

2 Feldtheorie als Konflikttheorie

Einen Ansatzpunkt, die zuvor genannten Desiderate umzusetzen, bietet die Sozialtheorie Pierre Bourdieus. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass sich durch Bourdieu-Lektüre bereits die ersten zwei Desiderate erfüllen lassen und sich darüber hinaus ein Ansatzpunkt findet, auf das dritte Desiderat zu antworten. So ist Bourdieus Soziologie in ihrer Grundanlage darauf ausgerichtet, die Objektivierung des Gegenstandes selber zu objektivieren, d.h. im Forschungsprozess auch die Position des Forschers zu bedenken – womit die Kontrolle der eigenen Befangenheit gewährleistet wird. Weiterhin verbindet bei Bourdieu das zentrale Konzept des Habitus die Makro- mit der Mikroebene, was durch die Einbeziehung der Operationalisierung des Habitusbegriffs von Heinrich Schäfer (2005, 2015a,b) noch verstärkt wird. Schließlich bietet der Bourdieusche Begriff des *nomos* einen Ansatzpunkt, den Religionsbegriff weitestgehend an gesellschaftliche Vorstellungen von „wahrer Religion“ zu binden, und so dem dritten Desiderat Genüge zu leisten. Vollends erfüllt wird es durch die von Leif Seibert vorgeschlagene semantische Öffnung des *nomos*-Begriffs, die im nächsten Kapitel behandelt wird. Das vierte Desiderat, die Berücksichtigung aller drei von Casanova definierten Dimensionen des Säkularisierungsbegriffs, lässt sich schließlich ebenfalls auf Grundlage der Bourdieuschen Theorie erfüllen. Dabei ist wichtig, dass durch den in Bourdieus Theorie zentralen Fokus auf Konflikt ermöglicht wird, alle drei Dimensionen als Ergebnis des Konflikts zwischen religiösen Spezialisten zu betrachten, wodurch auch der Prämisse Genüge getan wird, die Dimensionen nicht als schicksalhafte Entwicklung, sondern als Optionen zu betrachten.

Um genauer zu zeigen, wie Bourdieus Theorie den ersten drei Desideraten entgegen kommt und um den Boden für die im nächsten Kapitel erfolgende Ausarbeitung der drei Säkularisierungsdimensio-

nen zu bereiten, wird in diesem Kapitel Bourdieus Theorie zusammengefasst dargestellt. Da für das folgende Kapitel das Feldkonzept zentral ist, liegt auch in diesem der Fokus auf dem Begriff des Feldes. Ausgehend von einem kurzen Text Bourdieus, der einem Ansatz zum Thema Säkularisierung nahe kommt (2.1), werden dabei zunächst Bourdieus Schriften zur Religionssoziologie diskutiert (2.2). Dies geschieht nicht nur, um die genuin Bourdieusche Perspektive auf Religion darzustellen, sondern auch um die in diesem Kontext zu findenden Grundlinien des Feldkonzeptes zu diskutieren. Im Anschluss daran wird das Feldkonzept in Bourdieus Begriffsapparat eingeordnet, indem mit Habitus, Kapital, Sozialem Raum und Feld der Macht vier weitere Konzepte Bourdieus diskutiert und in Relation zum Feldkonzept gesetzt werden (2.4). Auf dieser Grundlage kann der Feldbegriff in seiner Weiterentwicklung in Bourdieus „Regeln der Kunst“ (Bourdieu 2001b) dargestellt werden (2.5), bevor schließlich noch ein paar Worte zum Thema methodologischer Nationalismus bei Bourdieu und zu globalisierungstheoretischen Anknüpfungspunkten verloren werden (2.6) und ein kurzes Fazit gezogen wird (2.7).

2.1 Pierre Bourdieu „Auflösung des Religiösen“

Eine explizite Säkularisierungstheorie legt Pierre Bourdieu nicht vor. Vielmehr besteht sein Beitrag zum Thema in einem kurzen Vortrag mit dem Titel „Die Auflösung des Religiösen“ (Bourdieu 2011a)¹. Gleich zu Beginn dieses Vortrags fordert Bourdieu, vorab gefasste Definitionen von Religion zurückzuweisen, weil solche bedeuten, „die Fragen zu eskamotieren, die [...] sich in der Realität selbst stellen“ (ebd., S. 243) – denn diese Realität begreift Bourdieu als ein (religiöses) *Feld*, in dem gerade um die „legitime Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen“ (ebd., S. 243) gekämpft wird. Stattdessen plädiert Bourdieu dafür, verschwommene Begriffe zu verwenden; im vorliegenden Fall

¹ Der Vortrag wurde 1982 gehalten, erschien 1992 zuerst in deutscher Übersetzung (in Bourdieu 1992b, S. 231-237) und 2011 erneut auf Deutsch (in Bourdieu 2011d, S. 243-249).

etwa den der „neuen Geistlichen“² zu verwenden. Bereits hier deutet sich an, dass Bourdieus Ansatz besonders geeignet ist, das oben formulierte dritte Desiderat (vgl. S. 46) zu erfüllen.

Auf dieser Grundlage schreibt Bourdieu, die Grenzen des religiösen Feldes seien seinerzeit verschwommen: „Heutzutage ist nicht mehr so recht zu erkennen wo der Herrschaftsbereich der Geistlichen eigentlich endet. [...] Heutzutage besteht also ein unmerklicher Übergang von den Geistlichen alten Schlags [...] zu Mitgliedern von Sekten, Psychoanalytikern, Psychologen, Mediziner (Psychosomatiker, Heilpraktiker), Sexologen, Lehrern diverser Formen des körperlichen Ausdrucks und asiatischer Kampfsportarten, Lebensberatern, Sozialarbeitern“ (ebd., S. 244f.). Die traditionelle Religion gerät demzufolge zunehmend in Konkurrenz mit anderen Akteuren, das religiöse Feld löst sich auf und geht schließlich in einem größeren Feld auf. Dieses Feld nennt Bourdieu das „Feld der symbolischen Manipulation“ (ebd., S. 247). Die konstatierte Auflösung des religiösen Feldes steht laut Bourdieu im Zusammenhang mit einer Neudefinition der Grenze zwischen Geist und Körper. Daraus resultiert eine Praxis, die „mittels Wörtern, die zum Körper sprechen, ihn ‚berühren‘, ‚treffen‘ können, eine bestimmte Sicht und einen bestimmten Glauben erzeugen und damit völlig reale Effekte“ (ebd., S. 245f.) zeitigt. Es geht also um das Seelenheil – das neuerdings als mit dem körperlichen Heil verbunden verstanden wird. Als Erklärungsfaktoren führt Bourdieu zum Einen die Bildungsexpansion, die sowohl Angebot als auch Nachfrage im Bereich der Heilung von Seele und Körper verändert habe, und zum Anderen das Schwinden kollektiver Kontrollen an.

Was genau mit dem neuen Verständnis vom Seelenheil gemeint ist, führt Bourdieu in diesem Vortrag nicht weiter aus. Hinweise darauf lassen sich jedoch in den „Feinen Unterschieden“ (Bourdieu 1982) fin-

² Unter diesem Titel – im Original „les nouveaux clercs“ – stand der Band, in dem der Vortrag zuerst erschien (vgl. die editorische Anmerkung in Bourdieu 1992b, S. 231). Damit gemeint waren, dem Untertitel zufolge, „prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé“, also Priester, Pastoren und Spezialisten für menschliche Beziehungen und Gesundheit – tatsächlich ein reichlich weites Feld.

den. Hier beschreibt Bourdieu unter der Rubrik des „neuen Kleinbürgertums“ die Entstehung der genannten Berufe und deren habituelle Charakteristika. Als entscheidendes Merkmal betrachtet Bourdieu dabei den „Übergang von Ethik zu Therapeutik“ (Bourdieu 1982, S. 580), in dessen Rahmen eine Pflicht zum Genuss entsteht. Um diesen Genuss zu erreichen, stellt diese neue Moral für den gesamten Alltag Konzepte zur Verfügung, die von eben jenen seinerzeit neuen Berufen, die weiter oben aufgezählt wurden, angeboten werden.

Was lässt sich aus diesen Ausführungen mitnehmen? Das Schicksal der Religion in der modernen Welt ähnlich wie Luckmann als einen Prozess der Auflösung institutionalisierter Muster zu beschreiben, mag für das französische religiöse Feld der frühen achtziger Jahre zutreffen. Diese These lässt sich aber nicht verallgemeinern. Sie sollte daher nicht gänzlich verworfen, sondern eher als Option betrachtet werden.

Der eigentlich interessante Inhalt dieses Vortrags liegt indes woanders. Dabei handelt es sich um die Feststellung, dass die Definition des Religiösen und damit die Grenzziehung zum Nicht-Religiösen Gegenstand von Kämpfen im religiösen Feld und somit ständig im Fluss ist. Der oben beschriebene Zustand stellt für Bourdieu also nur eine historische Konfiguration des religiösen Feldes dar. Diese steht im Zusammenhang mit einer neuen Moral, der Pflicht zum Genuss, durch die sich die Nachfrage nach religiösen Themen geändert hat. Die von Bourdieu beschriebene Konfiguration des Feldes lässt sich also als eine Reaktion auf die veränderte Nachfrage verstehen. Um aus diesem Kerngedanken ein möglichst umfassendes Modell von Säkularisierungsphänomenen zu entwickeln, ist es nötig, einen tieferen Blick in die Feldtheorie zu werfen und diese in Bourdieus gesamter Sozialtheorie zu verorten. Dies soll im Folgenden geleistet werden.

2.2 Bourdieu und die Religionssoziologie: Die Wurzeln der Feldtheorie

Der Entstehungskontext der Feldtheorie ist Bourdieus Auseinandersetzung mit der Religionssoziologie Max Webers (Bourdieu 2001b,

S. 291), die ihren Ausdruck in zwei zuerst 1971 auf Französisch erschienenen Aufsätzen fand (in deutscher Übersetzung: Bourdieu 2011b,c). Der Entstehungszeitraum ist an dieser Stelle insofern von Bedeutung, als dass der Hauptteil³ von Bourdieus Schriften zu Religion gleichzeitig mit den Grundideen der Feldtheorie dargestellt werden kann. Bourdieus Modell des religiösen Feldes hingegen soll aus noch zu nennenden Gründen nicht übernommen werden.

Für ein Verständnis der Feldtheorie ist es nötig, sich zunächst einmal die Ausgangspunkte, von denen Bourdieu ausgeht, zu verdeutlichen. Der erste dieser Ausgangspunkte ist die Durkheimsche Perspektive auf Religion, die Bourdieu als eine „Soziologie der symbolischen Formen“ (Bourdieu 2011c, S. 31) auffasst. In dieser Perspektive wird Religion als Sprache behandelt, also als ein Werkzeug, das es dem Menschen erlaubt, der Welt Sinn zu verleihen und diesen Sinn zu kommunizieren. In dieser Theorietradition wurde der Fokus – Bourdieu zufolge – jedoch eher auf den strukturierten Aspekt der Religion gelegt, also der Inhalt der religiösen Botschaften untersucht. Die zweite Theorietradition, auf der Bourdieu aufbaut, ist die Marxsche Auffassung von Religion. Diese Perspektive betont stark den strukturierenden Aspekt von Religion, indem sie Religion vor allem als ordnende Instanz betrachtet, und ist daher Machtsoziologie. Diese ordnende Funktion wird vor allem dadurch erfüllt, dass Religion die soziale Welt in Klassen einteilt. Damit ist nicht gesagt, dass Religion in der Marxschen Theorietradition *per se* eine politische Funktion erfüllt; dies ist für Bourdieu nur in dem Maße der Fall, in dem sich die religiösen mit den gesellschaftlichen Teilungen decken.

Im Vergleich dieser zwei Theorien stellt Bourdieu schließlich fest, dass beide den jeweils von ihnen behandelten Aspekt von Religion nur dadurch begreifen können, dass sie den anderen Aspekt übergehen (vgl. ebd., S. 34) – denn die Analyse der internen Struktur religiöser Botschaft ist nur möglich, wenn die externe Struktur ausgeschlossen wird, der behandelte Gegenstand also als von gesell-

³ Für eine ausführliche und umfassende Darstellung von Bourdieus Schriften zur Religion siehe Rey 2007. Der größte Teil von Bourdieus Texten zu Religion ist auf Deutsch erschienen im Aufsatzband Bourdieu 2011d.

schaftlichen Strukturen autonom gedacht wird. Auf der anderen Seite lenkt die Interpretation von Religion als Bewusstsein und Gesellschaft strukturierende Kraft die Aufmerksamkeit ja gerade auf den Zusammenhang mit gesellschaftlichen Strukturen. Um nun beide Perspektiven zusammenzuführen, schlägt Bourdieu eine etwas eigenwillige Lektüre von Webers Religionssoziologie vor. Eigenwillig deshalb, weil er sich explizit von zwei bei Weber zentralen Konzepten distanziert. Dies betrifft zum Einen das Konzept des Idealtypus, da dieses schwammige, niemals genau abgrenzbare Definitionen mit sich bringe (Bourdieu 2011b, S. 7-8), und zum Anderen die Konzeption von Webers Soziologie als Handlungstheorie, da die allzu strikte Konzentration auf Handlungen oder Interaktionen „die Konstruktion der objektiven Beziehungen zwischen den von den Akteuren in einer Interaktion eingenommenen Positionen [...] verhindert“ (ebd., S. 10), die jedoch für das Verständnis des Kerns der Interaktionen notwendig sei. Beide Punkte gehen bei Bourdieu in einer relationalen Lesart Webers auf, nach der die Idealtypen (Priester, Prophet und Zauberer) unterschiedlichen „Gruppen von Spezialisten“ (Bourdieu 2011c, S. 37) entsprechen, die mittels der Verrichtung religiöser Arbeit, d.h. über der Erzeugung eines bestimmten Systems von Praktiken oder Inhalten, das religiöse Bedürfnis bestimmter sozialer Gruppen zu befriedigen versuchen und hinsichtlich dessen in Konkurrenz zueinander stehen – was der Kern der Interaktionen zwischen ihnen sei. Es geht hier also nicht nur darum, wie religiöse Inhalte mit gesellschaftlichen Strukturen verbunden sind, sondern auch um die Frage, wie Akteure im Feld definiert werden können – nämlich nur über ihre Beziehung zu anderen Akteuren.

Als Möglichkeitsbedingung für die Entstehung dieser Gruppen von religiösen Spezialisten sieht Bourdieu die Arbeitsteilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit sowie die Urbanisierung an. Dabei ist wichtig, dass Bourdieu diese beiden Prozesse keineswegs so versteht, als führten sie zwangsläufig zur Herausbildung des religiösen Feldes – sie *ermöglichen* es eben nur. Dabei ermöglicht die Urbanisierung zunächst die Arbeitsteilung, indem sie die Arbeit vom auf dem Land vorherrschenden Einfluss der Naturgewalten ablöst

und damit rationalisierbar macht. Die Arbeitsteilung wiederum ermöglicht die Entstehung „reiner“ Theorie, Theologie etc., wodurch schließlich Fragen nach dem Sinn des Lebens aufgeworfen werden – also das Bedürfnis nach Spezialisten entsteht, die Antworten auf eben solche Fragen bereitstellen.

Mit der Herausbildung eines solchen „Korps von Spezialisten“ (ebd., S. 41) einher geht aber auch ein Vorgang, in dem das religiöse Kapital der Nicht-Spezialisten entwertet wird. Bourdieu bezeichnet diesen Prozess als „objektive Enteignung“ (ebd., S. 45), die von den Enteigneten nicht als solche erkannt und deshalb als legitim angesehen wird. Diese enteignete Gruppe definiert Bourdieu aufgrund ihrer Beziehung zu den Spezialisten – die in Ausschließung sowohl von der Kenntnis des Heiligen als auch vom Korps der Spezialisten besteht – als Laien.

Diese wiederum entwickeln ein religiöses Interesse, das in der Erwartung an die Religion besteht, die gesellschaftliche Position und die zugeschriebenen Eigenschaften der jeweiligen Laiengruppe zu rechtfertigen. Hier sieht Bourdieu auch eine zentrale Funktion von Religion. So schreibt er, dass die „Frage nach dem Ursprung des Bösen [...] grundsätzlich eine gesellschaftliche Frage nach den Ursachen und Gründen von Ungerechtigkeiten oder sozialen Privilegien“ (ebd., S. 57) sei – weshalb ihm zufolge gilt: „Die Theodizeen sind immer auch Soziodizeen“ (ebd.). Somit variiert die religiöse Nachfrage je nach der Position, die die Laien im sozialen Raum einnehmen, und mit der Nachfrage variiert freilich auch die Art, wie sie von den Spezialisten beantwortet wird. Die Analyse der internen Struktur religiöser Botschaften muss also immer unter Berücksichtigung der Funktionen geschehen, die sie für Spezialisten und Laien erfüllen.

Das Korps der Spezialisten lässt sich in die drei Positionen des Priesters (bzw. Kirche), des Propheten (bzw. Sekte) und des Zauberers (bzw. Magie/Hexerei) differenzieren, die auf jeweils spezifische Weise miteinander in Konflikt stehen. Dabei zeichnet die Position des Priesters und seiner Kirche aus, dass ihr religiöses Kapital gesellschaftlich als legitim angesehen wird, sie auf dieses Kapital einen monopolistischen Anspruch erhebt und ihre Autorität an austauschbare Beamte dele-

giert. Der Prophet hingegen besitzt zu Anfang noch kein religiöses Kapital. Sein Startkapital besteht dafür aus der „Fähigkeit, das auszusprechen und zu benennen, was die geltenden Symbolsysteme [der Kirche, SMS] ins Unausgesprochene und Unbenennbare verweisen, und so die Grenze zwischen Gedachtem und Ungedachtem, Denkbarem und Undenkbarem zu verschieben“ (Bourdieu 2011c, S. 83) und dadurch Laien für sich zu mobilisieren, um religiöses Kapital zu akkumulieren. Daraus folgt auch, dass der Prophet sich – im Gegensatz zum Priester, der seine Macht ja, wie erwähnt, aus seinem Amt bezieht – ständig der Nachfrage anpassen muss.

Zu beachten ist dabei, dass sich die Haltung, die mit der Position des Propheten einhergeht, durch eine „Ablehnung der Delegierung religiöser Verantwortung an professionelle Akteure“ (ebd., S. 70) auszeichnet und deshalb allein schon die Existenz der prophetischen Sekte die Kirche in ihrer Existenz bedroht, da sie die Daseinsberechtigung der Priesterschaft in Frage stellt. Damit nicht genug: weil die dauernde Verwaltung religiösen Kapitals ohne einen auf gewohnheitsmäßiges Handeln ausgerichteten Apparat kaum möglich ist, muss der Prophet, sofern er auf Dauer Einfluss auf die Laien nehmen möchte, selber zum Priester und seine Sekte zur Kirche werden. Eine prophetische Anfechtung ist also eine für die Kirche hochgefährliche Situation, auf die sie reagieren muss – die Beziehung zwischen Priester und Prophet kann also nur eine konflikthafte sein. Zur Reaktion auf die prophetische Bedrohung stehen der Kirche – freilich in Abhängigkeit von ihrem religiösen Kapital – vielfältige Möglichkeiten zur Verfügung. Diese reichen von physischer über symbolische Gewalt bis hin zur Einverleibung und Kanonisierung der Lehre des Propheten. Außerdem kann die priesterliche Praxis weiter veralltäglicht werden, damit die Lehre einfacher weiterzugeben ist, während gleichzeitig verstärkt „Unterscheidungszeichen und -lehren“ (ebd., S. 78) produziert und betont werden können, um den Übertritt zur Sekte zu erschweren.

Auch die Beziehung zwischen Priester und Zauberer kann nur eine konflikthafte sein. Allerdings unterscheidet sich die Position des Zauberers von derjenigen des Propheten, und zwar dadurch, dass der Zauberer (1.) keine systematisierte Lehre anbietet, sondern wie-

derholt auf Einzelprobleme antwortet; (2.) weltliche Interessen nicht verdrängt, sondern seine Dienste im Austausch gegen eine materielle Entlohnung anbietet; und er schließlich (3.) keine Ambitionen auf eine spirituelle Herrschaft hegt, also nicht zur Kirche werden muss. Von dieser unterscheidet er sich dadurch, dass sein Glaubenssystem als Magie oder Hexerei vom Begriff der „Religion“ ausgeschlossen wird, da sie „eine beherrschte Stellung innerhalb der Struktur der symbolischen Kräfteverhältnisse einnimmt“ (ebd., S. 51). Darauf reagieren kann die Kirche zum Einen wieder durch Vernichtung des Zauberers, zum Anderen aber auch durch eine stärkere Ritualisierung ihrer religiösen Praxis oder durch Kanonisierung von Elementen des Volksglaubens bzw. des magischen Glaubens.

Sofern die von der Kirche etablierte symbolische Ordnung mit der politischen Ordnung zusammenfällt, trägt die Kirche zu deren Legitimierung bei, da sie prophetische Umsturzversuche bekämpft. Gleichzeitig hält sie bei einem Minimum an gemeinsamen Dogmen und Riten auch ein gewisses Maß an „internen Schismen und Häresien“ (ebd., S. 61) aus, die das Ansprechen unterschiedlicher Laiengruppen (die ja alle unterschiedliche Bedürfnisse haben) unter Wahrung einer einheitlichen Fassade erlauben. Nichtsdestotrotz sieht Bourdieu auch die Möglichkeit eines Konflikts zwischen religiöser und politischer Macht. In solchen Fällen sieht er historisch verschiedene Formen von Gleichgewichtszuständen, die sich zwischen den Polen der Hierokratie (bei der die weltliche Macht komplett in den Händen der Priester liegt) und des Cäsaropapismus (bei dem weltliche Herrscher gleichzeitig religiöse Herrscher sind) einordnen lassen.

Im Ganzen kann Bourdieus *frühes* Modell ebenfalls nicht überzeugen. Denn liest man die beiden Aufsätze von Bourdieu zum religiösen Feld, so ergibt sich der Eindruck eines von *einer* monolithischen Kirchenorganisation beherrschten Feldes. Dieser verstärkt sich noch, wenn man den Aufsatz „Die Heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht“ (Bourdieu/Saint Martin 2011) liest. Nun mag diese Vorstellung auf das religiöse Feld im Frankreich der 60er Jahre zutreffen, da dort tatsächlich eine sehr starke katholische Kirche

vorherrschte.⁴ In anderen Kontexten jedoch ist das Modell nicht ohne weiteres anwendbar. Daher soll weiter unten (3.1.1) eine revidierte Version des religiösen Feldes (Seibert 2010) vorgestellt werden.

Nichtsdestotrotz präsentiert Bourdieu hier einen grundsätzlich interessanten Zugang zu Religion, der die Analyse von Inhalt und Funktion religiöser Praxis durch einen ungewöhnlichen Rückgriff auf Weber zusammen bringt. Dabei ist es genau die Zurückweisung der Idealtypen und der Handlungstheorie Webers, aus der der interessanteste Gedanke erwächst, der in der Folge Bourdieus gesamtes Werk kennzeichnen sollte: das relationale Denken, das die als konflikthaft verstandenen objektiven Beziehungen zwischen den verschiedenen Akteuren in den Mittelpunkt der Analyse stellt. Auch der hier von Bourdieu erstmals formulierte Begriff der Soziodizee, den er später noch an weiteren Stellen benutzte, wird noch von einigem Nutzen sein (vgl. 3.2.2).

2.3 Die „Überwindung der Alternativen“

Bereits in den beiden besprochenen frühen Aufsätzen Bourdieus zur Religionssoziologie wird deutlich, dass die Feldtheorie wesentlich zur „Überwindung der Alternativen“ (Bourdieu 2001b, S. 328) dient. Waren mit den „Alternativen“ ursprünglich nur zwei unterschiedliche Traditionen der Religionstheorie, nämlich die interne und die externe Lesart religiöser Inhalte, gemeint, so bezieht sich diese Intention spätestens mit den „Regeln der Kunst“ (ebd.) auch auf andere Gegensätze, deren zwei wichtigste im Folgenden kurz behandelt werden.

⁴ Dies hat sich mittlerweile geändert: So stellt Yves Lambert (2002) fest, dass es seit den 1960er Jahren in Frankreich zu einer sinkenden Verbreitung religiöser Praxis gekommen ist, die sich etwa ab den 1980er Jahren auch in den Mitgliedszahlen der Kirche niederschlägt. Gleichzeitig diagnostiziert er eine Pluralisierung des französischen religiösen Feldes. Im Jahr 2010 ist einer Studie des Institut national d'études démographiques (Simon/Tiberj 2010) zufolge der Anteil der Katholiken auf 43% gefallen; damit gäbe es mehr Konfessionslose (45%) als Katholiken in Frankreich.

Zuerst wäre hier die „Alternative bedingungsloser Anbetung oder ernüchterter Herabsetzung“ (ebd., S. 295) zu nennen. Beides sieht Bourdieu in einer mangelnden Objektivierung der eigenen Position zum Gegenstand begründet. Dabei resultiert Anbetung für Bourdieu aus der (meist unbewusst geschehenden) Anerkennung der Selbstdedeutung des Forschungsgegenstandes, die aufgrund von Teilhabe entsteht. Als Beispiel für diese Herangehensweise führt Bourdieu Sartres Theorie vom „ursprünglichen Entwurf“ an. An dieser kritisiert er, dass sie am Ursprung künstlerischen Schaffens einen willentlichen Akt der Schöpfung durch den Autor postuliert, ohne diesen Akt selbst zu historisieren – wodurch der Schöpfungsakt letztlich transzendiert und so der wissenschaftlichen Analyse unzugänglich wird. Am anderen Ende des Spektrums verortet Bourdieu Wissenschaftler, die sich in „den beherrschten Regionen der kulturellen Produktionsfelder“ (ebd., S. 307) befinden und aufgrund dessen ihren Gegenstand in Form „der Polemik oder des Pamphlets“ (ebd., S. 308) regelrecht angreifen. Beiden Positionen gemein ist, Bourdieu zufolge, dass sie im selben Maße unzulässig reduktionistische oder, in Bourdieus Worten, „partielle Objektivierungen“ (ebd., S. 208) hervorbringen. Um dieser Alternative zu entgehen, schlägt Bourdieu wiederum vor, den „Raum der [...] möglichen Standpunkte [zum Forschungsgegenstand, SMS] zu konstruieren“ (ebd., S. 309) – also das Feld. Durch diese Objektivierung der eigenen Relation zum Forschungsgegenstand wird Bourdieus Ansatz auch dem ersten der vier oben formulierten Desiderate gerecht, nämlich der Kontrolle der Befangenheit des Forschenden gegenüber der Religion (siehe S. 45).⁵

Der zweite Gegensatz, der mittels Feldkonstruktion überwunden werden soll, ist der zwischen Makro- und Mikroebene. So bildet das Feld eine Zwischenebene zwischen der bei Bourdieu durch die Begriffe „Feld der Macht“ (vgl. Bourdieu 2004a) und „sozialer Raum“ (vgl. Bourdieu 1982) *näherungsweise* repräsentierten Makroebene und der mittels des Habituskonzepts *näherungsweise* erfassten Mikroebene.

⁵ Detaillierter zum Thema Epistemologie siehe Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991.

ne.⁶ Dies wird besonders zu Beginn von Bourdieus Ausführungen zu allgemeinen Eigenschaften von Feldern (Bourdieu 2001b, S. 340) deutlich, wenn er drei Schritte zur Analyse von kulturellen Werken definiert. Dabei muss zunächst das betreffende Feld innerhalb des Feldes der Macht verortet werden, danach erst kann die Struktur des betreffenden Feldes untersucht werden, und daran anschließen muss sich, Bourdieu zufolge, die Analyse der Habitus der im Feld engagierten Akteure. Damit ist zugleich auf zwei weitere grundlegende Eigenschaften von Feldern verwiesen: zum Einen existieren Felder nicht im luftleeren Raum, sondern sind Teil einer gesellschaftlichen Umwelt, gegenüber der sie immer nur *relativ* autonom sind. Zum Anderen bringt jedes Feld einen feldspezifischen Habitus hervor.

2.4 Raum, Feld, Habitus: Einordnung der Feldtheorie in Bourdieus Begriffsapparat

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, den engen Rahmen der Feldtheorie zu verlassen und zunächst einmal einige weitere wichtige Begriffe Bourdieus zu klären, die in den vorangegangenen Absätzen aufgetaucht sind: Habitus, Kapital, Sozialer Raum und Feld der Macht. Dabei liegt ein besonderes Augenmerk darauf, die Beziehung dieser Begriffe zum Feldmodell zu klären.

2.4.1 Habitus

Das Konzept des Habitus ist wohl *das* zentrale Konzept Bourdieus. Es bildet, Heinrich Schäfer (2015b, S. 46) zufolge, „die zentrale Schaltstelle zwischen [...] Gesellschaft und Individuum“. Doch worum handelt es sich beim Habitus? Bei Bourdieu ist unter dem Habitusbegriff ein „System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen [...], das in der Praxis gebildet wird und stets auf praktische Funktionen ausgerichtet ist“ (Bourdieu 1993a, S. 97) zu verstehen. Damit meint

⁶ Die Differenzierung in Makro-, Meso- und Mikroebene lässt sich mit Bourdieu nicht zu 100% nachvollziehen, was insbesondere für das Habituskonzept gilt. Dies wird im Folgenden deutlich.

Bourdieu in der Sozialisation erworbene „Erzeugungsschemata“, mit denen „alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, [...] die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringungen liegen“ (ebd., S. 102) frei erzeugt werden können – das Habituskonzept ist also *nicht* deterministisch gedacht, sondern funktioniert über Grenzsetzungen und steht damit „der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen“ (ebd., S. 103).

Der Habitus ist dabei keineswegs rein individuell zu denken. Vielmehr spricht Bourdieu auch vom „Klassenhabitus“ (ebd., S. 112). Damit ist jedoch kein substanzialistischer Klassenbegriff verbunden, der eine Klasse als handelndes Subjekt beschreiben würde. Vielmehr sind Klassen bei Bourdieu immer *theoretisch konstruierte* „Klassen auf dem Papier“ (Bourdieu 1989, S. 408), das heißt Bündel von Positionen im sozialen Raum, die sich durch möglichst große Nähe zueinander und möglichst große Distanz zu anderen Positionen auszeichnen und so eine gewisse Homogenität im Habitus aufweisen. Damit ist freilich nicht gesagt, dass alle Mitglieder einer solchen theoretischen Klasse dasselbe System von Dispositionen aufweisen; vielmehr stellt sich für Bourdieu das Verhältnis zwischen kollektivem und individuellem Habitus als eines der Homologie dar: „*jedes System individueller Dispositionen ist eine strukturelle Variante der anderen Systeme, in der die Einzigartigkeit der Stellung innerhalb der Klasse und des Lebenslaufs zum Ausdruck kommt*“ (Bourdieu 1993a, S. 113; Hervorh. im Orig.).

Um dieses Verhältnis besser greifen zu können und einer substanzialistischen Lesart des Habitusbegriffs den Boden zu entziehen, akzentuiert Schäfer (2015a, S. 116-119) in seinem Ansatz der Habitusanalyse den Dispositionsbegriff.⁷ Dispositionen fasst Schäfer im Anschluss an Bourdieu mit einer Analogie zu gespannten Sprungfedern, die auf bestimmte Situationen reagieren. Sie lassen sich demnach, Schäfer zufolge, als *auf spezifische Situationen gerichtete Neigungen, in*

⁷ Eine Lesart, die in Bourdieus posthum veröffentlichten Vorlesungen zu Manet bestätigt wird (Bourdieu 2015).

einer spezifischen Weise wahrzunehmen, zu urteilen und zu handeln verstehen. Kern des Schäferschen Ansatzes ist dabei das Modell des praxeologischen Quadrats, mittels dem die Transformation von Erfahrungen in Handlungsentwürfe abgebildet werden kann. Dieses basiert auf der Vermittlung von positiver mit negativer Erfahrung und Deutung. Auf dieser Grundlage versteht Schäfer den Habitus als ein Netzwerk von durch logische Relationen verbundenes Netzwerk von Dispositionen (Schäfer 2005, 2015b; vgl. zum praxeologischen Quadrat auch Schäfer 2009a).

So lassen sich Dispositionsnetze sowohl von kollektiven als auch von individuellen Akteuren konstruieren und auf Homologien überprüfen. Im Rahmen der Feldtheorie lässt sich mithilfe des Schäferschen Modells auch feststellen, welche Dispositionen in welchen Feldkontexten aktiviert werden. Das Modell sieht explizit auch vor, dass Dispositionen per Homologie vom einen auf einen anderen Feldkontext übertragen werden (Schäfer 2015b, S. 492-497) – im Säkularisierungskontext wäre eine solche Übertragung beispielsweise bei der Übertragung von religiösen Dispositionen auf das politische Feld relevant.

Es wurde eingangs erwähnt, dass das Habituskonzept gewissermaßen die vermittelnde Instanz zwischen Sozialstruktur und Individuum darstellt. Doch wie genau gestaltet sich das Verhältnis zwischen Habitus und Feld? Zunächst einmal lässt sich mit Schäfer (ebd., S. 52-53) sagen, dass dieses Verhältnis als eines „dauerhaften gegenseitigen Einflusses“ zu denken ist, in dem die Dispositionen des Habitus durch die sozialen Strukturen (bei Bourdieu repräsentiert nicht nur durch den Feld-, sondern auch durch den Raumbegriff; siehe dazu auch weiter unten, 2.4.3) geprägt werden und durch das Handeln der Akteure wieder auf die Strukturen zurück wirken. Dieses Zusammenspiel von Habitus und Feld erzeugt dabei das, was Bourdieu einen „Sinn für das Spiel“ (Bourdieu 1993a, S. 122) nennt: Die Feldstrukturen prägen feldspezifische Dispositionen, die den Akteuren das Engagement im Feld sinnvoll erscheinen lassen, sie dazu bringen, die „Spielregeln“ des Feldes anzuerkennen und sie in die Lage versetzen, den Erfordernissen des Feldes gerecht zu werden.

Mit Blick auf die oben formulierten Desiderate wird die Schäfersche Operationalisierung des Habituskonzepts dem zweiten Desiderat (S. 45) gleich in dreifacher Hinsicht gerecht. So bietet es zum Einen eine Möglichkeit, die individuelle Zusammenstellung von Glaubensinhalten – in diesem Fall verstanden als Dispositionen – zu erfassen, und beinhaltet zugleich ein Konzept des Zusammenhangs von individuellen und kollektiven Dispositionen. Durch die Triangulation mit Raum- und Feldmodell schließlich verbindet das Habituskonzept, wie im Desiderat formuliert, Mikro- und Makroebene miteinander.

2.4.2 Kapital

Eine zentrale Stellung in der Feldtheorie nimmt der Begriff des Kapitals ein. Darunter versteht Bourdieu, ähnlich wie Marx, zunächst einmal „akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Material oder in verinnertlichter, ‚inkorporierter‘ Form“ (Bourdieu 1992a, S. 49). Gleichzeitig distanziert sich Bourdieu vom wirtschaftswissenschaftlichen Kapitalbegriff, da dieser „die Gesamtheit der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse auf den bloßen Warenaustausch, der objektiv und subjektiv auf Profitmaximierung ausgerichtet“ (ebd., S. 50) ist, reduziert. Im gleichen Atemzug, in dem durch jenen rein ökonomischen Kapitalbegriff der Fokus auf Eigennutz für den Bereich der Ökonomie akzentuiert wird, wird er laut Bourdieu für sämtliche andere Bereiche, etwa den der Kunst, verworfen. Stattdessen wird für die Beziehungen in sämtlichen nicht-ökonomischen Bereichen eine „Uneigennützigkeit“ angenommen, was Bourdieu allerdings nicht als realistisch betrachtet. Vielmehr haben ihm zufolge auch andere Praxisformen „objektiv ökonomischen Charakter“ (ebd., S. 52). Daher sei es nötig, „das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen“ (ebd., S. 52). Es geht also bei der Bourdieuschen Erweiterung des Kapitalbegriffs vornehmlich darum, die konflikthafte Wahrnehmung des Sozialen zu stärken. Dabei definiert Bourdieu drei grundlegende Kapitalsorten: ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital.

Unter *ökonomischem Kapital* versteht Bourdieu dabei den wirtschaftswissenschaftlichen Kapitalbegriff, also neben Geld auch alle materiellen Güter, die „unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar“ (Bourdieu 1992a, S. 52) sind. Der Begriff des *kulturellen Kapitals* ist hingegen etwas komplexer. Grundsätzlich versteht Bourdieu darunter Bildung, er unterscheidet jedoch drei Formen kulturellen Kapitals. Die erste dieser Formen ist das inkorporierte kulturelle Kapital, das sich in Dispositionen des Habitus ausdrückt: „Inkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ‚Person‘, zum Habitus geworden ist“ (ebd., S. 56). Die zweite Form kulturellen Kapitals ist das objektivierte kulturelle Kapital, womit Bourdieu kulturelle Güter wie etwa Bücher oder Lexika (ebd., S. 53), aber auch Gemälde (ebd., S. 59) meint. Die dritte Form, institutionalisiertes kulturelles Kapital, verweist schließlich auf Bildungstitel, eine „Objektivierung von inkorporiertem Kulturkapital“ (ebd., S. 61). Die dritte grundlegende Kapitalsorte schließlich, *soziales Kapital*, besteht aus den Ressourcen, die sich durch Beziehungen oder die „Zugehörigkeit zu einer Gruppe“ (ebd., S. 63) mobilisieren lassen. Zu diesen drei grundlegenden Kapitalsorten tritt noch das *symbolische Kapital*, bei dem es sich um Anerkennung handelt. Der Begriff nimmt dabei eine gewisse Sonderstellung ein, da symbolisches Kapital streng genommen keine eigene Kapitalsorte ist, „sondern das, was aus jeder Art von Kapital wird, das als Kapital, [...] also als legitim anerkannt wird“ (Bourdieu 2010, S. 311). Symbolisches Kapital steht damit in einer engen Verbindung zum Habitus, da es nur dann entsteht, wenn es von einem Habitus als solches anerkannt wird.

Im Rahmen der Feldtheorie fungiert Kapital als „das, was in einem bestimmten Feld zugleich als Waffe und als umkämpftes Objekt wirksam ist“ (Bourdieu/Wacquant 2006, S. 128). Kapital ist also gleichsam der Einsatz, den jeder einzelne Akteur in das Feld einbringt, der gewonnen oder auch verloren werden kann und der gleichzeitig festlegt, welche Handlungsoptionen den Akteuren im Konflikt offen stehen. Dabei betrachtet Bourdieu die drei bzw. vier Grundkapitalsorten als feldübergreifend wirksam, während jedes Feld darüber hinaus noch

eine eigene, feldspezifische Kapitalsorte aufweist, etwa das weiter oben bereits erwähnte religiöse Kapital.

2.4.3 Sozialer Raum

Der soziale Raum ist ein Modell, mit dem die Kapitalverteilung in der Gesamtgesellschaft erfasst werden kann. Zuerst formuliert in „Die feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1982, S. 195-219 mit Diagrammen auf S. 212-213), handelt es sich dabei um die Konstruktion eines Raumes mit den drei Dimensionen „Kapitalvolumen, Kapitalstruktur und zeitliche Entwicklung dieser beiden Größen“ (ebd., S. 196). Da Bourdieu die Erhebung der für die Konstruktion dieses Raumes nötigen Daten jedoch als unrealistisch ansieht (ebd., S. 215), skizziert er ein vereinfachtes Modell, auf das er programmatisch in einem Vortrag an der Universität Todai (Bourdieu 1998) eingeht.

Dieses vereinfachte Modell besteht zunächst einmal aus einem zweidimensionalen Koordinatensystem, bei dem auf der y -Achse das Gesamtvolumen des Kapitals und auf der x -Achse die Kapitalstruktur der einzelnen Positionen abgetragen wird. Für die Kapitalstruktur werden dabei ökonomisches und kulturelles Kapital miteinander in Relation gesetzt, da diese nach Einschätzung Bourdieus „die in den am weitesten entwickelten Gesellschaften [...] zweifelsohne wirksamsten [Unterscheidungsprinzipien] sind“ (ebd., S. 18). Dabei werden auf der linken Seite die Positionen abgetragen, die sich durch verhältnismäßig mehr kulturelles als ökonomisches Kapital auszeichnen, während auf der rechten Seite diejenigen Positionen verzeichnet werden, die durch relativ mehr ökonomisches als kulturelles Kapital gekennzeichnet sind.

Wichtig ist dabei, dass das bekannte Diagramm, in dem sowohl nach Berufen bezeichnete Positionen als auch Lebensstile abgebildet sind (Bourdieu 1982, S. 212-213; vereinfacht in: Bourdieu 1998, S. 19), nicht als *ein* Raum gedacht ist, der „direkte und mechanische Relationen zwischen Gruppen und Merkmalen“ (Bourdieu 1982, S. 211) abbildet, sondern als Diagramm zweier übereinander gelegter, sich homolog zueinander verhaltender Räume. Der eigentliche „soziale

Raum“ ist dabei jener, der die Positionen abbildet. Homolog dazu verhält sich der „symbolische Raum“ oder „Raum der Lebensstile“ (Bourdieu 1982, S. 214), in dem Habitusmerkmale abgetragen werden. Weiterhin weist Heinrich Wilhelm Schäfer (2015, S. 115) darauf hin, dass zusätzlich noch weitere, sich zum Raum der Positionen homolog verhaltende Räume konstruiert werden können, etwa solche der politischen Identitäten – oder auch solche religiöser Stile.

Es wurde schon gesagt, dass der soziale Raum näherungsweise die Makroebene repräsentiert, während das Feld sich zwischen sozialem Raum und der durch den Habitus näherungsweise repräsentierten Mikroebene befindet. Doch in welchem Verhältnis genau Feld und Raum zueinander stehen, wird aus den Schriften Bourdieus nicht letztgültig klar. Es spricht jedoch einiges – etwa die Rede von Klassen in Bezug auf den sozialen Raum und jene von Differenzierung im Bezug auf die Felder – für die Einschätzung Hans-Peter Müllers (2014, S. 46), dass der soziale Raum die vertikale Differenzierung der Gesellschaft in hierarchisch abgestufte Klassen abbildet, während die Felder zur Darstellung der horizontalen Differenzierung herangezogen werden, und somit das spezifisch Bourdieusche Pendant zu Luhmanns Funktionssystemen oder Webers Wertsphären sind. Auch für die Säkularisierungsthematik spielt das Modell des sozialen Raumes eine gewisse Rolle. Weiter oben wurde bereits geschrieben, dass die religiöse Nachfrage je nach der im sozialen Raum eingenommenen Position variiert. Wie von Schäfer (2015b) für den Fall guatemalteckischer Pfingstler nachgewiesen, gilt dies nicht nur für die religiöse Nachfrage, sondern auch für die religiöse Praxis im Ganzen, und dies selbst bei gleichem Symbolinventar. Damit ist stark davon auszugehen, dass auch religiöse Einstellungen zu Säkularisierung sich je nach eingenommener Position unterscheiden. Darüber hinaus spielt das Raummodell eine gewisse Rolle in der Individualisierung religiöser Einstellungen (vgl. weiter unten 3.3.1).

2.4.4 Feld der Macht

Eng mit dem sozialen Raum verknüpft ist das „Feld der Macht“. Dieses definiert Bourdieu als einen Raum von „Kräftebeziehungen zwischen Akteuren und Institutionen, deren gemeinsame Eigenschaft darin besteht, dominierende Positionen in den unterschiedlichen Feldern [...] zu besetzen“ und in dem „um die Veränderung oder Bewahrung des relativen Wertes der unterschiedlichen Kapitalsorten“ (Bourdieu 2001b, S. 342) gekämpft wird – wobei dieser Wert zugleich über die Kräfte der involvierten Akteure entscheidet. Hier stehen also Akteure aus verschiedenen Feldern miteinander in Konkurrenz, und zwar nicht irgendwelche Akteure, sondern „die Akteure oder die Institutionen, die über ausreichendes spezifisches Kapital verfügen [...]“, um herrschende Positionen in ihren jeweiligen Feldern einzunehmen“ (Bourdieu 2004a, S. 321).

Bereits an dieser Stelle ist deutlich, dass das Feld der Macht kein gewöhnliches Feld ist. Vielmehr ist es ein herrschaftssoziologisches Modell, mit dem Bourdieu den „oberen“ Bereich des sozialen Raumes bezeichnet. Wie schon angedeutet wurde, geht es dabei nicht mehr um die Akkumulation von Kapital, sondern um die Gewichtung der Kapitalsorten im Verhältnis zueinander. Aber daneben geht es auch noch um das „legitime Prinzip der Legitimation“ (ebd., S. 322), womit Bourdieu auf die Rechtfertigung der Herrschaft der jeweiligen Akteure verweist, die je nach Kapitalsorte unterschiedlich ausfällt. Diese Legitimationsprinzipien sind wiederum mit unterschiedlichen Reproduktionsstrategien verbunden. Unter einer Reproduktionsstrategie versteht Bourdieu ein Ensemble ganz unterschiedlicher Strategien, zu denen er neben verschiedenen Komponenten wie etwa Heirats-, Erziehungs- oder ökonomischen Strategien auch solche der Soziodieze zählt (ebd., S. 330f.).

Mit der Konkurrenz einher geht eine gewisse Solidarität unter den Feldteilnehmern, eine „wahrhaft organische Solidarität bei der Arbeitsteilung der Herrschaft“ (ebd., S. 224). Diese erwächst aus der Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Felder. Dies bedeutet allerdings nicht, dass – wie bei Durkheim, von dem der Begriff der

organischen Solidarität stammt – die gesamte Gesellschaft von dieser Solidarität zusammengehalten wird. Vielmehr bezieht Bourdieu sich nur hinsichtlich der schon genannten „Arbeitsteilung der Herrschaft“ (Bourdieu 2004a, S. 224; Hervorhebung: SMS) ausschließlich auf die in den jeweiligen Feldern Herrschenden. Und auch hier ist sie kein dauerhaftes Bindeglied, das zu gegenseitiger Rücksichtnahme führt, denn sie steht ja neben der Konkurrenz. Vielmehr ist sie meist nur latent vorhanden, wird jedoch manifest, „wenn sich das Fundament der hierarchischen Ordnung selbst bedroht fühlt“ (ebd.). Wenn also die Plebs gegen die Privilegien der Patrizier aufbegehrt, um diese abzuschaffen oder (was letztlich dasselbe bedeutet) für alle einzufordern, so ist bei aller im Alltag vorhandenen Schärfe der Konkurrenz mit einer Solidarisierung der Patrizier untereinander gegen die Bedrohung zu rechnen.

Nichtsdestotrotz steht der Konflikt bei Bourdieu klar im Vordergrund. Bourdieus Ausführungen zufolge haben wir es im Feld der Macht mit zwei miteinander verwobenen Konfliktgegenständen zu tun: Es geht zum Einen um den relativen Wert der Kapitalsorten und zum Anderen um die Legitimierung des Besitzes dieser Kapitalsorten. Damit nimmt das Feld der Macht einen Platz zwischen sozialem Raum und den Feldern ein – es ist, in gewisser Hinsicht, beides. Mit Blick auf die Säkularisierungsthematik dürfte die Relevanz des sozialen Raumes bereits deutlich geworden sein, wird hier doch auch um den relativen Wert religiösen Kapitals – und damit auch um die Geltungsmacht religiöser Akteure in der Gesamtgesellschaft – gekämpft. Aber auch der andere Aspekt, nämlich der Konflikt um die Soziodizeen – deren Bereitstellung, wie weiter oben (S. 55) erwähnt, Bourdieu als eine der zentralen Aufgaben von Religion begreift – spielt eine Rolle, kommen im Feld der Macht doch Soziodizeen unterschiedlicher Felder miteinander in Konflikt, und damit auch religiöse mit nicht-religiösen.

2.5 Die Weiterentwicklung der Feldtheorie

Nach dieser Theorieeinordnung soll nun genauer darauf eingegangen werden, was ein Feld eigentlich ist und welche Eigenschaften es hat. Allgemein lässt sich sagen, dass der Feldbegriff dazu dient, konfliktbeladene Relationen zwischen verschiedenen Akteuren zu erfassen, die durch ein allen gemeinsames Interesse vereint sind und um eine feldspezifische Kapitalsorte konkurrieren. Dabei besetzen die Akteure Positionen, die durch ihre Relation zu anderen Positionen gekennzeichnet sind: „Analytisch gesprochen wäre ein Feld als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen zu definieren. Diese Positionen sind in ihrer Existenz und auch in den Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure oder Institutionen unterliegen, objektiv definiert, und zwar durch ihre aktuelle und potentielle Situation (*situs*) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet, und damit auch durch ihre objektiven Relationen zu anderen Positionen“ (Bourdieu/Wacquant 2006, S. 127). Wichtig dabei ist, dass durch den Begriff der Position vom konkreten Akteur abstrahiert wird – wer welche Position besetzt, ist also zunächst einmal egal für den Feldbegriff. In einer Analogie zum Fußballspiel ließe sich hier sagen, dass beispielsweise die Position „Mittelstürmer“ durch ihre Relation zu den anderen Spielerpositionen definiert wird – und nicht dadurch, *welcher* Spieler auf dieser Position spielt.⁸

Wenn Bourdieu also in seinen Ausführungen zum religiösen Feld von „Kirche“ spricht, meint er damit eine Position, die sich durch ihre Beziehungen gegenüber den Positionen „Prophet“, „Zauberer“ und „Laien“ definiert. Ob diese Position dabei von der katholischen Kirche besetzt wird oder nicht, spielt für die Position keine Rolle. Dies wirft die Frage auf, ob ein Akteur wie die katholische Kirche auch auf der Position des Propheten gedacht werden kann. Da Bourdieu bei

⁸ Zur Geschichte der Fußballtaktik vgl. Wilson 2012.

seinem ersten Entwurf eines religiösen Feldes sich noch nicht ganz vom Konzept der Idealtypen gelöst hat, ordnet er den verschiedenen Positionen, wie aus den Ausführungen weiter oben hervorgeht, noch recht spezifische Eigenschaften zu. Im Falle des Propheten beinhaltet dies eine Ablehnung professioneller religiöser Akteure, also des Priestertums. Mit dieser Eigenschaft ist es nur schwer denkbar, dass die katholische Kirche sich auf der Prophetenposition befinden kann – auch wenn es, zumindest bei historischen Fragestellungen, durchaus denkbar ist, dass die katholische Kirche in ein bereits bestehendes religiöses Feld eingedrungen ist und nicht, wie von Bourdieu beschrieben, als erste Organisation sich herausgebildet hat.

Der Zusammenhalt eines Feldes wird von der *illusio* garantiert. Diese ist „der kollektive Glaube an das Spiel [...] und den geheiligten Wert dessen, was auf dem Spiel steht“ (Bourdieu 2001b, S. 363). Dieser ist zugleich die Voraussetzung für die Existenz des Feldes und „entscheidend dafür, ob man zu einem Feld gehört“ (Bourdieu 1993a, S. 124). Die *illusio* muss dabei von allen Feldteilnehmern geteilt werden, sie ist das, was alle in einem Feld sich einbringenden Akteure gemeinsam haben. Dabei kann sie, von außerhalb des Feldes betrachtet, auch durchaus illusorisch wirken; ist die *illusio* aber erst einmal internalisiert, so ist keine Außenperspektive mehr möglich (Bourdieu 2010, S. 122).

Die *illusio* hängt eng mit dem *nomos* zusammen. Mit diesem Begriff bezeichnet Bourdieu die „Grundregel des Feldes, [das, ...] Prinzip der Vision und Division (*nomos*), welches das künstlerische (usw.) Feld *als solches* definiert, das heißt als Ort der Kunst als Kunst“ – also die legitime „Definition des Schriftstellers (usw.)“ (Bourdieu 2001b, S. 354f.). Dabei sind Ausformulierungen des *nomos* immer tautologisch (beispielsweise „l’art pour l’art“ für das künstlerische Feld), da es als Gesetz des Feldes „auf kein anderes reduzierbar und keinem anderen kommensurabel“ (Bourdieu 2010, S. 122) ist – also aus keinem in einem anderen Feld geltenden *nomos* abgeleitet werden kann. Ein entscheidender Aspekt des *nomos*, dass er ständig umkämpft ist. Dieser Aspekt ist von entscheidender Wichtigkeit für die Ausführungen im folgenden Kapitel und muss daher stets im Hinterkopf

behalten werden. Weil er ständig umkämpft ist, bleibt der semantische Gehalt des *nomos*, dessen implizites Vorhandensein Bourdieu an keiner Stelle explizit abstreitet, stets unscharf. Für die empirische Forschung hat dies die Konsequenz, dass „die Untersuchung [...] stets nur auf Definitionen stoßen [wird], die dem jeweiligen Stand des Kampfes um die legitime Definition des Schriftstellers entsprechen“ (Bourdieu 2001b, S. 355). Um die dadurch entstehenden Schwierigkeiten zu bewältigen, schlägt Bourdieu zwei mögliche Vorgehensweisen vor: zum Einen die Auflistung der „gegebenen Definitionen samt der ihrer sozialen Verwendung inhärenten Unschärfe“ und zum Anderen die Entwicklung eines Modells „des zur *Institution der Schriftsteller führenden Kanonisierungsprozesses*“ (ebd., S. 356). Der *nomos* ist auch derjenige Begriff Bourdieus, an dem sich zur Erfüllung des dritten der oben formulierten Desiderate, den Religionsbegriff an die gesellschaftliche Vorstellung von Religion zu binden (vgl. weiter oben S. 46), ansetzen lässt. Denn der religiöse *nomos* ist eine praktische Definition von Religion, die ständig im Fluss, weil Gegenstand von Kämpfen ist. Der vollständigen Erfüllung dieses Desiderats im Weg steht jedoch die tautologische Form, die der *nomos* bei Bourdieu annimmt. Wie im nächsten Kapitel deutlich wird, ist die von Leif Seibert im Rahmen seiner Neuformulierung des religiösen Feldes vorgenommene Öffnung des *nomos*-Begriffs für semantische Inhalte jenseits der Tautologien zentral für den hier vorgeschlagenen Ansatz.

Der *nomos* verweist auf die Autonomie der Akteure. Dabei unterscheidet Bourdieu zwischen dem autonomen Pol des Feldes, das er auch das „Subfeld der eingeschränkten Produktion“ nennt (ebd., S. 344), und dem heteronomen Pol, das er auch das „Subfeld der Massenproduktion“ (ebd.) nennt. Der Unterschied besteht darin, auf welche Kapitalsorte die entsprechenden Positionierungen abzielen: weltlicher Erfolg beim breiten Publikum bzw. ökonomisches Kapital im Subfeld der Massenproduktion, oder symbolischer Erfolg bei einem eingeschränkten, im Extremfall auf den Kreis der anderen Feldteilnehmer beschränkten Publikum bzw. feldspezifisches Kapital in jenem der eingeschränkten Produktion. Hinsichtlich der Massenproduktion lässt sich mit David Gartman (1991) sagen, dass dessen

Produkte mitnichten nur in den unteren Klassen Anklang finden, wie von Bourdieu in den „Feinen Unterschieden“ behauptet (Bourdieu 1982), sondern von allen Klassen gleichermaßen konsumiert werden, wobei der in den „Feinen Unterschieden“ behauptete distinktive Konsum daneben ebenfalls vorkommt.

Die Autonomie der Akteure hat auch Auswirkungen auf die Verarbeitung feldexterner Einflüsse. Diesbezüglich lassen sich mit Bourdieu zwei verschiedene, mit der Autonomie der Akteure in Zusammenhang stehende Wirkungsweisen identifizieren: jene der Brechung und jene der Kompromittierung. Mit „Brechung“ ist dabei gemeint, dass sich feldexterne Einflüsse vermittelt über ihre Auswirkungen auf die Positionen der Akteure auf ihre Stellungnahmen auswirken, und somit nur in einer „gebrochenen“ Form wahrnehmbar sind, „die um so tiefer greift, je autonomer das Feld ist“ (Bourdieu 2001b, S. 367) – in dieser Wirkungsweise werden externe Einflüsse also gemäß den Regeln des Feldes umgeformt, bevor sie wirksam werden können. Die andere Wirkungsweise, die der Kompromittierung, meint hingegen die direkte Manipulation des Feldes mithilfe von feldfremdem Kapital, ohne dass dieses konvertiert wird. Diese Wirkungsweise ist Bourdieu zufolge eher bei heteronomen Akteuren festzustellen, die sich im Gegensatz zu autonomen Akteuren „irdischen Kompromittierungen aller Art“ (ebd., S. 269) nicht entziehen.

Eine weitere Eigenschaft von Feldern ist, dass sich zusätzlich zum bisher besprochenen „Feld der Positionen“ noch ein „Feld der Positionierungen“ findet. Mit Positionierungen meint Bourdieu die Stellungnahmen der Akteure, die ganz verschiedener Natur sein können. Für das künstlerische Feld nennt er etwa folgende Beispiele: „literarische oder künstlerische Werke selbstverständlich, aber auch politische Handlungen und Reden, Manifeste oder polemische Schriften usw.“ (ebd., S. 366). Wichtig dabei ist, dass zwischen den Positionen der Akteure und den von ihnen vorgenommenen Positionierungen eine strukturelle Homologie besteht. Damit ist gemeint, dass die Relationen zwischen den Positionierungen näherungsweise den Relationen zwischen ihren Urhebern entsprechen, da die Positionierungen immer Ausdruck der Interessen ihrer Urheber im Konflikt „um die

Bewahrung oder Veränderung“ (ebd., S. 368) des Feldes sind. Daraus folgt, „daß Sinn und Wert einer ansonsten gleichbleibenden Positionierung [...] sich bei einer Veränderung des Universums der untereinander austauschbaren Optionen, die den Produzenten und Konsumenten gleichzeitig angeboten werden, automatisch mit ändern“ (ebd., S. 368).

2.6 Methodologischer Nationalismus und globalisierungstheoretische Anknüpfungspunkte

Liest man Bourdieu aus globalisierungstheoretischer Perspektive, so fällt auf, dass seine Feldstudien beinahe ausnahmslos den französischen Nationalstaat als Bezugsrahmen haben. Dies wirft die Frage auf, ob der Feldtheorie ein methodologischer Nationalismus (vgl. Chernilo 2006) innewohnt, also die unreflektierte Hinnahme des Nationalstaats als quasi-natürliche bzw. naturalisierte Organisationsform von Gesellschaft. Angesichts dessen, dass ein immer wieder auftretendes Topos in der Kritik der Säkularisierungstheorien die transnationale Dimension religiösen Wandels war,⁹ kann dieser Punkt hier nicht übergangen werden.

Es ist tatsächlich so, dass der Nationalstaat bei Bourdieu eine herausgehobene Rolle spielt, während Globalisierung vornehmlich als „Rechtfertigungsmythos“ (Bourdieu 2004b, S. 58) aufgefasst wird. Für die weitere Perspektive muss man das Kompositum „Nationalstaat“ in seine zwei Komponenten „Nation“ und „Staat“ zerteilen. Denn während Wimmer/Glick Schiller (2002, S. 304) Recht haben, wenn

⁹ Bei Luhmann (1.2.1) spielte die These der Weltgesellschaft eine zentrale Rolle in der Kritik seines Ansatzes; für Habermas (1.2.2) stellt durch Migration verursachte religiöse Pluralität eine der Ursachen für den von ihm konstatierten Bewusstseinswandel dar; bei Luckmann (1.3.1) ist die globale Dimension zwar nicht explizit, schwingt aber aus heutiger Perspektive mit Blick auf Elemente fernöstlicher Religionen mit; in Casanovas Ansatz (1.3.2) spielt Globalisierung eine wichtige Rolle für die von ihm beschriebene „De-Privatisierung“ von Religion; Thomas (1.4.1) entwickelt sein Theorem religiösen Wandels ausgehend von der These einer „rationalen Weltkultur“; und Riesebrodt (1.4.2) behauptet die globale „Rückkehr der Religionen“.

sie behaupten, dass bei Bourdieu das Konzept der *Nation* nicht systematisch reflektiert werde, trifft dies auf den *Staat* nicht zu. Dieser wird mitnichten naturalisiert, sondern durchaus als Konstruktion aufgefasst, und zwar als solche des Amtsadels, der mittels dessen seine Machtposition ausbaute. Darüber hinaus ist der Staat für das von Bourdieu als für die Legitimation der Herrschenden zentral verstandene Bildungswesen von höchster Bedeutung, da er die Anerkennungsinstanz für die vom Bildungssystem verliehenen Titel darstellt (vgl. Bourdieu 2004a, S. 455ff.). Es wäre zu prüfen, ob an dieser Stelle ein Anschluss an Benedict Andersons (2005) Theorie der Konstruktion von Nationen als „vorgestellte Gemeinschaften“ möglich ist, um auch den Nationsbegriff mit abzudecken, aber dies ist nicht Thema dieses Buches.

Auf der anderen Seite setzt Bourdieu den Staat nicht ohne weiteres mit Gesellschaft gleich. Dies liegt auch daran, dass Bourdieu einen Gesellschaftsbegriff vermeidet. Einem solchen kommen am ehesten das Konzept des sozialen Raumes und die Gesamtheit der Felder nahe: „In hochdifferenzierten Gesellschaften besteht der soziale Kosmos aus der Gesamtheit dieser relativ autonomen sozialen Mikrokosmen“ (Bourdieu/Wacquant 2006, S. 127). Dabei stellen beide Konzepte keinen Widerspruch, sondern eher unterschiedliche Perspektiven dar. Während Felder die Relationen zwischen auf bestimmte Praxisformen spezialisierten Akteuren beschreiben, bildet der soziale Raum die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Positionen ab, unabhängig von den Feldern, in denen sich die Akteure befinden. Dabei wird ein Modell mit den drei Dimensionen Gesamtkapitalvolumen, Verteilungsstruktur des Kapitals und zeitliche Entwicklung beider zuvor genannten Aspekte konstruiert (Bourdieu 1982, S. 195ff.). In beiden Perspektiven ergeben sich jedoch unterschiedliche Vorstellungen von den Grenzen der Gesellschaft.

Was den sozialen Raum angeht, so bindet Bourdieu dessen Grenzen laut Gregor Bongaerts an einen *sens commun*¹⁰ (Bongaerts 2008,

¹⁰ In der deutschen Übersetzung von Bourdieu ist von „gemeinem Menschenverstand“ die Rede (Bourdieu 2010, S. 123).

S. 310). Dieser ist „ein Fonds von allen geteilter Überzeugungen, der in den Grenzen des jeweiligen sozialen Universums eine grundlegende Übereinstimmung über den Sinn der Welt [...] sichert“ (Bourdieu 2010, S. 123f.). Dabei ist er Bourdieu zufolge auf nationalem Niveau angesiedelt, da er „von Bildungseinrichtungen eingetrichtert oder verstärkt wird“ (ebd., S. 124). Bewusst werde der *sens commun* hingegen bei Reisen ins Ausland, bei denen eine „tiefe Verunsicherung“ empfunden werde, die „zu einem großen Teil an den unzähligen kleinen Diskrepanzen zwischen der Welt, wie sie sich unmittelbar darstellt, und dem System von Einstellungen und Erwartungen, das den gemeinen Menschenverstand konstituiert“ liegt (ebd., S. 124). Diese Einengung des *sens commun* auf die Ebene des Nationalstaats ist allerdings nicht plausibel. Dies liegt zum Einen daran, dass bezweifelt werden kann, dass diese „kleinen Diskrepanzen“ tatsächlich durch das Bildungssystem vermittelt werden. Zum Anderen würde eine nationale Verbreitung des *sens commun* implizieren, dass durch die Staatsgrenze auch eine ähnlich scharfe Verständnissgrenze gezogen wird. Mag Bourdieus Argument der „tiefe[n] Verunsicherung, die auch die Beherrschung der Landessprache nicht ganz überwindet“ (ebd., S. 124) noch plausibel sein, wenn man beispielsweise von Bielefeld nach Bangkok (oder umgekehrt) reist, so ist es schon weit weniger plausibel bei der Differenz zwischen beispielsweise Köln und Paris, und es verliert seine Plausibilität völlig, wenn man etwa einem nach Kehl gereisten Strاسبourger, einem nach Weil am Rhein gereisten Basler oder auch einem nach Zgorzelec gereisten Görlitzer¹¹ eine „tiefe Verunsicherung“ (ebd., S. 124) unterstellt. Viel eher plausibel scheint es, entweder großflächigere Räume zu konstruieren oder zumindest ein „Ausfransen“ des *sens commun* an den Landesgrenzen anzunehmen.

Anders sieht die Sache hinsichtlich der Felder aus. Zu diesen lässt sich sagen, dass sie dort enden, „wo die Feldeffekte aufhören“ (Bourdieu/Wacquant 2006, S. 131). Diese tautologische Formulierung ist

¹¹ In all diesen Fällen wird nur eine geringe Distanz zurückgelegt, dabei aber eine Landesgrenze überwunden

der Tatsache geschuldet, dass in der Praxis die Grenzen der Felder einem ständigen Wandel unterliegen und damit nicht vorab definiert, sondern in jedem Einzelfall empirisch festgestellt werden müssen. Damit ist mitnichten eine Einschränkung auf den Nationalstaat gegeben. Hier setzt auch Bourdieus Verständnis des Begriffes „Globalisierung“ an. Diesen versteht er zunächst als eine Bezeichnung für die „Vereinheitlichung des globalen ökonomischen Feldes oder die globale Ausweitung dieses Feldes“ (Bourdieu 2004b, S. 209f.). Allerdings rechnet er dem Begriff zwei Bedeutungsebenen zu, eine deskriptive und eine „normative, besser performative“ (ebd., S. 210), wobei die zweite Bedeutungsebene eine bestimmte Wirtschaftspolitik bezeichnet, die danach trachtet, die Eigenschaften einer bestimmten Gesellschaft, nämlich der US-amerikanischen, „als universelles Modell durchzusetzen“ (ebd., S. 211). Dazu zählen auch die globale Verbreitung „‚billiger‘ Lebensstile im Sinn einer ‚Zivilisation‘ à la McDonald’s, Jeans und Coca Cola“ (ebd., S. 214) sowie die Angleichung juristischer Standards – was Bourdieu jedoch lediglich als Rechtfertigung für die globale Vereinheitlichung der *Ökonomie* betrachtet.¹² Die globale Durchsetzung dieses Projekts übernehmen die USA sowie internatio-

¹² An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der polemische Ton, in dem Bourdieu hier schreibt, damit zusammenhängt, dass der Text aus einer Sammlung von politisch-intellektuellen Interventionen und Vorträgen Bourdieus stammt. Da Bourdieu jedoch auch hier aus einer feldtheoretischen Perspektive heraus argumentiert, lassen sich diese Beiträge auch als Anwendung der Feldtheorie auf globale Zusammenhänge lesen. Nebenbei sei bemerkt, dass der Autor dieser Arbeit der Analyse Bourdieus zwar weitgehend zustimmt, sich aber nichtsdestotrotz wundert, dass Bourdieu unter solchen Vorzeichen eine klare Trennung zwischen Gut und Böse vornimmt; denn gerade mit Bourdieus Theorie müsste sich, der Lesart des Autors zufolge, zum Einen der Kapitalismus, gegen den er hier ja im Endeffekt argumentiert, als gesellschaftliche Totalität erweisen, da er sich in den Habitus aller irgendwie vom ökonomischen Feld betroffenen – und damit aller – Menschen widerspiegelt und von diesen reproduziert wird, und zum Anderen müsste sich aus dem relationalen Denken, der Betonung von *Positionen* und vor allem der These der strukturalen Homologie heraus ergeben, dass einzelne Akteure zwar zu kritisieren, aber nicht für das Spiel und seine Auswirkungen verantwortlich zu machen sind, da ihre Strategien durch die von ihnen eingenommenen Positionen nahegelegt sind, die sich ähnlich auch in anderen Feldern finden. Anders ausgedrückt: Am Kapitalismus sind nicht die Kapitalis-

nale Organisationen wie die Weltbank, der IWF oder die WTO. Das globale ökonomische Feld sieht Bourdieu dann als eine weltweite Verbindung von nach Produktkategorien aufgeteilten Einzelfeldern, die sich aus denjenigen Produzenten zusammensetzen, die mächtig genug sind, um weltweit aktiv zu sein. Daneben existieren nationale Felder, und beide sind einem globalen Finanzfeld untergeordnet.

Was ist aus diesen Ausführungen mitzunehmen? Zunächst einmal scheint über Bourdieus Ansatz hinsichtlich der von den ökonomisch stärksten Nationalstaaten und internationalen Organisationen vorangetriebenen globalen Vereinheitlichung nicht nur der Ökonomie, sondern auch von Kultur ein Anschluss an den World-Polity-Ansatz (Meyer u. a. 2005) möglich zu sein. Auf den zweiten Blick jedoch stellen sich dem einige Hindernisse in den Weg. So ist zum Einen der Institutionen-Begriff bei Bourdieu unklar, während er im World-Polity-Ansatz eine starke Rolle spielt. Dieses Problem dürfte jedoch nicht unüberwindlich sein (vgl. zur Entwicklung eines auf Bourdieu aufbauenden Institutionenbegriffs Florian 2008). Schwerer wiegt ein anderes Problem. Dieses hängt mit dem *sens commun* zusammen und wird von Bourdieu (1999) für den Fall philosophischer Literatur angesprochen. Es bezieht sich auf die Rezeption kultureller Werke ohne Kenntnis des Produktionsfeldes, die mit einer unbewussten Umdeutung einhergeht. Dazu treten die bereits angesprochenen Unterschiede im *sens commun*, die zu einer unterschiedlichen Interpretation noch der allgemeinsten Praktiken führen dürften. In diesem Kontext ist es fraglich, ob die von Meyer u. a. (2005) behauptete globale Isomorphie so überhaupt möglich ist. Ein möglicher Ausweg aus dieser Problematik liegt in einer Erweiterung des World-Polity-Ansatzes durch die These der „Entkopplung zwischen allgemein verkündeten Werten und praktischem Handeln“ (ebd., S. 101). Es wäre in einer gesonderten Arbeit zu überprüfen, inwiefern hier tatsächlich die Möglichkeit eines Anschlusses besteht.

ten schuld, und Kapitalismuskritik sollte mehr sein als die sprichwörtliche Jagd auf das Monopoly-Männchen, die Bourdieu hier veranstaltet.

Eine weitere Anschlussmöglichkeit scheint sich aus den unterschiedlichen *sens communis* zu ergeben, und zwar an Eisenstadts (2000, 2006) „Multiple-Modernities“-Ansatz. Dieser Ansatz behauptet, dass hinsichtlich der Moderne ein Impuls von Europa ausging, der in den verschiedenen Teilen der Welt jedoch unterschiedlich aufgenommen und verarbeitet wurde, so dass beispielsweise Demokratie oder Kapitalismus nicht zwangsläufig Elemente moderner Staaten sein müssen. Daraus ergibt sich, dass in unterschiedlichen Teilen der Welt unterschiedliche Gesellschaftsstrukturen vorherrschen, und eben auch unterschiedliche Deutungsmuster hinsichtlich der sozialen Welt vorherrschen. Dies hätte wiederum Auswirkungen auf die globale Expansion religiöser Gruppierungen.

2.7 Die Bourdieusche Sozialtheorie als Grundlage für Säkularisierung als Kampf

In diesem Kapitel wurde zunächst Pierre Bourdieus Text zur „Auflösung des Religiösen“ vorgestellt, dessen Gesamtkonzept des Aufgehens des religiösen Feldes in einem „Feld der symbolischen Manipulation“ zwar kaum zu überzeugen weiß, in dem jedoch ein eher am Rande erwähnter Gedanke durchaus plausibel klingt. Dabei handelt es sich um den Gedanken, dass der Status von Religion in der Gesellschaft mit dem gesellschaftlichen Verständnis von Religion, dem *nomos* des religiösen Feldes, zusammenhängt. Im Anschluss wurde mit „Genese und Struktur des religiösen Feldes“ einer der zentralen Texte Bourdieus zum Thema Religion diskutiert und anhand diesem nicht nur Bourdieus Verständnis von Religion, sondern auch die Grundlinien seines Feldmodells dargestellt. Wenngleich diese frühe Version des Modells des religiösen Feldes zu sehr auf die von der katholischen Kirche dominierte religiöse Landschaft Frankreichs in den 1960er Jahren zugeschnitten scheint, bietet das Feldmodell dennoch einen Ansatzpunkt, anhand dessen ein besseres Modell konstruiert werden kann. In einem anschließenden Abschnitt zur epistemologischen Anlage der Feldtheorie wurde gezeigt, dass die Bourdieusche Theorie sowohl die Position des Forsches mit einbezieht und damit

das erste der am Ende des vorherigen Kapitel formulierten Desiderate erfüllt, als auch die Mikro- mit der Makroebene verbindet. Darauf folgend wurden die Begriffe Habitus, Kapital, sozialer Raum und Feld der Macht erläutert und ihre Relation sowohl zum Feldbegriff als auch zum Thema Säkularisierung dargestellt. Dabei wurde im Abschnitt zum Habitus ein starker Fokus auf das Begriffsverständnis von Heinrich Schäfer gelegt, was im folgenden Kapitel noch wichtig wird. Daraufhin wurden aus dem Modell des künstlerischen Feldes, das Bourdieu in den „Regeln der Kunst“ entwirft, die wichtigsten Eigenschaften eines Feldes herausgearbeitet. Dabei wurde gezeigt, dass der feldtheoretische Begriff des *nomos* das Potenzial mitbringt, das dritte im vorhergehenden Kapitel formulierte Desiderat – eine Dynamisierung des Religionsbegriffs – zu erfüllen. Schließlich wurde in aller Kürze auf das Thema Globalisierung und methodologischer Nationalismus eingegangen, das aufgrund des im vorhergehenden Kapitel immer wieder auftauchenden Topos „Globalisierung“ nicht übergangen werden konnte.

Damit sind die Grundlagen gelegt, unter Berücksichtigung des vierten in Kapitel 1 formulierten Desiderats – der Beibehaltung der Vieldeutigkeit des Säkularisierungsbegriffs – einen auf Bourdieu aufbauenden Ansatz zu Säkularisierung zu formulieren. Dies geschieht im folgenden Kapitel.



<http://www.springer.com/978-3-658-15753-1>

Säkularisierung als Kampf
Entwurf eines feldtheoretischen Zugangs zu
Säkularisierungsphänomenen
Schlerka, S.M.
2017, XVII, 137 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-15753-1