleuze und Guattari etwa kontingente Rhizomatik, Netzwerke von Relationen, vor. 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 Metapher wie „Patchwork“ (Keupp) und „Hybridität“ oder auch die schlichte Rede von Teilidentitäten bringen das zum Ausdruck – ohne aber eine an der Substanz orientierte Sicht wirklich 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 Ermessens tatsächlich entscheidenden Relationen – 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 auch Wissenschaftssprache an Einfachheit und Einheitlichkeit interessiert ist, und zwar insbesondere dann, wenn sie wie die Politikwissenschaft den Schwerpunkt ihrer Arbeit nicht auf philosophische Begriffsklärungen legt, sondern auf die Erklärung politischer Lagen unter Verwendung von Begriffen. Da auch im wissenschaftlichen Common Sense-Sprachgebrauch Einfachheit zählt, ist auch hier die Tendenz zur Verdinglichung von Identität stark, was mittlerweile geradezu klassisch an trivialen und schädlichen Vereinfachungen wie „der Westen gegen den Islam“ (im Stile Samuel Huntingtons) oder „der Monotheismus ist gewalttätig“ sichtbar wird.

3 Es liegt auf der Hand, dass ich hier extrem elementarisieren muss und natürlich im Interesse meines Arguments fokussiere.

Ein abschließender Blick auf die vermeintlich neue Axiomatik der Postmoderne enttäuscht schließlich ebenfalls. Die postmoderne Orientierung an Relationen ist keineswegs so neu, wie sie es gern wäre. Fußend auf Ernst Cassirer und Ferdinand de Saussure prägt Relationismus schon die gesamte strukturalistische Tradition. Aus diesem Grund habe ich das unten vorgestellte Modell gleich an Cassirers Relationsontologie und Bourdieus relationaler Soziologie orientiert. Was wäre aus dieser Perspektive zu wünschen?

Viele der genannten wissenschaftlichen Positionen, insbesondere die vom „linguistic turn“ oder postmodern inspirierten, konzentrieren ihre Begriffsbildung auf symbolische, textuelle sowie intertextuelle Relationen und abstrahieren mit voller Absicht von den Reproduktionsbedingungen der Gesellschaft. Auch soziologisch bleibt diese Entwicklung nicht ohne Echo, etwa seitens eines „starken Programms“, dessen vornehmste Charakteristik darin besteht, das Gesellschaftliche den Ideen zu überlassen. Der neo-idealistische „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.⁴ Wenn nun die Religion und die Gesellschaft (oder Wirtschaft, Politik etc.) einander als unabhängige Entitäten gegenübergestellt werden, wird der Religionssoziologie eine falsche Frage aufgezwungen, nämlich welches von beidem die abhängige und welches die unabhängige Variable sei. Diese Frage ist sicher im begrenzten Rahmen bestimmter quantitativer Methoden relevant. Aber die epistemologischen Prinzipien der Verwendung dieser Methoden sowie die Interpretation ihrer Ergebnisse dürften – wenn soziologisch und nicht bloß mathematisch – mindestens von einer Wechselwirkung ausgehen wollen. Wenn man die Wechselwirkung religiöser Praxis mit anderen Praxisformen sowie mit den Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft beachtet, wird wiederum klar, dass religiöse Praxis in einem ganz anderen Sinne doch „sui generis“ ist. Dies nicht, weil sie etwa eine eigene ideelle Essenz darstellte und von der materiellen Reproduktion losgelöst wäre, sondern weil sie eine ganz spezifische Operation in die gesellschaftliche Praxis einführt: den Transzendenzbezug.

1.2 Desiderata

Aus diesen knappen Überlegungen lassen sich folgende Desiderata für die Entwicklung eines soziologischen Begriffs religiöser Identität ableiten:

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

- *Relationen*: Unseres Erachtens kommt es darauf an, Identität *zugleich* unter den Aspekten von Kohärenz *und* Diversität, Einheit *und* Vielfalt zu modellieren. – Wir leisten das über Bourdieus Habituskonzept. Dieses erlaubt, Identität relational als ein Netzwerk konjunkturell manifestierter Dispositionen gesellschaftlicher Akteure zu modellieren.
- *Erfahrungsbezug*: Ein relationaler Identitätsbegriff sollte nicht bloß semiotisch (semiologisch) beziehungsweise textorientiert konzipiert werden. Der konstitutive Bezug von Identität zu gesellschaftlichen Strukturen und Konjunkturen muss in einem sozialwissenschaftlichen Identitätskonzept modelliert werden können. – Wir berücksichtigen dies im Design unserer analytischen Modelle religiöser Praxis.
- *Akteursbezug*: In sozialwissenschaftlicher Hinsicht sollte Identität im Blick auf Akteure konzipiert werden. Das heißt vor allem, dass folgende Aspekte beachtet werden sollten: das Verhältnis von individueller und kollektiver Identität; das Verhältnis von Identität und Strategie (und damit das Verhältnis von Interessens- und Identitätspolitik); die kognitive, emotionale und die leibliche Dimension von Identität; schließlich der erfahrungs- und handlungsvermittelte Feldbezug der Akteure. – Wir berücksichtigen alle diese Aspekte im Modell von Identität als Netzwerk von Dispositionen. Religiöse Identität bedingt eine gewisse Konzentration auf kognitive Dispositionen.
- *Modellierbarkeit*: Mehr als Metaphorik brauchen die Sozialwissenschaften analytische Modelle. Für die Forschung über Identität sind solche Modelle von Vorteil, die sich in vielfacher Hinsicht triangulieren lassen: qualitativ und quantitativ sowie in der Mikro-, Meso- und Makroperspektive. – Wir erreichen das durch die Triangulierung unserer Modelle von Identität als Netzwerk von Dispositionen, des religiösen Feldes (oder anderer Felder) als strukturierte Konkurrenz und des sozialen Raumes als differenzierter Herrschaftsrelationen. (Die Modelle von Feld und sozialem Raum können in diesem Text nur am Rande zur Sprache kommen.)

1.3 Identität als Netzwerk von Dispositionen

Den genannten Desiderata entspricht meines Erachtens ein auf Pierre Bourdieus Soziologie aufbauendes Konzept von Identität als einem Netzwerk von Dispositionen:

1.3.1 Habitus und Dispositionen

Bourdieus Habitus Theorie sollte relational gelesen werden. Dann bezeichnet der Begriff des Habitus ein Modell von Regelmäßigkeiten des Wahrnehmens, Urtei-

lens und Handelns von Menschen. Diese Regelmäßigkeiten sind beobachtbar. (Zum Beispiel neigt ein Aktivist des „Islamischen Staates“ unter bestimmten konjunkturellen Bedingungen mit einer gewissen Regelmäßigkeit dazu, Gefangene hinzurichten. Zur Hinrichtung neigen auch texanische Richter, allerdings unter anderen Bedingungen.) Eine theoretische Annahme ist, dass Akteure diese Regelmäßigkeiten im Kontext gesellschaftlicher Erfahrung kognitiv und emotional inkorporieren und weiter transformieren. Eine weitere Annahme besteht darin, dass diese Regelmäßigkeiten durch die (praktisch-) *logische* Verknüpfung von Dispositionen des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns zustande kommen und wirken. Von den kognitiven Dispositionen lässt sich sagen, dass sie in bestimmten Semantiken vorliegen, über praktisch-logische Verknüpfung in einem weiten Netzwerk miteinander verbunden sind und so auf Erfahrung bezogen sind, dass sie diese kognitiv verarbeiten.⁵

Bestimmte Erfahrungen rufen somit entsprechend den Dispositionen der Wahrnehmung, Bewertung und des Handelns unterschiedliche Konsequenzen hervor. (Ein US-amerikanischer oder islamischer Fundamentalist sieht einen Ungläubigen und denkt sofort daran, ihn zu konvertieren. Ein deutscher liberaler Protestant freut sich wahrscheinlich eher darüber, wie ähnlich er dem Ungläubigen ist.)

1.3.2 Identität

Auf dieser Grundlage kann man Identität als Netz sozial manifestierter Habitus-Dispositionen modellieren. Die Annahme ist: Identitäten entstehen aus Netzen von Dispositionen dadurch, dass Akteure angesichts bestimmter gesellschaftlicher Lagen beziehungsweise Feldkonjunkturen (Kontingenzerfahrungen, Interaktionen, Aushandlungen, Gefahren, Chancen etc.) bestimmte Dispositionen aktualisieren und hervorheben. Ein solcher Vorgang selektiver Akzentuierung von Dispositionen bringt zugleich Selbstverortung und Abgrenzung, Interessenartikulation und Mobilisierung sowie schließlich eine inhaltlich bestimmte und sozial differenzielle Identität der Akteure hervor. Für kollektive Akteure wie soziale oder religiöse Bewegungen sind dabei die folgenden Operationen besonders wichtig:

- Verstärkung von einzelnen Dispositionen (Klarheit und Entschiedenheit, unverzichtbare Glaubenswahrheiten);

5 Es handelt sich hierbei also nicht einfach um ‚kognitive Landkarten‘, von denen man annehmen könnte, dass sie die Wirklichkeit abbilden, sondern vielmehr um ein pragmatisches Modell differenzierter kognitiver Erfahrungsverarbeitung. In praxeologischer Sprache: Es wird nicht das *opus operatum* modelliert, sondern der *modus operandi*.

- kognitive Verdichtung und Verfeinerung von bestimmten Bereichen (differenzierte Argumentation, ausgefeilte Theologie);
- Radikalisierung von Ursachenzuschreibungen und Strategien (Freund oder Feind, Gott oder der Teufel);
- Veränderung bestehender Wertungen (Umwertung der Werte, Gottes Gesetz und Verheißung);
- Einflechtung neuer Elemente in das Netzwerk (neue Ideen, Offenbarungen);
- Umgruppierung von Dispositionen (das Bekannte anders sehen, die wahre Bedeutung erkennen);
- Marginalisierung bestimmter Dispositionen, Schemata und Ableitungen (altes Denken über Bord werfen, Abkehr von falscher Lehre);
- Zuschreibungen zu und Identifikation von (möglichen) Partnern und Gegnern (Freund und Feind benennen, Heilige und Verworfene) sowie
- Selbstpositionierung (Stellung beziehen, bekennen).

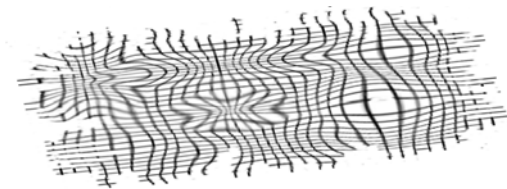
Alle diese Operationen der praktischen Logik können in einem Modell eines Netzwerks von Operatoren modelliert werden.

1.3.3 Netzwerk

Die theoretische Annahme ist, dass die Semantiken und logischen Relationen, die in der Artikulation von Identitäten operieren, als ein Netzwerk modelliert werden können. Hier seien zunächst in assoziativer theoretischer Weise die wichtigsten Aspekte einer solchen Theoretisierung von Identität genannt, bevor ich zur analytischen Anwendung komme.

Abb. 1

Netzwerk von Dispositionen. Assoziatives theoretisches Modell



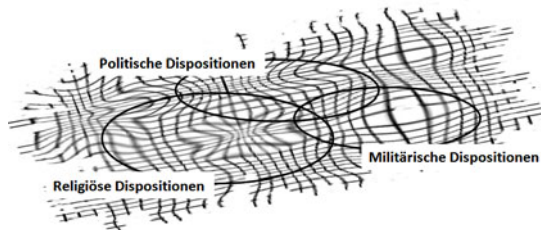
Die theoretische Modellvorstellung (Abb. 1) geht nicht mehr von Identität als einer Ganzheit aus, sondern von der Verflechtung bestimmter kognitiver Operatoren (Terme, *relata*) zu logisch verknüpften (Relationen) Netzwerken. Die Knoten des Modells stellen die semantisch codierten Terme dar (etwa Aussagen wie „x ist gerechtfertigt aus Glauben“). Die Fäden stellen die semantisch codierten logi-

schen Relationen zwischen den Termen dar (etwa Implikation: Rechtfertigung → individuelle Freiheit). 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 relativen Zusammenhang erlaubt es *zugleich* Kohärenz und Diversität auf den Begriff zu bringen und zu modellieren.

Von zentraler Bedeutung ist, dass im Netzwerk der Erfahrungsbezug von Wahrnehmung, Urteil und Handeln modelliert ist. Am empirisch-analytischen Modell wird deutlich werden (Kapitel 3), dass jeder zweite Faden im theoretischen Modell den Erfahrungsbezug der Akteure im Modell präsent hält. Darüber hinaus gibt es eine weitere Möglichkeit, Erfahrungsbezug zu modellieren, indem die Bereiche des Netzwerks semantischer Operatoren aus der Perspektive unterschiedlicher Feldbezüge modelliert werden (Abb. 2). Dabei können – anders als bei der essenzialistischen Rede von religiöser, politischer etc. Identität – die unterschiedlichen Operatoren sowohl feldspezifisch differenziert werden als auch zugleich in Überlappungen und Mehrfachvorkommen (Homologien) ausgewiesen werden.

Abb. 2

Feldspezifische Dispositionen. Differenzen und Überlappungen



Alternativ dazu können auch Homologien und Differenzen etwa zwischen individuellen und kollektiven Dispositionen netzen modelliert werden (Abb. 3). Hier lassen sich Homologien und Differenzen zwischen den Identitäten von Kollektiven wie etwa einer religiösen Bewegung und ihren einzelnen Angehörigen aufzeigen. Auf diese Weise kann Zugehörigkeit und kollektive Handlungsmotivation zugleich mit Idiosynkrasien Einzelner oder auch Differenzierungsansätzen von Kleingruppen innerhalb der Bewegung analysiert werden, ohne dass die Einzelnen oder integrierten Kleingruppen gleich in einem „In-Group versus Out-Group“-Verfahren der

Bewegung entgegengesetzt werden müssten. Analog dazu kann man prinzipiell auch kognitive, affektive und leibliche Dispositionen in ihren Homologien und Differenzen modellieren (wozu ein kompatibles Verfahren zur analytischen Ermittlung der emotionalen und leiblichen Dispositionen eingesetzt werden müsste).

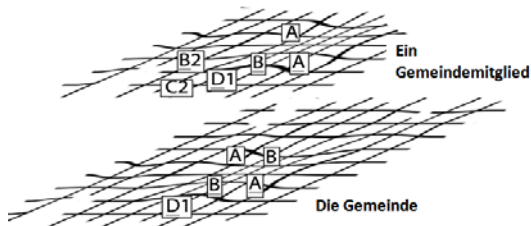


Abb. 3

Individuelle und kollektive
Dispositionen

Darin, dass das Modell je nach Forschungsinteresse wandelbar ist, zeigt sich nicht zuletzt, dass es in strengem Sinne als theoretisches Beobachtungs-Werkzeug konzipiert ist und nicht eine Abbildung der Wirklichkeit suggeriert. Wenn man, wie in der Politikwissenschaft und Soziologie bevorzugt, Kollektive untersuchen und modellieren will, werden sich aus einer empirischen Untersuchung in der Regel kollektive Netzwerke entwickeln, die ich als Identitäts- oder Habitusformationen bezeichne.

1.3.4 Triangulierung

Schließlich kann man die Netzwerke von solchen Identitätsformationen mit Modellen objektiver gesellschaftlicher Strukturen triangulieren. Erhebt man für die Interviewpartner der qualitativen Habitusanalyse hinreichend soziodemografische Daten, so wird es möglich, Formationen in Sozialstruktur-Modellen zu verorten. Subjektiv verarbeitete Erfahrungen der Akteure werden so im Kontext objektiver – das heißt sozialwissenschaftlich gemessener – sozialer Strukturen und Prozesse rekonstruierbar. Mit Bourdieu kann man die Konkurrenzdynamiken in gesellschaftlicher Differenzierung über Feldmodelle rekonstruieren (zum Beispiel das religiöse Feld) und die Herrschaftskonstellationen über das Modell des sozialen Raumes. Die Triangulierung kann nur kurz angesprochen werden. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die folgende Konzentration auf *semantische* religiöse

Religiöse Identitäten in politischen Konflikten

Werkner, I.-J.; Hidalgo, O. (Hrsg.)

2016, VI, 316 S. 17 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-11792-4