

RELIGION UND SOZIALE DISTINKTION
Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 295

RELIGION UND SOZIALE DISTINKTION



RELIGION UND SOZIALE DISTINKTION

Resonanzen Pierre Bourdieus
in der Theologie

Herausgegeben von
Ansgar Kreutzer und Hans-Joachim Sander

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: OgnjenO/shutterstock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02295-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82295-7

Inhalt

Einleitung	7
De Bourdieu à dieu. Zur möglichen Rezeption von Bourdieus Theorie in der Theologie	19
<i>Gernot Saalman</i>	
Bourdieu und die Exegese. Eine exemplarische Rezeption Pierre Bourdieu am Beispiel der Gleichnisauslegung	48
<i>Eric Ottenheim</i>	
Die Herrschaft der Oblaten und die Ohnmacht der Erben. Ein Reproduktionsvorgang von unabsehbarer Tragweite	68
<i>Hans-Joachim Sander</i>	
Zur praxeologischen Hermeneutik der Theologie	109
<i>Heinrich Wilhelm Schäfer</i>	
Bourdieu und die Befreiungstheologie. Kreuzungen zweier Perspektiven im Kontext europäischer Gesellschaften	158
<i>Ansgar Kreuzer</i>	
„Gabentausch“ in der Sakramentologie. Eine kritische Betrachtung aus der Perspektive Pierre Bourdieus	191
<i>Daniel Franklin Pilario</i>	
Mit Pierre Bourdieu Ethik treiben? Sozialethik angesichts der praxeologischen „Soziologie der sozialen Determinanten“	213
<i>Matthias Möhring-Hesse</i>	
Unentdeckte Potentiale. Zur Bourdieu-Rezeption in der Religionspädagogik	248
<i>Stefan Altmeyer/Bernhard Grümme</i>	

Verschiebungen des religiösen Feldes. Anstöße und Anstößigkeiten Bourdieus für die Pastoralsoziologie	268
<i>Michael N. Ebertz</i>	
Autorenverzeichnis	293

Einleitung

1. „Bour-DIEU“

Als Pierre Bourdieu (1930–2002), der französische Philosoph, Ethnologe und Soziologe, in den 1980er- und 1990er-Jahren zu einem der einflussreichsten Intellektuellen Frankreichs und darüber hinaus aufstieg, wurden seine wissenschaftlichen und öffentlichen Interventionen zugleich von scharfer Kritik begleitet. Insbesondere ein Wortspiel war dazu angetan, die „intellektuelle[] Omnipräsens“¹ Bourdieus zu markieren und ironisch zu kritisieren: die theologisch assoziationsreiche Schreibweise seines Namens als „Bour-DIEU“.

Interessanterweise hat Markus Schwingel in seiner instruktiven Bourdieu-Einführung – über dieses auf religiöses Vokabular zugreifende Wortspiel hinaus – darauf hingewiesen, dass es systematische Bezüge zwischen der Bourdieu’schen Soziologie und den Kernthemen der Theologie, Gott und Religion, gibt: Im Gefolge von Émile Durkheims Religionstheorie schreibt Bourdieu Gesellschaften eine quasigöttliche Funktion zu, eine zutiefst existenzielle Bedeutung für die Individuen. Jede Gesellschaft verfüge über eine „eigene symbolische Macht, welche als letzte Instanz über nicht weniger entscheidet als über Sein oder Nichtsein, über Existenz oder Nichtexistenz sozialer Wesen“². Innerhalb gesellschaftlicher Strukturen und Positionierungen wird, nach Bourdieu, über die Zuteilung von Anerkennung entschieden, was Menschen als existenziell bedeutsam erfahren. Und deren Distinktionen markieren zugleich ihren Platz in der Gesellschaft. Diese grundlegende Bedeutung, die gesellschaftliche Zusammenhänge für das Menschsein besitzen, und deren kritische Reflexion sind auch für die Theologie von zentraler Relevanz, weil es ihr um die existenziellen Fragen von Menschen geht. Diese Fragen erhalten in ihrem Diskurs eine Anerkennung, die nicht einfach mit derjenigen in der Gesellschaft identisch ist, die dem aber ebenso we-

¹ Schwingel, Markus, Pierre Bourdieu zur Einführung, Hamburg ⁷2011, 8.

² Ebd., 13. In diesem Sinne greift Bourdieu das Durkheim-Zitat auf: „La société, c’est Dieu.“ (Zit. n. ebd.)

nig ausweichen kann. Das ist der Beitrag von Theologie in diesem Gefüge sozialer Distinktionen. Daraus entsteht eine anregende, aber auch fragile Spannung zwischen Gesellschaft und der Rede von Gott, was zugleich Pierre Bourdieus Werk einen bedeutsamen Platz auch in der Theologie einräumt. Tatsächlich lässt sich an dieses weitverzweigte Werk auf unterschiedlichen Ebenen und aus unterschiedlichen Perspektiven von theologischer Seite her anknüpfen:

- Bourdieus *praxeologische Soziologie*, welche die Eigendynamiken sozialen Handelns und die Akteursperspektive der Handelnden konstitutiv berücksichtigt, weist Verbindungen zur *Wissenschaftstheorie der Theologie* auf, die religiöses Handeln insbesondere aus der Innenperspektive heraus verstehen möchte.³
- In seiner (materialiter nicht allzu umfangreichen, dafür konzeptionell umso bedeutenderen) *Religionssoziologie* setzt sich Bourdieu ausdrücklich und kritisch mit dem religiösen Feld auseinander, in *dessen Mechanismen und Positionskämpfe auch die Theologie als Reflexionsinstanz* verstrickt ist.⁴
- Die kritische *Gesellschaftstheorie* Bourdieus beinhaltet eine mehrdimensionale Analyse von sozialen Ausschlussmechanismen (z. B. im materiellen, ideellen und symbolischen Sinne), die instruktiv für *eine kontextuell-gesellschaftssensible Theologie und eine sozial-ethische Kritik an sozialen Exklusionen* ist.⁵
- Die *Bourdieu'schen Reflexionen zu Kultur und Symbolwelten* sensibilisieren für die performativen Wirkungen und die sozialen Einbindungen auch der *christlichen Kulturbestände und Symbole* (z. B. bei Sakramenten, Ritualen oder christlicher Kunst).⁶

Angesichts dieser und weiterer Anschlussmöglichkeiten ist es lohnenswert, sich grundsätzlich den Resonanzen, welche die Bourdieu'sche Soziologie in der Theologie auslöst, zuzuwenden. Der

³ Vgl. z. B. Bourdieu, Pierre, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1987; Ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M. 1998.

⁴ Vgl. Ders., *Religion* (Schriften zur Kulturosoziologie; 5), Berlin 2011.

⁵ Vgl. z. B. Ders., *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982; Ders., *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997.

⁶ Vgl. z. B. Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1970.

Sammelband nimmt in dieser Hinsicht Bestandsaufnahmen zur Bourdieu-Rezeption in der Theologie vor, lotet weitergehende Rezeptionsmöglichkeiten aus und markiert auch Grenzen theologischer Aufnahmen des Bourdieu'schen Denkens. Was macht es theologisch so anregend?

2. Ein Brennpunkt Bourdieu'scher Soziologie: „Soziale Distinktion“

In seiner Theorieanlage hat Bourdieu – nicht zuletzt in der Absicht, soziologische Theorie und Empirie stärker aneinander zu binden – ein Netzwerk von Begriffen entwickelt, welche die Sozialwelt deshalb so weiterführend beschreiben können, weil sie gesellschaftliche Praxisfelder direkt in die Theorie einsetzen. Sie räumen sowohl den Feldern Bedeutung ein, auf denen soziale Zusammenhänge entstehen, wie all den Habitus, mit denen sich individuelles Handeln und seine gesellschaftlichen Bedingungen aneinander abgleichen, und schließlich auch den Kapitalsorten, an denen entlang die Unterschiede zwischen Menschen fassbar und beschreibbar werden. Es liegt in der Logik eines solchen „analytischen Baukastens“⁷, dessen Grundbegriffe wie Habitus, Kapital, Feld, Sozialraum auf Musterungen tatsächlichen Verhaltens ruhen, dass er sich nicht vollkommen synthetisieren, nicht auf *eine* theoretische Stoßrichtung bringen lässt. Es ist ein Baukasten, der soziale Realitäten gerade deshalb beschreiben kann, weil er auf eine voreingestellte übergeordnete Position verzichtet und stattdessen problemereprobte Instrumente zur Verfügung stellt. Bourdieus Analysen werden numerisch praktisch erstellt und eben nicht idealtypisch analytisch. Sie folgen keiner übergeordneten Idee von Gesellschaft, Lebensform und Individualität, sondern sie folgen den Ungereimtheiten, Widersprüchen und Überraschungen im Zusammenleben von Menschen nach. Es ist daher nicht verwunderlich, dass für Bourdieu auch die Soziologie selbst von diesen disparaten Verbindungen geprägt ist: „Die Soziologie ist eine völlig esoterische Wissenschaft, die – wie tendenziell jede andere auch – nach Maßgabe ihrer internen Problematiken und ihrer im Lauf der Zeit

⁷ Müller, Hans-Peter, Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung, Berlin 2014, 14. Müller verweist darauf, dass sich Bourdieus Werk „[l]abyrinthisch und unabgeschlossen“ (ebd.) präsentiert.

angesammelten Resultate eine Geschlossenheit erlangt hat; eine esoterische Wissenschaft, die jedoch einen exoterischen Eindruck macht.⁸ Bourdieus Einsichten sind daher dem menschlichen Faktor gesellschaftlicher Beziehungen mit heterogenen Differenzen und Strukturierungen auf der Spur, wie sie auch in der modernen Theologie beobachtet werden. Auch ihre internen Auseinandersetzungen, die sie „esoterisch“ auftreten lassen, sind auf Außenverhältnisse fokussiert, deren Eindrücken sie sich nicht erwehren kann.

In diesen Außen-Innen-Relativierungen findet in dem Bourdieu'schen Baukastenvorgang der Soziologie zugleich eine Gesellschaftstheorie statt, die sich als „kritische[] Macht-, Herrschafts- und Ungleichheitsanalyse“⁹ versteht. Deren Themen und Intentionen bündelt Bourdieu im Brennpunkt der „sozialen Distinktion“:¹⁰ So trägt sein einflussreichstes und am weitesten verbreitetes Werk, dessen Titel im Deutschen nicht unpassend mit „Die feinen Unterschiede“ übersetzt ist und das eine empirisch gesättigte und zugleich kritische Theorie der (damaligen) französischen Gegenwartsgesellschaft darstellt, im Original den anspielungsreichen Titel „La distinction“.¹¹

Distinction/Distinktion beinhaltet grundsätzlich zwei Bedeutungsaspekte, auf deren gesellschaftstheoretische Verknüpfung Bourdieu Wert legt: Zunächst meint Distinktion wertneutral eine bloße Unterscheidung, eine Differenzierung, eine Abgrenzung von unterschiedlichen Dingen in erkenntnistheoretischer Absicht: „[d]as Erkennen eines Unterschieds“¹². Distinktion kann aber auch mit einer starken Wertung verbunden sein und „das positive Abheben von Anderem“¹³ meinen. In normativer Hinsicht bedeutet Distinktion damit nicht bloß Unterscheidung oder Abgrenzung von anderen, sondern Auf- und Abwertung gegenüber anderen. Es ist die Pointe

⁸ Bourdieu, Pierre, Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992. Hg. v. Patrick Champagne u. a., Berlin 2014, 312f.

⁹ Müller, Pierre Bourdieu, 9.

¹⁰ Vgl. die Einschätzung zur weiten Bedeutung dieses Konzeptes von Boike Rehbein: „Bourdieu's Begriff der Distinktion enthält [...] eine Theorie der Kultur im weiteren Sinne.“ (Rehbein, Boike, Distinktion, in: Fröhlich, Gerhard/Ders. [Hg.], Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2014, 76–78, 76)

¹¹ Vgl. FN 5.

¹² Rehbein, Distinktion, 76.

¹³ Ebd.

von Bourdieus sozialtheoretischem Konzept der (sozialen) Distinktion, beide Aspekte zusammenzudenken. „Das aktive Erkennen oder Ziehen einer Differenz verbindet sich bei Bourdieu mit einer Wertung. Sozial wird ein Unterschied nicht nur gemacht, um etwas zu unterscheiden, sondern um etwas positiv abzuheben. Genauer wird das Eigene durch die Distinktion vom Anderen als besser, höherwertiger, bedeutsamer usw. abgehoben.“¹⁴

Es entstehen in sozialen Verhältnissen ständig Gewinne und Verluste für die Beteiligten, die sich mit den Distinktionen in die Lebensform eingravieren, deren Habitus jemand jeweils folgt. Auf dieser Doppeldeutigkeit der Distinktion, des Unterscheidens und des sich (dadurch) von anderen Abhebens beruhen wesentliche Merkmale von Bourdieus Gesellschafts- und Kulturtheorie. Denn gerade kulturelle, stilistische oder ästhetische Unterschiede sind für ihn keine „bloßen Geschmacksfragen“, sondern vielmehr probate Mittel zu sozialer Distinktion im doppelten Sinne: einerseits, um Unterscheidungen zu treffen, andererseits, um Prozesse sozialen Auf- und Abwertens in Gang zu bringen, um soziale Positionen festzulegen oder – konflikttheoretisch zugespitzt – sozialen Status zu erringen, zu erkämpfen, zu verteidigen. In Bourdieus Sozial- und Kulturtheorie verlieren Fragen des Lebensstils, des kulturellen Ausdrucks, der ästhetischen Präferenz oder des landläufig als „Geschmack“ Bezeichneten ihre gesellschaftliche Unschuld.¹⁵ Bourdieu zeigt theoretisch und empirisch, „wie sich soziale Unterschiede in aktive Unterscheidungen oder Distinktionen des Lebensstils übersetzen“¹⁶. Einerseits wird damit Kultur in einem weiten Sinn zum Instrument sozialer Kämpfe und Positionierungen, zugleich jedoch verschleiert andererseits die scheinbar sozial „neutrale“ Kultur genau diesen ihren Charakter als „Kampfmittel“ im Ringen um gesellschaftliche Positionen. „Bourdieu zeigt [...], wie soziale Differenzen in Form unterschiedlichen Geschmacks den Alltag durchdringen und wie dabei die Bedeutung von Herrschaft und Klasse

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.: „Für Bourdieu [...] liegt dem Geschmack der sozial bedeutendste Streit zugrunde, nämlich der Klassenkampf.“ So ist auch der Untertitel seines Werkes *La Distinction/Die feinen Unterschiede*: „Critique social du jugement“, „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ zu verstehen.

¹⁶ Rehbein, *Distinktion*, 76.

verschleiert wird.¹⁷ Es liegt nicht zuletzt in Bourdieus gesellschaftskritischen oder – positiv formuliert – sozialetischen Intentionen, den Schleier der nur scheinbar konfliktneutralen Kultur zu lüften.

Bourdieus Gesellschafts- und Kulturtheorie – verdichtet in seinem bewusst zweideutigen, ebenso auf Differenzierung wie auf Wertung abhebenden Konzept (sozialer) Distinktion – hat eine mehrfache Relevanz für die Theologie und ihre (Binnen-)Reflexion auf Religion:

So kann *erstens* gerade Religion als Form von Kultur zum Mittel von Distinktion werden,¹⁸ indem gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Kämpfe religiös aufgeladen, ein Distinktionsverlust abgemildert oder ein Distinktionsgewinn vergrößert wird. *Zweitens* lassen sich, folgt man Bourdieus Konflikttheorie, auch innerhalb des religiösen Feldes Positionskämpfe mit symbolischen Mitteln ausmachen. „So ist das religiöse Feld zugleich ein eigenes Universum, in dem um Deutungshoheiten gekämpft wird, und ein Spiegelbild der sozialen Kräfteverhältnisse insgesamt.“¹⁹ In diesem Sinne hat Bourdieu seine Religionssoziologie primär als Konflikt-, Ungleichheits- und Machttheorie der Religion angelegt. Schließlich ist *drittens* auch Bourdieus aufklärendes Interesse, die sozialen Positionskämpfe, die sich hinter dem Schleier kultureller Differenzen und Lebensstilpräferenzen verbergen, kenntlich zu machen, theologisch von Belang. Denn einerseits hat Religion in der Interpretation Bourdieus als Mittel und als Mechanismus der Verschleierung sozialer Positionskämpfe Anteil an diesen Konflikten. Andererseits – und dies ist etwas, was Bourdieu insgesamt religionskritisch ausgerichtete Religionssoziologie aus den Augen zu verlieren droht – können ebenso selbst- wie gesellschaftskritisch ausgerichtete Theologien gerade auch zur Aufdeckung von verschleierte Instrumenta-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ In dieser Hinsicht beschreibt beispielsweise Friedrich Wilhelm Graf im Gefolge Bourdieus Formen religiösen Pluralismus auch als einen „Unterscheidungskampf“ (Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007, 50): „Viele Religionsfelder sind zu Schlachtfeldern ‚Heiliger Kriege‘ geworden, in denen Gotteskrieger hohe Gewaltbereitschaft zeigen.“ (Ebd., 61)

¹⁹ Rehbein, Boike, Religion, in: Fröhlich, Gerhard/Ders. (Hg.), Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2014, 359f.

lisierungen kultureller und religiöser Ausdrucksformen beitragen. Theologien sind nicht einfach intellektuelle Verlängerungen von Religion, sondern stehen in Differenzen zur Religion insgesamt, aber eben auch zur eigenen Religionsgemeinschaft. In diese Differenzen sind Distinktionsvorgänge hineingewebt, die vor allem dann hervortreten, wenn die Reproduktion der internen Machtverhältnisse von Religionsgemeinschaften in eine Krise gerät und nicht mehr erfolgreich durchzuführen ist. Das symbolische Kapital des theologischen Arguments bestärkt dann diejenigen, die eine Alternative dazu aufbauen und möglicherweise selbst darstellen und die sie mit einem gesellschaftlichen Aufstieg glaubwürdig machen. Eine andere Gottesrede und eine andere gesellschaftliche Entwicklung sind häufig miteinander verbunden, aber stehen nicht in einem direkten Verhältnis zueinander. Sie werden vielmehr auf den Feldern miteinander vermittelt, die in den Reproduktionsvorgängen gesellschaftlich einschlägiger Kapitalien aufsteigen.

Diese Vermittlung wird kulturell erfahren, aber auch gesetzt. Versteht man soziale Distinktion als Bourdieus „Theorie der Kultur in weiterem Sinne“ (Boike Rehbein)²⁰, durchzieht dieses Leitmotiv auch die Beiträge des vorliegenden Bandes.

3. Zu den Beiträgen

Am Beginn steht ein Überblicksartikel zu Bourdieus Werk, den der Freiburger (Religions-)Soziologe *Gernot Saalman*n beigesteuert hat und in dem in die Bourdieu'sche Begriffswelt eingeführt wird. Dabei wird Bourdieu zunächst biographisch und theoriegeschichtlich verortet, indem insbesondere auf die originären soziologischen Synthesen hingewiesen wird, die Bourdieu auch aus durchaus kontradiktorischen Theorien (wie den Herangehensweisen Max Webers und Karl Marx') herzustellen in der Lage war. Saalman beschreibt Bourdieus zentrales Begriffswerkzeug, das sich etwa mit der Trias „Habitus, Kapital, Feld“ zusammenfassen lässt, um von hier aus einen vertieften Einblick in Bourdieus Religionssoziologie zu geben, die sich als Anwendung seines Feldbegriffs verstehen lässt. Am Ende seines

²⁰ Vgl. FN 10.

Beitrags stellt Saalman schließlich die Tragfähigkeit Bourdieu'scher Terminologie zur Diskussion: ob es etwa angemessen ist, von nur *einem* prägenden Habitus im Singular bei den einzelnen Akteuren auszugehen und ob nicht auch im religiösen Feld von unterschiedlichen Typen von Religion (z. B. traditionellen, soteriologischen und postkonventionellen Religionsformen) gesprochen werden muss.

Der niederländische Theologe und Bibelwissenschaftler *Eric Ottenheim* (Utrecht) eröffnet mit der exegetisch-historischen Perspektive das Feld der theologischen Bourdieu-Rezeptionen. Ottenheim erprobt die theologische Anwendbarkeit Bourdieus in der Exegese besonders am Beispiel der Gleichnisauslegung. Dabei arbeitet er drei Inspirationen aus Bourdieus Werk heraus: die Sensibilisierung für den sozialgeschichtlichen Kontext der Adressaten von Gleichniserzählungen, die Berücksichtigung der konkreten Kommunikationssituation im Erzählakt und die Möglichkeiten, auch die erzählten Inhalte von Gleichnissen mit Bourdieu'schem Vokabular analytisch zu fassen. So interpretiert Ottenheim das Gleichnis von den zwei Söhnen (Lk 15,11–32), in dem es u. a. um den Umgang mit Sünde und Sündern geht, unter Bourdieu'scher Perspektive als Gleichnis um „Konkurrenz“ bzw. um die theologisch angemessene „Verteilung symbolischen oder religiösen Kapitals“.

Die Rezeption Bourdieus aus Sicht historischer Theologie führt der Salzburger Dogmatiker *Hans-Joachim Sander* insofern weiter, als er mit Interpretationskategorien Bourdieus auch die geschichtlichen Entwicklungen der katholischen Kirche und der theologischen Reflexion auf Kirche, also der Ekklesiologie, einordnet. Sanders zentrale Frage ist freilich zeitdiagnostischer Art: Wie lässt sich die Verlagerung von Macht weg von kirchlichen Ämtern hin zu spiritueller Ausstrahlung, wie lässt sich also der „Verfallsprozess einer kirchlich gebundenen Religiosität bei gleichzeitig spirituellem Wachstum“ erklären? In Aufnahme religionssoziologischer Analysemuster Bourdieus, insbesondere zur Rekrutierung kirchlichen Führungspersonals (am Beispiel der Bischöfe Frankreichs), unternimmt Sander – über die zeit- und ortsgebundenen empirischen Studien Bourdieus hinaus – eine Erklärung, warum die Macht des Amtes zunehmend von der Autorität des Spirituellen abgelöst wird, beleuchtet so den derzeit durchschlagenden Prozess religiöser Individualisierung und zeigt die damit verbundene ekklesiologische Herausforderung der Anonymität auf.

Der evangelische Systematische Theologe und Religionssoziologe *Heinrich Wilhelm Schäfer* (Bielefeld) betritt die wissenschaftstheoretische Ebene und schlägt der theologischen Methodologie eine von Bourdieu geprägte „praxeologische Hermeneutik“ vor. Schäfers Aufsatz besteht methodisch aus instruktiven „Überblendungen“ von Bourdieu'scher Soziologie mit der Systematischen Theologie. Damit erschließt der Autor Theologie auf zwei Ebenen neu: Einerseits kann er bestimmte theologische Paradigmen, z. B. Luthers Theologie, besonders seine Anthropologie, mit Bourdieu'schem Vokabular parallelisieren und damit reformulieren; andererseits entwickelt Schäfer mithilfe Bourdieus neue Interpretationen theologischer Grundmotive wie „Glaube“ oder „Gewissen“. Gleichzeitig liefert sich der Autor Bourdieus Theorie nicht aus, sondern kritisiert etwa dessen unterkomplexe Religionstheorie.

Auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene ist auch der Beitrag des Gießener systematischen Theologen *Ansgar Kreutzer* angesiedelt. Kreutzer vergleicht die zwei Perspektiven der Bourdieu'schen Soziologie und der Befreiungstheologie. Zentrale Parallelen sieht er in einer praxissensiblen Wissenschaftstheorie und der damit verbundenen Absicht und Möglichkeit, soziale Distinktionen und Exklusionen verstärkt in den Blick zu bekommen. Nach Kreutzers Ansicht könnte eine befreiungstheologische Rezeption Bourdieu'scher Kategorien (z. B. die Thematisierung „positionsbedingten Elends“) gerade eine befreiende Theologie unter den Bedingungen europäischer Gesellschaften stimulieren.

Auch der anschließende Artikel liegt in der Stoßrichtung einer befreiungstheologischen Aufnahme Bourdieus. So ist dem philippinischen Theologen *Daniel F. Pilario* (Quezon) die befreiungstheologische Perspektive aus seinem Lebens- und Wirkungskontext bestens vertraut. In dem bereits in englischer Sprache publizierten und für den vorliegenden Band ins Deutsche übertragenen Beitrag setzt sich Pilario mit der sakramentalen Theologie des französischen Theologen Louis-Marie Chauvet auseinander, der sich insbesondere auf die sozialphilosophische Gabentheorie Marcel Mauss' und anderer stützt. Dabei fordert Pilario die gesellschaftskritischen Aspekte von Gabe- und Austauschprozessen, wie man sie in Bourdieus Gabetheorie findet, auch theologischerseits stärker zu berücksichtigen. Neben eine schöpfungstheologisch ansetzende Theologie der Fülle stellt Pilario daher eine für negative „Kontrasterfahrungen“ (Edward

Schillebeeckx) aufmerksame und so auch sozialkritisch ausgerichtete Theologie der Gabe, die in Chauvets Rekurs auf die Kreuzestheologie durchaus angelegt ist.

Der Tübinger Sozialethiker *Matthias Möhring-Hesse* greift in seinem Beitrag ein Thema auf, das sich auch durch andere Artikel zieht und in der Debatte um Pierre Bourdieu (und für seine theologischen Rezeptionsmöglichkeiten) von zentraler Bedeutung ist: Unterliegt, so Möhring-Hesses kritische Leitfrage, die Bourdieu'sche Theorie einer deterministischen Denkart? Als ein Beleg für eine solche Interpretationsrichtung, die Möhring-Hesse – freilich in differenzierter Form – vertritt, führt der Autor etwa das sprechende Zitat von der „Unterwerfung unter die ehernen Gesetze der Gesellschaft“ an. Zugleich sieht Möhring-Hesse auch das Bemühen Bourdieus, gerade durch die Aufdeckung sozialer Determinismen Emanzipationspotenziale zu erschließen. Aus sozialetischer Hinsicht empfiehlt er die deterministischen Anlagen Bourdieu'scher Theorie zu ergänzen: Zum einen verweist er auf Kontingenzen, die gesellschaftliche Zusammenhänge und Entwicklungen (mit-)bestimmen; zum andern betont Möhring-Hesse die Bedeutung, die ethischen Orientierungen für menschliche Selbstreflexions- und Aufklärungsprozesse zukommt.

Der folgende Beitrag der Religionspädagogen *Stefan Altmeyer* (Mainz) und *Bernhard Grümm* (Bochum) aus dem Feld der Praktischen Theologie knüpft inhaltlich an die von Möhring-Hesse aufgeworfene Frage des wahrgenommenen Bourdieu'schen Determinismus und des zugleich von ihm vertretenen Emanzipationspotenzials durch Identifizierung von Determinismen an. Die beiden Religionspädagogen resümieren zunächst den Stand der Bourdieu-Rezeption in ihrem Fach, die wichtige Impulse etwa für eine selbstkritische und -reflexive Professionalitätsforschung oder die Wahrnehmung von Bildungsungerechtigkeit hervorgebracht hat. Was die Perspektive der Bourdieu-Rezeption in der Religionspädagogik angeht, orten die Autoren einerseits noch „unentdeckte Potenziale“, wie sie andererseits auch Grenzen einer „unhinterfragten Rezipierbarkeit“ wahrnehmen – gerade was den erwähnten und diskutierten Hang Bourdieus zu einer deterministischen Sichtweise angeht.

Der abschließende Beitrag von *Michael N. Ebertz*, Pastoralsoziologe und -theologe aus Freiburg, ist in verschiedener Hinsicht repräsentativ für die in diesem Sammelband dokumentierte Bourdieu-

Rezeption in der Theologie. Gerade bei Ebertz findet sich zunächst keine unkritische Aufnahme Bourdieuscher Soziologie. Vielmehr erkennt Ebertz der Religionssoziologie Bourdieus, auf die er sich konzentriert, keinen großen Neuigkeitswert im Vergleich zu Max Webers Soziologie der Religion zu, von der Bourdieus Auseinandersetzungen mit Religion ebenfalls ihren Ausgangspunkt nehmen. Zugleich demonstriert Ebertz jedoch das analytische und zeitdiagnostische Potenzial, das in Bourdieuschen Kategorien liegt – etwa für die ihn interessierenden Fragen nach der Erosion etablierter religiöser Institutionen und der Reproduktionskrise der Kirche. Damit liegt die Stoßrichtung von Ebertz' pessimistischer Situationsanalyse, was die derzeitige institutionelle Gestalt des Christentums anbelangt, durchaus in der Stoßrichtung Bourdieuscher Intentionen, die durch das Aufzeigen sozialer Mechanismen zugleich (alternative) Deutungs- und Handlungsspielräume eröffnet.

Die Autoren des vorliegenden Bandes nehmen zentrale Motive von Bourdieus Wissenschafts-, Gesellschafts-, Kultur- und Religionstheorien auf, die eingangs unter dem Brennpunkt sozialer Distinktion zu komprimieren versucht wurden. Sie loten dabei differenziert, interessiert und skeptisch deren Analyse- und Deutungspotenziale für grundlegende theologische Themenfelder aus. Die Beiträge verdeutlichen in ihrer Summe, wie durch diesen reflektierten und differenzierten „Terminologie-Import“ Bourdieus in die verschiedenen Sprachspiele der theologischen Einzeldisziplinen Grundfragen der Theologie neu gestellt, neu durchdacht und neu beantwortet werden können. Gerade in Zeiten, in denen der soziale Zusammenhalt durch Polarisierungen und Spannungen bedroht wird und in denen Religion zum Kampfmittel sozialer Positionierungen degeneriert, scheint eine Reflexionsform, die auf soziale Distinktionen, Positions- und Abgrenzungskämpfe abzielt und deren Reflexe, Verschleierungen, aber auch Kritik in Kultur und Religion vor Augen führt, von hoher Aktualität und Relevanz. Daher erhoffen wir uns von den hier vorgelegten theologischen Auseinandersetzungen mit Bourdieu – in Anknüpfung wie in Abgrenzung – innovative Impulse für eine gesellschaftssensible Theologie der Gegenwart.

Unser Dank gilt den Autoren des Bandes für ihre intensiven Beschäftigungen mit Bourdieus Werk aus ihren (Fach-)Perspektiven sowie den Mitarbeiterinnen Gudrun Becker, Brigitte Bienia, Regina Leirich und Rebekka Sturmbauer für ihre wertvolle redaktionelle

Unterstützung. Clemens Carl vom Verlag Herder erstatten wir gerne Dank für die angenehme und zielführende Zusammenarbeit. Dem Herausgeber der Reihe „Quaestiones disputatae“, Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann, danken wir sehr herzlich dafür, dass er den hiermit vorgelegten „Expeditionen“ in das theologisch noch relativ wenig erschlossene Terrain Bourdieu’schen Denkens diesen prominenten Publikationsort zur Verfügung gestellt hat.

Gießen und Salzburg im Mai 2018

Ansgar Kreutzer und Hans-Joachim Sander

De Bourdieu à dieu

Zur möglichen Rezeption von Bourdieus Theorie in der Theologie

Gernot Saalman

Pierre Bourdieu (1930–2002) hat sich von einem Philosophen zu einem Soziologen gewandelt, der sich für das reale Leben der Menschen interessiert. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht also nicht mehr das Denken oder abstrakte Begriffe und Theorien, aber auch nicht menschliche Produkte oder Ergebnisse einzelner Handlungen, sondern die Praxis in ihrer Gesamtheit und als solche. Auf dem Wege, sich der Praxis anzunähern und eine Beschreibung ihrer Grundelemente zu geben, sind allerdings einige Sackgassen zu vermeiden, in die bisher die meisten soziologischen Theorien geraten sind.

1. Biographische Skizze

Bourdieu ist im ländlichen Milieu am Fuße der Pyrenäen aufgewachsen, erwies sich aber als guter Schüler, der das Glück hatte, auch gefördert zu werden, und konnte deshalb bis ins Zentrum des straff organisierten Bildungssystems in Frankreich vorstoßen. Nach seinem ausgezeichneten Abschluss in Philosophie an der renommierten *École normale supérieure* in Paris 1954 war Bourdieu nur kurze Zeit als Gymnasiallehrer in der Provinz tätig, da er 1955 zum Militärdienst einberufen und nach Algerien geschickt wurde. Hier begann er, sich mehr und mehr für die Zustände in Algerien zu interessieren, was dadurch erleichtert wurde, dass er aufgrund seiner Verwaltungstätigkeit etwas freier war. So konnte er umfangreiches ethnographisches und fotografisches Material sammeln. Nach Ende seiner Dienstzeit blieb er von 1958 bis 1960 als Assistent für Philosophie in Algier, wandte sich aber immer mehr der Soziologie zu und führte statistische Erhebungen durch. Zurück in Frankreich war Bourdieu für ein knappes Jahr als Assistent von Raymond Aron an der Sorbonne tätig. Hier unterrichtete er soziologische Klassiker,

lernte selbst aber den Strukturalismus kennen und schätzen. 1962 ging er als Dozent nach Lille und begann mit Mitarbeitern Studien über das Bildungswesen und den Kultursektor durchzuführen. Ab 1964 hatte Bourdieu eine Forschungsstelle und eine Professur in Paris inne, bis er 1982 schließlich ans Collège de France berufen wurde. Im Januar 2002 ist Bourdieu einem Krebsleiden erlegen.

Dieser außergewöhnliche Aufstieg war Bourdieu nicht nur aufgrund seines Fleißes möglich, sondern auch, weil er es verstanden hat, auf kreative Weise Einsichten aus verschiedensten Theorie- und Forschungsrichtungen fruchtbar miteinander zu kombinieren. Das erklärt, warum Bourdieu bereits nach einer relativ kurzen Zeit als Klassiker der Soziologie gilt. Diese besondere Anziehungskraft soll im nächsten Abschnitt (2) thematisiert werden, woraufhin die Theorie näher vorgestellt wird (3 und 4), bis schließlich das Potenzial für Religionsforschung beleuchtet und diskutiert werden kann (5 und 6).

2. Ein attraktiver Neuanatz

Ab Mitte der 1960er-Jahre hat sich Bourdieu mit allen damals wichtigen theoretischen Strömungen auseinandergesetzt und sie sich kreativ angeeignet: Marxismus, Utilitarismus, Funktionalismus, Strukturalismus, Existenzialismus, Phänomenologie und Ethnomethodologie.

Bourdieu führt im Wesentlichen Einsichten von Durkheim, Mauss und Marx zusammen: Nicht nur das Denken ist gesellschaftlich geprägt, sondern auch der Leib, und beides ist bezogen auf die spezifische soziale Position des jeweiligen Menschen. Akteure handeln gewissermaßen strategisch auf der Basis einer vor-bewussten Interessiertheit. Weder Ideen und Intentionen, noch Affekte, noch utilitaristische Interessen bestimmen den Menschen grundlegend, sondern eine spezifische Interessiertheit, ein Begehren im Sinne einer Ausgerichtetheit auf und zu etwas.¹ Bourdieu nennt das Disposition (statt Determination und Intention), muss allerdings beschreiben können, wie sozial-relative Prägungen so tief und fest im Einzelnen verankert sind, dass sie eine solche Macht haben. Das ge-

¹ Bourdieu bringt hier den Begriff der *libido* ins Spiel: Bourdieu, Praktische Vernunft, 150.

lingt ihm mit dem Begriff des Habitus und einer originellen Variante des Genetischen Strukturalismus.²

Als Bourdieu 1960 nach Frankreich zurückgekommen ist, hat er die Strukturele Anthropologie von Claude Lévi-Strauss kennen gelernt und war fasziniert von ihr. In den nächsten fünf Jahren hat er diesen Ansatz benutzt, um sein Material aus Algerien zu analysieren.³ Schon bald jedoch hat er die spezifischen Einschränkungen des Ansatzes gesehen: Es lassen sich damit nur abstrakte Ordnungen oder Modelle beschreiben, aber man kann nicht erklären, was die Menschen konkret denken oder tun und warum. Diese Frage stellt sich aber besonders dann, wenn die Praktiken signifikant häufig von dem modellhaft Erwartbaren abweichen. Wie lässt sich erklären, dass die Mehrzahl der Heiraten nicht dem von den Menschen selbst angeführten Ideal und der vom Strukturalist formulierten Regel folgt?⁴ Bei der Suche nach einer theoretisch stringenten Antwort auf diese und ähnliche Fragen hat sich Bourdieu jedoch nicht völlig vom Strukturalismus abgewandt, sondern er behielt zentrale Einsichten bei: Einzelne Elemente stehen in Relation zu anderen und sind aus dieser Beziehung und aus der Differenz zu verstehen (Saussure); Strukturen lassen sich meist nach dichotomen Gesichtspunkten ordnen (Lévi-Strauss); es lassen sich strukturelle Homologien zwischen verschiedenen Bereichen feststellen (Panofsky); man kann und muss die Entwicklungsgeschichte von Strukturen rekonstruieren, sodass sich ein Genetischer Strukturalismus ergibt, dessen weiteres Ziel darin liegt, auch die Umsetzung der Strukturen zu betrachten – die Genese der Praxis (Piaget); die Umsetzung oder Performanz lässt sich auch als Aktualisierung von Tiefenstrukturen verstehen (Chomsky). Beobachtbare Praktiken lassen sich auf strukturelle Prägungen zurückführen und müssen nicht bewusst gewollt oder geplant sein. Dadurch kann sich Bourdieu von sämtlichen subjektivistischen Theorien abgrenzen, wie etwa dem Existenzialismus oder der Phänomenologie.

Die Sozialphänomenologie von Alfred Schütz arbeitet die allgemeinen Unterstellungen heraus, die überhaupt ein einigermaßen reibungsloses Zusammenleben von Menschen ermöglichen: dass die

² Vgl. Bourdieu, Habitus.

³ Noch im „Entwurf“ von 1972 finden sich Texte, die der strukturalistischen Methode folgen, neben solchen, in denen Bourdieu seine eigene Theorie skizziert.

⁴ Vgl. Bourdieu, Entwurf, 136.

Welt genau so sei, wie man sie sich vorstelle, dass alle Angehörigen der Gruppe oder Kultur sie auf die gleiche Weise sähen und dass die handlungsorientierenden Relevanzen hinreichend ähnlich seien. Bourdieu kritisiert das Ausmaß, in dem die Phänomenologie noch an der Bewusstseinsphilosophie haftet, trotz des Begriffs der Habitualisierung. Zu sehr noch ist von Annahmen des Als-ob, von Regeln und „Rezeptwissen“ die Rede. Gegen die Rede vom Entwurfscharakter menschlichen Handelns betont Bourdieu, Handlungen könnten „auf die Zukunft ausgerichtet [sein], ohne Resultat eines Entwurfs oder Plans zu sein“⁵. Erst rückblickend erscheinen Entscheidungen und Handlungen zweckgerichtet.⁶ Ganz ähnlich jedoch wie die Phänomenologie hebt Bourdieu hervor, dass die Menschen die Grundlagen ihres Alltagshandelns nicht explizit formulieren (müssen), sodass sie ihnen sogar größtenteils unbewusst sein können. Bourdieu nennt dies die *doxa* des Selbstverständlichen. Sie umfasst all das, was von allen unthematisiert unterstellt wird, ohne dass es argumentativ abgestützt werden müsste. Werden diese Annahmen explizit ausformuliert und mit Begründungen abgesichert, handelt es sich um *Orthodoxie*. Da diese in vielem noch auf den Zufälligkeiten des Alltags basiert, sind alternative Wege möglich, die als *Heterodoxie* (oder *Häresie*) dagegengestellt und begründet werden können. Bourdieu benennt so (ohne Bezug auf eine konkrete Lehre) das Grundmuster jeglicher weltanschaulicher Auseinandersetzung. Was zunächst im Fluss der alltäglichen Praxis weitergegeben wird (Tradition), kann einerseits aus bestimmten Interessen heraus abgestützt und fixiert werden (Konservatismus), während andererseits auch eine Lösung vom Tradierten oder eine Opposition zu den konservativen Bestrebungen propagiert werden kann (Modernismus).

Die Phänomenologen wollen dem *common sense* (der *doxa*) möglichst nahekommen, ihn nachvollziehbar und verständlich machen, während Bourdieu explizit mit ihm brechen will, um sein Zustandekommen und Wirken erklären zu können. Denn die Phänomenologie versäumt es laut Bourdieu, die sozialen Prinzipien und Ursachen der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit aufzudecken.⁷ Bourdieu hingegen knüpft an Durkheim an, der Kants transzendentes Subjekt

⁵ Ders., Titel, 169.

⁶ Vgl. Ders., Sinn, 122.

⁷ Vgl. Ders., Praktische Vernunft, 116.

soziologisiert hatte, indem er 1912 am Beispiel des australischen Totemismus aufgezeigt hat, inwiefern logische Kategorien und Klassifikationen auf religiösen Einteilungen beruhen, die ihrerseits symbolischer Ausdruck gesellschaftlicher Teilungen sind. Zudem entwickelte Durkheim das Konzept der Sozialisation, mit dem erklärt werden kann, warum alle Mitglieder einer (Teil-)Gruppe die gleichen Ansichten teilen. In der Phänomenologie unterbleibt dieser konsequente Schritt von der Philosophie zur Soziologie, auch wenn Alfred Schütz etwas dazu schreibt. Selbst Thomas Luckmann bleibt bei einer Proto-Soziologie stehen. Auch bei ihm geht es viel zu sehr um die „Strukturen der Lebenswelt“, und nicht um die konkrete Praxis realer Menschen. (In gesteigerter Form findet sich dieser Mangel an wirklicher Erklärung in der Religionsphänomenologie. Statt zu fragen, *wie* und *warum* etwas im Bewusstsein erscheint, soll einfach registriert werden, *dass* etwas erscheint. Das eröffnet die Möglichkeit zur vollständigen Hypostasierung bei Mircea Eliade: „das Heilige zeigt sich“⁸. Bei Durkheim dagegen zeichnen sich die heiligen Dinge dadurch aus, dass sie abgetrennt und verboten sind.⁹ So kann er sehen, dass sie nicht an sich heilig sind, sondern erst dazu gemacht werden, indem sie in einen spezifischen Kontext hineingestellt werden.)

Von großem Einfluss auf Bourdieu war auch der Versuch von Marx, sich von Hegels Philosophie des Geistes zu lösen. Allerdings sah Bourdieu, wie unbefriedigend, weil an der Oberfläche verbleibend, der reine Materialismus ist: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. [...] Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse.“¹⁰ Eine genaue Beschreibung, wie sich denn materielle Verhältnisse in Ideen umsetzen, ist der Marxismus bekanntlich schuldig geblieben, wenn man von kruden reduktionistischen Thesen absieht.¹¹ Hier kann Bourdieu mit seiner Habitus-theorie eine schlüssige Erklärung geben.

⁸ Eliade, Das Heilige, 8.

⁹ Durkheim, Formen, Erstes Buch, Kapitel 1.

¹⁰ Marx/Engels, Ideologie, 46.

¹¹ Allerdings war die strukturalistische Lesart von Marx durch Louis Althusser ohne Zweifel anregend für Bourdieu.

Für seine Sozialtheorie allerdings war neben Marx vor allem Max Weber hilfreich. Nachdem Marx den historisch neuartigen Verkauf der Ware Arbeitskraft in den Mittelpunkt gerückt hatte, fragte Max Weber weiter zurück nach der Entstehung der Idee der Arbeit und der Arbeitsethik. Zudem sah er, dass eine gleiche ökonomische Lage und gleiche ökonomische Interessen sich nicht nur qualitativ (juristisch), sondern auch quantitativ bestimmen lassen. Neben Besitzklassen treten folgerichtig Erwerbs- oder nach heutiger Terminologie Einkommensklassen. Im Laufe der Zeit bildeten auch diese Klassen einen spezifischen *Lebensstil* aus, womit sie eines der Charakteristika von Ständen angenommen haben. Das andere Hauptkennzeichen von Ständen, dass man ihnen durch *Geburt* und besondere Aufnahme-rituale zugehört, lässt sich auch trotz sozialer Mobilität nicht so leicht überwinden. Das gelingt erst, wenn an die Stelle der naturalisierenden Ideologie des Angeborensseins von Fähigkeiten zur Lebensführung eine Beschreibung der Mechanismen der Sozialisation in realen sozialen Verhältnissen tritt.

Besonders anregend war für Bourdieu auch Webers Beschreibung der Verteilung von Macht in einer Gemeinschaft im Zusammenspiel von Klasse, Stand und Partei.¹² Sie sind jeweils gekennzeichnet durch die Produktionsweise, die Weise des Konsums oder Lebensstils und die Art des Einflusses auf den Verwaltungsapparat. Die soziale Realität der Gemeinschaft sieht Weber nur im ständischen Lebensstil gegeben, während Klassen potenzielle Gemeinschaften sind und Parteien Einfluss in bestehenden Gemeinschaften nehmen. Das Ökonomische und das Politische bilden somit nur Teilbereiche im sozialen Leben, in dem es hauptsächlich um Ehre und Anerkennung geht, was sich in einem spezifischen Lebensstil und seiner Abgrenzung von anderen Lebensstilen ausdrückt. Diesen Grundgedanken von Weber nimmt Bourdieu auf und er will die Verknüpfung des sozialen Ursprungs symbolischer Formen erkennbar machen. Symbolische Macht entspringt eben nicht direkt einer ökonomischen Basis, wie viele Marxisten gerade in den 1960er Jahren behauptet haben, sondern sie ist nur mittelbar über strukturelle Homologien mit dieser verbunden.

¹² Vgl. Weber, *Wirtschaft*, 531–540.