

I.2 Das religiöse Feld

1 Einleitung

Die religiöse Lage der Gegenwart ist unübersichtlich, der Wandel rasant, analytisch schwer einzuholen und gerade deshalb viel diskutiert. Oft ist dabei vom „religiösen Feld“ die Rede. Die Unübersichtlichkeit wird so metaphorisch illustriert, doch ist das „religiöse Feld“ weit mehr als eine **Metapher**. Es ist ein soziologisches Konzept mit analytischem Potential für die Religionsforschung.

Es geht zurück auf den französischen Soziologen Pierre Bourdieu (1930–2002). In kritischer Auseinandersetzung mit Max Weber (1864–1920), dessen Religions- und Herrschaftssoziologie er mit Émile Durkheims (1858–1917) Leitvorstellung der sozialen Konstitution allen Denkens und Handelns sowie mit marxistischer Theorie gesellschaftlicher Arbeitsteilung verschränkte, hat Bourdieu seit den 1960er Jahren eine Theorie sozialer Felder entwickelt, für die das *religiöse Feld* Modell stand (Reuter 2018). So entstand ein konflikttheoretisches Konzept von Religion als sozialem Raum, „in dem – noch zu bestimmende – Akteure [...] Kämpfe um die Durchsetzung einer legitimen Definition sowohl des Religiösen als auch der verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen, austragen“ (Bourdieu 2009c, 243).

Eine zentrale Aussage Bourdieus lautet: „In Feldbegriffen denken heißt **relational denken**“ (Bourdieu und Wacquant 2006, 126; Hervorhebung im Original). Das heißt zum einen: Was religiöse Akteur:innen denken, welche Präferenzen sie haben, wie sie ihre religiösen Vorstellungen in Praxis umsetzen und ihr Leben führen – all das ist Resultat ihrer Beziehungen, der diesen Beziehungen zugrundeliegenden sozialkulturellen Strukturen und ihrer historischen Entwicklung. Es heißt aber auch: Was überhaupt Religion ist (oder nicht ist), was und wer zum „religiösen Feld“ gehört (oder nicht), das wird im religiösen Feld selbst sowie in „Grenzarbeiten“ zwischen dem religiösen Feld und anderen sozialen Feldern stets neu verhandelt (Reuter 2014, 53–58).

Im Folgenden wird zunächst Bourdieus feldtheoretischer Ansatz allgemein skizziert (Abschnitt 2); neben dem Feldkonzept selbst werden dabei zwei weitere Konzepte erläutert, die für seine Theorie sozialer Felder elementar sind: „**Habitus**“ und „**Kapital**“. Im Anschluss wird Bourdieus Entwurf des „**religiösen Fel-**

des“ vorgestellt (Abschnitt 3) und abschließend dessen religionswissenschaftliches Potential diskutiert (Abschnitt 4).¹

2 Feld, Kapital, Habitus

Pierre Bourdieu beschreibt die Gesellschaft als einen Raum, der sich aus verschiedenen relativ autonomen „Feldern“ zusammensetzt: Es gibt ein Feld des Rechts und eins der Politik und der Wissenschaft, es gibt ein literarisches Feld und ein wirtschaftliches, ein Feld des Sports und eins der Medizin, der Kunst und so weiter – und es gibt ein religiöses Feld. Wir haben es also mit einer Variante der Theorie sozialer Differenzierung zu tun. Verschiedene Bereiche der Gesellschaft, so die Grundannahme aller differenzierungstheoretischen Ansätze, folgen je eigenen Regeln und Zielen. Dass Bourdieu diesbezüglich von „Feldern“ spricht – und nicht etwa, wie Niklas Luhmann (2002), von „Systemen“ – ist programmatisch: Bourdieus Ansatz ist akteurszentriert. Felder sind soziale Räume, in denen Handelnde um die Definition der Eigenart und Grenzen dieser Räume ringen und so soziale Handlungsfelder konstituieren, die als Religion, Wirtschaft, Politik, Kunst und so weiter beschreibbar sind. Das bedeutet auch, dass die Grenzen sozialer Felder ‚elastisch‘ und ihre Eigenart und Akteur:innen über Zeit und Raum wandelbar sind.

Zur Erläuterung seiner Konzeption beruft sich Bourdieu bisweilen auf die Analogie zum Spiel: Felder sind „autonome Sphären, in denen nach jeweils besonderen Regeln ‚gespielt‘ wird“ (1992, 187). Nun sind zwar im sozialen Handeln, anders als beim Spiel, die Regeln gewöhnlich unbewusst. Ähnlich wie auf dem Spielfeld wird Bourdieu zufolge aber auch in sozialen Feldern um den gewinnbringenden Einsatz von bestimmten – von Feld zu Feld variierenden – Ressourcen gerungen. Bourdieu verwendet dafür den Begriff „Kapital“.

Sein Konzept von Kapital ist ein konsequent soziologisches: Kapital ist ganz allgemein das, was „es seinem Besitzer erlaubt, Macht oder Einfluß auszuüben“ (Bourdieu und Wacquant 2006, 128). Dass dies nicht nur auf ökonomisches Kapital im engeren Sinne zutrifft, ist offensichtlich. Macht und Einfluss können auch durch akademische Titel, Ämter, spezifische Fähigkeiten, soziale Beziehungen und ähnliches ausgeübt werden. Bourdieus Konzept von Kapital umfasst den gesamten Bereich gesellschaftlichen und kulturellen Handelns. Er entwirft eine

¹ Der vorliegende Beitrag ist eng angelehnt an: Reuter 2018; 2014, 43–58. Zum religiösen Feld vgl. auch Karstein 2019; allgemein zu Bourdieu: Barlösius 2011²; Fröhlich und Rehbein 2014, darin besonders Rehbein und Saalman 2014.

Ökonomie des Symbolischen, in der (abgesehen vom ökonomischen Kapital im herkömmlichen Sinn) drei weitere Kapitaltypen relevant sind: „soziales“, „kulturelles“ und „symbolisches Kapital“ (vgl. Bourdieu 1983; 1993, 205–221; 1998, 173–176; Bourdieu und Wacquant 2006, 128–132).

(1) „Soziales Kapital“ erlangt man durch die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen (Vereine; Parteien; Berufsverbände; Künstlergruppen; Verwandtschaft; Adel und so weiter). Es basiert also auf dem Set an sozialen Beziehungen, über das Akteur:innen verfügen.

(2) „Kulturelles Kapital“ gibt es in drei Gestalten: (a) „Objektiviertes“ kulturelles Kapital liegt in Gegenständen des kulturellen Lebens vor (Bücher, Kunstwerke, Instrumente, Kultgegenstände und so weiter). (b) „Internalisiertes“ kulturelles Kapital umfasst sämtliche Formen von Bildung und ist entsprechend (anders als objektiviertes kulturelles Kapital) nicht ohne Weiteres übertragbar: Es muss durch persönliche Bildungsarbeit erworben werden.² (c) „**Institutionalisiertes**“ kulturelles Kapital besteht in schulischen, akademischen, kirchlichen und ähnlichen Titeln und Positionen; der Unterschied zum internalisierten kulturellen Kapital liegt in der Transformation von Bildung (die auch autodidaktisch erworben werden kann) in anerkannte Titel und Positionen.

(3) Schließlich spricht Bourdieu von „symbolischem Kapital“. Damit ist kein eigenständiger Kapitaltyp bezeichnet. Vielmehr gründet sich symbolisches Kapital immer auf die drei anderen Kapitaltypen: Es bezeichnet die gesellschaftliche Anerkennung, die Handelnden aufgrund der Menge und Zusammensetzung ihres ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals in einem bestimmten Feld entgegengebracht wird. Welche ‚Kapitalmischung‘ Anerkennung verschafft, ist von Feld zu Feld verschieden und unterliegt Umwertungen. Dennoch haben soziale Felder in der Regel ein je eigenes Schlüsselkapital: So zählt im Feld der Wirtschaft vor allem ökonomisches Kapital im engeren Sinn (Geld-, Immobilien-, Aktienbesitz und so weiter); im Feld der Wissenschaft geht es um kulturelles Kapital, besonders in seiner internalisierten und institutionalisierten Gestalt (Bildung; akademische Titel). Im religiösen Feld ist es eine von Religion zu Religion variierende Mischung aus vor allem sozialem und verschiedenartigem kulturellen (Initiationswissen, theologische Bildung, Ämter, rituelle Gegenstände, Gebäude, Orte und so weiter), aber auch ökonomischem Kapital.

2 Hier wird deutlich, dass die verschiedenen Kapitaltypen nicht immer trennscharf zu unterscheiden sind: Ein Buch etwa oder ein Kunstwerk kann als objektiviertes kulturelles Kapital oder auch als ökonomisches Kapital vererbt werden; zu internalisiertem kulturellem Kapital wird es aber erst durch Bildungsarbeit, das heißt durch Lektüre, ästhetische oder kunsthistorische Kompetenz.

Die Konzepte „Feld“ und „Kapital“ sind also eng aufeinander bezogen: Ein Feld wird bestimmt durch diejenige Kapitalform bzw. die spezifische Mischung unterschiedlicher Kapitalsorten, die ihren Inhaber:innen in einem sozialen Raum, der dann ein Feld bildet, Anerkennung verschafft. Auf den verschiedenen Feldern wird also um je spezifisches symbolisches Kapital gerungen. Die Verfügungsmacht, die Akteur:innen, Akteursgruppen oder Institutionen über das jeweils relevante symbolische Kapital erlangen können (und historisch konnten), entscheidet über ihre Position im jeweiligen Feld und dessen internes Beziehungsgefüge.

Doch ist bei dem Begriff ‚Beziehungen‘ Vorsicht geboten. Ausdrücklich geht es Bourdieu nicht um *persönliche* Beziehungen, nicht um reale Interaktionen zwischen Einzelnen und deren subjektive Befindlichkeiten. Vielmehr geht es um „Relationen“: um faktisch bestehende Kräfteverhältnisse. In Bourdieus Worten: „[D]as läßt sich nicht interaktionistisch denken, das sind objektive Relationen, eine objektive Struktur, die den Untergrund für das ‚typische‘ Handeln der Beteiligten abgeben“ (2000, 118).

Für die Sozial- und also auch für die Religionsforschung heißt das: Sie greift zu kurz, wenn sie sich darauf beschränkt, persönliche Interaktionen zwischen (religiösen) Akteur:innen und die darin zum Ausdruck gebrachten (religiösen) Vorstellungen, Handlungsmotivationen und Praktiken zu erforschen. Vielmehr hat sie die *Beziehungsstrukturen* zu rekonstruieren, die sich zwischen den Akteur:innen (über lange Zeiträume hinweg) eingestellt haben. Denn diese sind das Fundament, auf dem sich individuelle (religiöse) Interessen und Handlungsdispositionen überhaupt erst einstellen.

Wie aber sind soziale Struktur und individuelles Handeln und Denken vermittelt? Hier kommt der „Habitus“ ins Spiel. Bourdieu bestimmt den Habitus als ein (unbewusstes) Set von Wahrnehmungs- und Denkschemata sowie Handlungsdispositionen, das durch die *Positionen* bedingt ist, die diese Akteur:innen in den verschiedenen Feldern, in denen sie sich bewegen, einnehmen. Der Habitus basiert auf der Verinnerlichung der gesellschaftlichen Erfahrungen, die Handelnde aufgrund ihrer jeweiligen Positionierung in den verschiedenen Feldern gemacht haben und machen, und zwar der eigenen ebenso wie der historisch akkumulierten Erfahrungen der sozialen Gruppen, denen sie jeweils angehören (vgl. Bourdieu 1979, 139–202; 1991; 1993, 97–121). Der Habitus ist also verinnerlichte Geschichte und Sozialstruktur – einerseits. Andererseits ist er *generativ*: Indem er kognitive, ethische, ästhetische und religiöse Interpretationsmuster für Erfahrungen liefert, generiert er Weltbilder, Präferenzen und Handlungsdispositionen. Der Habitus ist also ein sozialstrukturell erzeugtes soziales Strukturierungsprinzip, eine Art Scharnier zwischen Sozialstruktur und Handeln: Er übersetzt soziale Strukturen in individuelle Vorstellungen und Praktiken, die ihrerseits wiederum

auf die sozialen Strukturen zurückwirken (Bourdieu 1991). Wahrnehmen, Fühlen, Wünschen, Denken und Handeln sind folglich – hier spricht Bourdieu in der Tradition Durkheims – soziale Tatsachen (Durkheim 1984, 114; 1994). Was hat all das mit Religion zu tun?

3 Das religiöse Feld

In Anlehnung an Max Weber weist Bourdieu die Religion als eigenständiges soziales Feld aus, dessen Eigenart darin liegt, dass in ihm ein spezifischer Typ von Arbeit verrichtet wird, der sich von der Arbeit in anderen Feldern unterscheidet: „*religiöse Arbeit*“ (Bourdieu 2009a, 7; Hervorhebung im Original). Verrichtet wird sie von „spezialisierten Akteuren“ mit dem Ziel, „mittels eines bestimmten Typus von Praktiken und Diskursen eine besondere Kategorie von Bedürfnissen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen zu befriedigen“ (2009a, 7). Voraussetzung ist, dass „religiöse[] Selbstversorgung“ (2009b, 46) (weitgehend) abgeschafft, dass das religiöse Feld also arbeitsteilig organisiert ist. Auf Angebotsseite treten Expert:innen hervor, die je eigene religiös relevante Güter erzeugen und verwalten und damit die große Mehrheit der Akteur:innen im religiösen Feld – die so als Laien definierbar werden – religiös versorgen. Sakramentenspendung etwa wird in diesem Modell als religiöse Versorgungsleistung beschreibbar, die in einem spezifischen religiösen Kontext (christliche Kirchen) von religiösen Expert:innen (Priestern, Pastor:innen) übernommen wird. Beispiele aus anderen Religionen ließen sich ergänzen. Allerdings hat Bourdieu selbst vor allem die katholische Kirche vor Augen gehabt und sein Konzept des religiösen Feldes am Beispiel des französischen Katholizismus empirisch durchgearbeitet (Bourdieu und Saint Martin 2009). Die inzwischen gebräuchliche Vorstellung vom religiösen Feld als einem sozialen Raum, in dem *verschiedene Religionen* operieren, ist Bourdieu fremd. Für ihn bildet zunächst jede einzelne Religion ein eigenes Handlungsfeld, in dem (im Einzelfall zu bestimmende) Akteur:innen miteinander um eine gemeinsame Weltsicht und die dieser Weltsicht angemessene Praxis ringen. Das „katholische Feld“ dient ihm dabei (vor dem Hintergrund der historischen Monokonfessionalität Frankreichs) gleichsam als Prototyp (Große Kracht 2019). Andere religiöse Felder nimmt er kaum in den Blick, doch ließe sich analog auch von einem protestantischen, jüdischen, islamischen Feld und so weiter sprechen. Festzuhalten ist: Bourdieus Fokus liegt auf der *internen* Konfliktdynamik *einzelner* Religionen. Mit der **Pluralität** *verschiedener* Religionen und der (konfliktiven) Dynamik, die sich zwischen ihnen in einem gegebenen gesellschaftlichen Kontext entfalten kann, hat er sich weder systematisch noch

empirisch befasst. Sein Konzept lässt sich durchaus in diese Richtung weiterentwickeln. Ihm selbst jedoch war diese (in der heutigen Verwendung des Topos vom „religiösen Feld“ dominierende) Sicht fremd.

Kehren wir zu den „spezialisierten Akteuren“ (2009a, 7) im religiösen Feld und mithin zur religiösen Arbeitsteilung zurück. Weber unterscheidet bekanntlich **idealtypisch**³ „Priester“, „Prophet“ und „Zauberer“ (Weber 2005). Für die empirische Religionsforschung heute mag diese aus einem spezifischen religionshistorischen Kontext gewonnene Typisierung wenig anschlussfähig sein; sie muss und kann aber in andere Kontexte übersetzt und erweitert werden; auch ist mit Mischtypen zu rechnen. Hier geht es aber zunächst darum, das (modifizierbare) Grundmodell zu verdeutlichen. Danach arbeiten die religiösen Expert:innen auf je eigene Weise daran, religiöse Angebote zu machen, zu verbreiten, zu kontrollieren und zu verwalten, die auf die verschiedenen „Heilsinteressen“ der religiösen „Verbraucher:innen“ zugeschnitten sind (zugleich zielen sie, wie man ergänzen müsste, auch darauf, gewisse Heilsinteressen überhaupt erst zu wecken). Einerseits sind die Angebote also komplementär: Der Zauberer bedient eine andere Klientel als der Prophet. Andererseits aber stehen die religiösen Spezialist:innen in Konkurrenz: Der Prophet versucht die Autorität des Priesters zu untergeben und umgekehrt. Um ein empirisch aktuelles Beispiel mit Blick auf konfessionelle und religiöse Pluralität zu nennen: In Lateinamerika machen protestantische Pfingstkirchen (deren Pastoren keinem der drei genannten Typen klar zuzuordnen sind, die aber unter anderem Aspekte des Typus Prophet und solche des Typus Zauberer aufweisen) religiöse Angebote (psychische/physische Heilung; Befreiung von dämonischen Mächten; Wohlstandsversprechen), die in direkter Konkurrenz zur traditionellen Frömmigkeitskultur und zum sakramentalen Angebot der katholischen Kirche stehen (Idealtypus Priester). Zudem diskreditieren beide die populären Vorstellungen und (Heil-)Praktiken des **Spiritismus** und afroamerikanischer Religionen (Inkorporation von Geistern und Göttern; Geistheilung) als „Magie“ (Idealtypus Zauberer) (Reuter 2003; 2024).

Bourdieu, der die idealtypische Rekonstruktion religiöser Expertenrollen von Weber übernimmt, arbeitet besonders diesen Konkurrenzaspekt deutlich heraus: Priester, Propheten und Zauberer sind in seiner Konzeption Konkurrenten im religiösen **Heilsbetrieb**. Sie konkurrieren um die Nachfrage ihrer jeweiligen Angebote seitens der Laien. Ein probates Mittel in diesem Ringen ist der Versuch, die Mitkonkurrenten zu delegitimieren (vgl. das erwähnte Beispiel Lateinamerika). Bourdieu (dessen von Weber übernommene Typisierung natürlich ebenso wie jene einer ‚Übersetzung‘ für die empirische Forschung bedarf) macht deutlich,

3 Zum **heuristischen** (nicht normativen!) Konzept des Idealtypus: Albert 2000².

dass die verschiedenen Spezialist:innen dabei zu rollentypisch unterschiedlichen Strategien greifen: Der Priester – der (anders als Prophet und Zauberer) seine Legitimität aus der Macht der Institution bezieht, die ihn ins Amt gesetzt hat – versucht, seine Konkurrenten zu diskreditieren, indem er behauptet, dass sie außerhalb der religiösen Gemeinschaft stehen. Er zielt also auf „Exkommunikation“ (2000, 118). Der Typus Prophet hingegen – der als „unabhängiger Heilsunternehmer“ (2009b, 66) ausschließlich mit seiner Person für seine Heilsbotschaft bürgt – ist bestrebt, die priesterliche Amtsautorität durch sein persönliches **Charisma** und also durch die Macht der Außeralltäglichkeit zu untergraben (vgl. Freudenberg und Schüler in diesem Band). Auch der Typus Zauberer – wie der Prophet ein „unabhängiger Unternehmer außerhalb jeder Institution“ (2009b, 68) – stellt den priesterlichen Monopolanspruch auf die Instrumente des Heils infrage. Allerdings antwortet er auf eine ganz andere religiöse Nachfrage als der Prophet. Der Prophet spricht Laien an, die daran interessiert sind, ihre Lebensführung methodisch an ethischen Prinzipien zu orientieren; er erhebt den Anspruch, eine Heilsbotschaft zu verkünden, „die dem Leben und der Welt einen einheitlichen Sinn verleihen kann“ (2009b, 68). Das religiöse Interesse, das der Zauberer bedient, ist ein völlig anderes: Der Zauberer ist eine Art Dienstleister, der punktuell auf ebenso punktuelle religiöse Bedürfnislagen antwortet; zu den Laien steht er in einem „Verkäufer-Kunden-Verhältnis“ (2009b, 69).

Wir sehen: Bourdieu deutet das religiöse Geschehen konsequent (heils-)ökonomisch: als ein typisch aufeinander bezogenes Konkurrenzverhalten von religiösen Expert:innen, die spezialisierte Heilsangebote erzeugen, pflegen, verwalten und tradieren, die auf verschiedenartige religiöse Interessen von Laien zugeschnitten sind bzw. neue Heils- und Heilungsinteressen wecken sollen. Er arbeitet heraus, dass die religiöse Nachfrage der Laien in Abhängigkeit von ihrer sozialkulturellen Lage und Herkunft variiert. Letztere bildet, wie zitiert, „den Untergrund“ (2000, 118), auf dem sich typische (religiöse) Interessenlagen und Handlungsdispositionen entfalten (2009a, 10).

Die Vermittlung zwischen der sozialkulturellen *Stellung* von Akteur:innen und ihrer religiösen *Einstellung* leistet der Habitus; er übersetzt *Position* in *Disposition*: So neigen Bourdieu zufolge vorwiegend sozial und ökonomisch Unterprivilegierte, insbesondere im bürgerlichen Milieu, zu sogenannter magischer Religiosität. Die Prophetie hingegen vermag besonders Intellektuelle zu mobilisieren, in besonderen Krisenlagen aber auch sozialkulturell schwache Schichten. Sozial Privilegierte stehen demgegenüber gewöhnlich amtskirchlicher Autorität nahe, wie sie von der Priesterschaft repräsentiert wird. Der Habitus sorgt, so Bourdieu, für eine „fast schon wundersame Harmonie“ (2009b, 59) zwischen sozialkultureller Lage und religiösen Interessen und Praktiken.

Prägnant hat Bourdieu dies in seiner Korrektur von Webers Konzept charismatischer Herrschaft veranschaulicht. Den Typus des charismatischen Führers hatte Weber in seiner Herrschaftssoziologie entwickelt und in der Religionssoziologie auf die idealtypische Charakterisierung des Propheten übertragen. Bourdieu korrigiert das Konzept in einem wichtigen Punkt: Der charismatische Führer, so schreibt er, ist „weniger der ‚außeralltägliche‘ Mensch [...], von dem Weber spricht, als vielmehr der Mensch außeralltäglicher Situationen“ (2009b, 87). Er tritt vor allem in „Zeiten offener oder versteckter Krise“ (2009b, 84) auf. Charisma ist demnach für Bourdieu keine persönliche Eigenschaft, sondern eine Autorität, die einem Akteur oder einer Akteurin aus der Struktur der sozialen und (religions-)kulturellen Beziehungen zuwächst: Die Macht des charismatischen Führers bzw. des Propheten basiert „auf der Stärke der Gruppe, die er zu mobilisieren vermag, insofern er die Eignung besitzt, die spezifisch religiösen Interessen der eine bestimmte Stellung innerhalb der Sozialstruktur einnehmenden Laien durch exemplarisches Verhalten und/oder einen mehr oder weniger systematischen Diskurs zu *symbolisieren*“ (2009a, 21; Hervorhebung im Original).

War bisher nur von der Binnenstruktur und -dynamik des religiösen Feldes die Rede, so ist ergänzend darauf hinzuweisen, dass diese auch durch dessen Verhältnis zu anderen Feldern geprägt ist. Soziale Felder bringen sich Bourdieu zufolge gegenseitig immer wieder neu als autonome Handlungssphären mit je eigenen Schemata der Wahrnehmung und Bewertung der sozialen Welt hervor: Es sind soziale Räume „mit *dynamischen* Grenzen, die ein im Feld selbst umkämpftes Interessenobjekt darstellen“ (Bourdieu und Wacquant 2006, 135, Hervorhebung im Original). Dabei geht es „um die Definition, das heißt die Abgrenzung von Kompetenzen“ (Bourdieu 2009c, 244), die das jeweilige Feld gesellschaftlich übernimmt. Im Hinblick auf Religion stand Bourdieu Anfang der 1980er Jahre dabei eine Konstellation vor Augen, in der das religiöse Feld seine Kompetenzen gegenüber der Medizin oder Psychotherapie abzugrenzen hatte (2009c).

4 Schlussüberlegungen

Welches Potential birgt Bourdieus Konzept des religiösen Feldes für die Religionswissenschaft? Hilft es, die unübersichtliche religiöse Lage analytisch zu ordnen? Welche Grenzen hat es, wie kann es sinnvoll weiterentwickelt werden? Dazu werden abschließend thesenartig einige Ideen skizziert.

(1) Die zuletzt angesprochenen Überlegungen Bourdieus zu den dynamischen Grenzen zwischen den Feldern bergen Potential für die Erforschung der sich

wandelnden gesellschaftlichen Rolle von Religion. So könnte man den historischen Wandel des Religiösen auch daran ablesen, welche Grenzbereiche des religiösen Feldes zu einer bestimmten Zeit strittig werden. Jede Epoche, so könnte man sagen, hat ihre eigenen Grenzarbeiten: Im 19. Jahrhundert musste das religiöse Feld Zuständigkeiten an die moderne Wissenschaft abgeben. Um 1900 wurden eifrig die diffusen Grenzen zwischen Religion und Kunst thematisiert. In den 1970er und frühen 1980er Jahren kam es zu Grenzverschiebungen zwischen Religion und Medizin bzw. Psychotherapie. Seit 9/11 stehen die Grenzkonflikte zwischen Religion und Politik bzw. Recht im Fokus (Reuter 2009; 2014).

(2) Bourdieu betont beharrlich die Spannung zwischen Sozialstruktur und Praxis bzw. ideellen Interessen. Für die Religionswissenschaft heißt das: Es greift zu kurz, subjektiv sinnhafte religiöse Interaktionen oder Vorstellungen zu dokumentieren und zu deuten. Eine feldtheoretisch geschulte Religionswissenschaft wird vielmehr auch die historisch gewachsenen Sozialstrukturen rekonstruieren, die – vermittelt über den Habitus – das religiöse Denken, religiöse Präferenzen und Lebensführung sowie die religiöse Angebotsstruktur steuern.

(3) Stichwort Habitus: Bourdieu setzt bei seiner Konzeptualisierung des Habitus im Grunde eine sozialkulturell stabile Erfahrungswelt als Regelfall voraus. Diese gibt es aber immer weniger. Die soziale Welt ist vielfältiger, individuelle Biografien sind brüchiger geworden. Kann sich aber in religiös pluralen Kontexten, in migrationsgeprägten Biografien sowie unter der Bedingung von Globalisierung und Digitalisierung überhaupt ein stabiler (religiöser) Habitus ausbilden?

(4) Bourdieu übernimmt von Weber die idealtypische Rekonstruktion religiöser Akteur:innen, macht aber zugleich deutlich, dass jedes religiöse Feld eigene, sich wandelnde Akteurskonstellationen hat. Was er jedoch nicht berücksichtigt, ist die potentielle Diffusion der Rollen von Expert:innen und Laien. Diffusion soll hier nicht Rückkehr zur religiösen Selbstversorgung heißen. Gemeint ist vielmehr ein (neuer) Akteurstypus, der zugleich religiöser Versorger wie religiöser Verbraucher ist. Als Protagonist:innen dieses Typus könnten etwa religiöse Influencer:innen genannt werden, die neuerdings in vielen religiösen Feldern auftreten.

(5) Bourdieu hat sich nicht mit der Pluralität verschiedener Religionen beschäftigt. Er fokussiert die *interne* Konfliktdynamik einzelner Religionen. Das ist eine Perspektive, die bei der aktuellen Fokussierung auf die (wachsende) Pluralität verschiedener Religionen oft aus dem Blick gerät. Nun kann sein Feldkonzept durchaus auf solche Konstellationen religiöser Pluralität übertragen werden. Dabei entstehen dann neue Fragen, etwa: Bringt die bloße Präsenz verschiedener Religionen in einem gegebenen Kontext notwendigerweise ein plurales religiöses Feld im Sinne Bourdieus hervor? Von einem „Feld“ kann Bourdieu zu-

folge nur gesprochen werden, wenn „ein Feldeffekt wirksam ist“ (Bourdieu und Wacquant 2006, 131), wenn also die Akteur:innen tatsächlich miteinander um die Definition von Grenzen und Kompetenzen des Religiösen und entsprechende Praxisformen ringen. Das ist gewiss in manchen Konstellationen der Fall (vergleiche etwa das erwähnte Beispiel Lateinamerika). Trifft es aber beispielsweise auf die aktuelle religiöse Lage in Europa zu? Religiöse Pluralität ist zweifellos gegeben. Aber gibt es engagierte Konkurrenz zwischen den Religionen? Es wäre zu untersuchen, unter welchen Bedingungen religiöse Pluralität ein religiöses Feld im Sinne religiöser Konkurrenz hervorbringt und welche Faktoren dies gegebenenfalls verhindern.

Literatur

- Albert, Gert. 2020². „Idealtyp.“ In *Max Weber-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund, 84–86. Stuttgart: Metzler.
- Barlösius, Eva. 2011². *Pierre Bourdieu*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1983. „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.“ In *Soziale Ungleichheiten*, hg. v. Reinhard Kreckel, 183–198. Göttingen: Otto Schwartz.
- Bourdieu, Pierre. 1991. „Der Habitus als Vermittlung zwischen Theorie und Praxis.“ In *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, 125–158. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Rede und Antwort*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2000. „Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu im Gespräch.“ In *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hg. v. Stephan Egger, 111–129. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre. 2009a. „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber.“ In *Religion: Schriften zur Kulturosoziologie 5*, hg. v. Franz Schultheis und Stephan Egger, 7–29. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2009b. „Genese und Struktur des religiösen Feldes.“ In *Religion: Schriften zur Kulturosoziologie 5*, hg. v. Franz Schultheis und Stephan Egger, 30–90. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2009c. „Die Auflösung des Religiösen.“ In *Religion: Schriften zur Kulturosoziologie 5*, hg. v. Franz Schultheis und Stephan Egger, 243–249. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Monique de Saint Martin. 2009. „Die Heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht.“ In *Religion: Schriften zur Kulturosoziologie 5*, hg. v. Franz Schultheis und Stephan Egger, 92–224. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Loïc J. D. Wacquant. 2006. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. 1984. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile. 1994. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fröhlich, Gerhard und Boike Rehbein, Hg. 2014. *Bourdieu-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Große Kracht, Klaus. 2019. „Das ‚katholische Feld‘: Perspektiven auf den Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts im Anschluss an Pierre Bourdieu.“ In *Katholizismus transnational: Beiträge zur*

- Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, hg. v. Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vieregge und Mark Edward Ruff, 53–72. Münster: Aschendorff.
- Karstein, Uta. 2019. „Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens (2000).“ In: *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, hg. v. Christel Gärtner und Gert Pickel, 493–500. Wiesbaden: Springer VS.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rehbein, Boike und Gernot Saalmann. 2014. „Feld.“ In *Bourdieu-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein, 99–103. Stuttgart: Metzler.
- Reuter, Astrid. 2003. *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*. München: C.H. Beck.
- Reuter, Astrid. 2009. „Charting the Boundaries of the Religious Field. Legal Conflicts over Religion as Struggles over Blurring Borders“. In *Journal of Religion in Europe* 2 (1): 1–20.
- Reuter, Astrid. 2014. *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reuter, Astrid. 2018. „Praxeologie: Struktur und Handeln (Pierre Bourdieu).“ In *Handbuch Religionssoziologie*, hg. v. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero, 171–202. Wiesbaden: Springer VS.
- Reuter, Astrid. 2024. „I am happy to be Catholic: The Catholic Charismatic Renewal and the Dynamics of the Religious Field in Brazil.“ In *Social Forms of Religion: European and American Christianity in Past and Present*, hg. v. Maren Freudenberg und Astrid Reuter, 79–105. Bielefeld: Transcript.
- Weber, Max. 2005. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Band I/22–2, hg. v. Hans G. Kippenberg. Tübingen: Mohr Siebeck.

