

Habitus – Individualität – Alltagsethik

von

WOLFGANG VÖGELE (REHBURG-LOCCUM)

1. Kirche, Milieu und Habitus

In den Jahren 1998 und 1999 führte die Evangelische Akademie Loccum zusammen mit einer Forschungsgruppe um den Hannoveraner Soziologen Michael Vester eine religionssoziologische Untersuchung durch: Sie beschäftigte sich mit dem Thema "Kirche und Milieu"¹, und ihr lagen im Hintergrund mehrere Forschungsinteressen zugrunde.

Die Untersuchung sollte Formen und Gestalten protestantischer Alltagsreligion aufzeigen, sie den unterschiedlichen Milieus zuordnen und deren religiöse Profile herausarbeiten. Dabei sollte Trennendes und Gemeinsames sichtbar werden.

Sie sollte vor allem fragen, ob bleibende protestantische Orientierungen in sozialen Milieus sichtbar werden, die aufgrund von Kirchenaustritten und Entfremdung von der Kirche ein dezidiert nichtkirchliches Profil aufweisen.

Sie sollte herausfinden, ob sich die protestantischen Kirchen in ihrer Verkündigung, in ihrem Handeln und ihrer praktischen Arbeit auf bestimmte soziale Milieus beschränken und damit andere Milieus abschrecken oder ausgrenzen (Phänomen der Milieuverengung).

Sie sollte durch die Konzentration auf alltagsethische und alltagsreligiöse Phänomene versuchen, der systematischen Theologie neue Kontaktfelder mit der empirischen Religion zu bahnen oder gar zu öffnen.

Und sie sollte untersuchen, ob die bei Feuilleton-Journalisten und Kulturwissenschaftlern, bei Soziologen und praktischen Theologen verbreitete These einer zunehmenden Individualisierung² in der Gesellschaft, aber auch in den Religionen und insbesondere in den Kirchen dem empirischen Untersuchungsbefund standhält.

Von entscheidender Bedeutung für diese Untersuchung waren die Begriffe des Milieus und des Habitus. Der Begriff des Milieus ist von dem des Habitus abhängig: Ein Milieu wird als eine Gruppe von Menschen begriffen, die durch einen gemeinsamen Habitus gekennzeichnet sind. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu hat diesen Habitusbegriff aus der theologischen wie philosophischen Tradition aufgenommen und an zentraler Stelle seines soziologischen Theoriegebäudes verankert.

Wenn Menschen nicht nur durch ihre Individualität und ihre Person, sondern auch durch ihre sozialen Habitusformen, ihre Einbindung in den sozialen Raum der Gesellschaft charakterisiert sind, dann werden mindestens vier Fragenkomplexe wichtig, an deren vorläufige Beantwortung ich im folgenden gehen will.

¹ Wolfgang Vögele, Helmut Bremer, Michael Vester (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, Religion und Gesellschaft 11, Würzburg 2001. Daneben Michael Vester, Wolfgang Vögele (Hg.), Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Bd. 1, Vorläufiger Abschlußbericht der Studie, Loccumer Protokolle 56/99 I, Rehbürg-Loccum 1999; dies. (Hg.), Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Band II: Dokumentation der Tagung, Loccumer Protokolle 56/99 II, Rehbürg-Loccum 2000.

² Ulrich Beck, Das Zeitalter des ‚eigenen Lebens‘. Individualisierung als ‚paradoxe Sozialstruktur‘ und andere offene Fragen, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29, 2001, 3–6; Peter Gross, Ich-Jagd, es 2065, Frankfurt/M. 1999; Stefan Willeke, Hoppla, jetzt kommt's Ich, Die Zeit Nr.32, 2000.

Wie konstruiert Bourdieu seinen Habitusbegriff? Wie ist er in seine theoretischen Überlegungen eingeordnet? Gegen welche anderen soziologischen Denkrichtungen wehrt er sich damit (Teil 2)? Damit soll in einem ersten Schritt ein anspruchsvoller Habitusbegriff entwickelt werden, der für andere Modelle als Vergleichsmaßstab dienen kann.

Wie verhält sich Bourdieus Habitusbegriff zu den Habitusbegriffen anderer Denkrichtungen und zu den Bourdieu-Interpretationen (Teil 3)? Aus der Beantwortung dieser Frage sollen sich die Differenzierungen ergeben, die vor allem für die theologische Rezeption des Habitus-Begriffs von Interesse sind.

Was ist daraus für die theologische Rezeption des Habitusbegriffs zu lernen (Teil 4)?

Welche Schlußfolgerungen ergeben sich, wenn man das Habituskonzept mit der Soziologie der Individualität und der Philosophie der Subjektivität gegenüberstellt?

2. Habitus als unfreiwillige Wahl

Die in vielen Büchern, Artikeln und Vorträgen entfaltete soziologische Theorie Pierre Bourdieus läßt sich als der Versuch lesen, die Alternative zwischen Strukturalismus und Handlungstheorie sowie die jeweils einseitige Betonung dieser Forschungsrichtungen durch neue Überlegungen zu überwinden³. Der (französische) Strukturalismus richtete seinen Blick vom subjektiven Bewußtsein der einzelnen weg auf überindividuelle "Strukturen"; ihrer Analyse galt sein Hauptinteresse. Soziologische Handlungstheorie dagegen konzentrierte sich gerade auf den einzelnen Akteur und seine Intentionen, auf die Ziele, Zwecke und Mittel, auf die Folgen seines Handelns. An beide Theoriefamilien richteten sich Vorwürfe: Der Strukturalismus vergesse das Individuum, sein Bewußtsein und seine Intentionen, während Handlungstheorie umgekehrt die Strukturen, Vorbedingungen und gesellschaftlichen Voraussetzungen von Handeln vernachlässige.

Der soziologische Begriff des Habitus, den Bourdieu einführt, erweist sich vor dem Hintergrund dieser Alternative als Vermittlungsbegriff. Soziales Handeln ist mehr als Verfolgen von Zielen, das Erzeugen von Ergebnissen vor dem Hintergrund nur individuell zu beschreibender Überzeugungen und Sinnkonstruktionen. Gesellschaftliche Strukturen sind nach Bourdieus Überzeugung sozusagen in das Individuum "eingelagert", und mit Hilfe des Habitusbegriffes gelingt es ihm, diese zu beschreiben. Auf der anderen Seite reicht der Habitus-Begriff nicht aus, um individuelles Handeln zu darstellen. Habitus determiniert individuelles Handeln, aber eher im Sinne der Ermöglichung und Begrenzung, nicht im Sinne kausaler Bestimmung. Die individuelle Komponente sozialen Handelns läßt sich nicht ganz aus der soziologischen Theorie herauskürzen oder ausblenden. Habitus bei Bourdieu leistet genau dieses: Der Begriff zeigt den Einfluß des Sozialen auf individuelles Handeln, ohne den Einfluß des Individuellen zu leugnen.⁴

1979 publizierte Bourdieu seine grundlegende Arbeit "Die feinen Unterschiede"⁵, auf die ich mich exemplarisch konzentriere. Darin entwickelt er einen vierstufigen Habitusbegriff, der im folgenden rekonstruiert werden soll. Dabei ist jedoch die Mahnung zu berücksichtigen, daß einzelne Begriffe wie Habitus, Milieu oder Feld nur unter Berück-

³ Klaus Eder, Zur Logik sozialer Kämpfe, Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Heft 13, Frankfurt 2002, 51-68.

⁴ A.a.O., 64: "Bei [Bourdieu] tritt an die Stelle individualistischer Verengung und strukturellen Holismus die Idee der objektiven Strukturiertheit von Feldern, die habituell codiert und über soziale Kämpfe reproduziert werden."

⁵ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1987 (französ. Paris 1979).

sichtigung des gesamten Werkkontextes verstanden werden können, wenn man sie nicht zu “sinnentleerten Gemeinplätzen”⁶ degradieren will.

Begriffsgeschichtlich ist oft bemerkt worden, daß Bourdieu den Begriff des Habitus von dem Kunsthistoriker Erwin Panofsky übernommen⁷, ihm jedoch eine charakteristisch eigene Wendung gegeben hat, die weit über Panofsky hinausgeht.⁸ Es ist ganz entscheidend für Bourdieus soziologische Theorie, daß der dem Habitus einen doppelten Charakter zuschreibt. Zum einen ist er “Erzeugungsprinzip objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis”, zum anderen ist er ein “Klassifikationssystem”⁹ solcher Praxisformen.

Habitus als *Erzeugungsprinzip* bedeutet, daß sich für Gruppen von Menschen bestimmte “generative Formel[n]” ermitteln lassen. In “Die feinen Unterschiede” spricht Bourdieu von diesen Gruppen noch als Klassen¹⁰, nicht als Milieus. Solche generativen Formeln vermitteln zwischen den Lebensbedingungen von Akteurs-Klassen und den durch gesetzten Grenzen und Freiräumen¹¹. Im Resultat erzeugen solche als Habitus verstandene Formeln bestimmte Lebensstile, worauf ich noch zurückkomme.

Grenzen und Freiräume ergeben sich aus der engen Bezogenheit von Lebensbedingungen und Habitus: Dem, dessen Leben durch Armut, fehlendes Eigentum, fehlende Bildung etc. in seinen Lebensbedingungen enge Grenzen gezogen sind, dem sind auch in seinen Habitusformen und Geschmacksurteilen enge Grenzen gezogen. Die Benachteiligung – so argumentiert Bourdieu – ist also eine doppelte:¹² eine der Lebensbedingungen und eine des Denkens, des Bewußtseins und des Habitus. Daraus folgt umfassende Vergleichbarkeit: Aus homogenen sozialen Ausgangsbedingungen geht immer ein ganz bestimmter Habitus hervor. Und dieser Habitus ist bei unterschiedlichen Menschen immer derselbe, wenn die Ausgangsbedingungen gleich sind.¹³ Habitus als *Klassifikationssystem* konstituiert sich als “Geschmack” oder “Urteil” über Gegenstände, über Sachverhalte, über andere Menschen und ihre Handlungen. Geschmacksurteile sind “Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zum Erkennen, Interpretieren und Bewerten”¹⁴. Damit meint er vor allem ein (soziales) Ein- und Zuordnen und darin eine materielle oder symbolische “Aneignung einer bestimmten Klasse klassifizierter und klassifizierender Gegenstände und Praktiken”¹⁵. Insgesamt sieht Bourdieu den Geschmack als einen “gesellschaftliche[n] Orientierungssinn (sense of one’s place)” und als ein “praktisches Vermögen des Umgangs mit sozialen Differenzen”¹⁶. Durch Geschmacksurteile konstatiert

⁶ Stephan Egger, Andreas Pfeuffer, Franz Schultheis, Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu, in: Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000, 131–176, hier 132.

⁷ Peter Nickl, Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Paradeigmata 24, Hamburg 2001, 213.

⁸ Auf die Frage, wie sich Bourdieus Habitusbegriff zu philosophischen und theologischen Habitusbegriffen verhält, gehe ich weiter unten ein (s.u. Teil 3).

⁹ Bourdieu, a.a.O., Anm. 5, 277.

¹⁰ A.a.O., 182: “Eine soziale Klasse ist vielmehr definiert durch die Struktur der Beziehungen zwischen allen relevanten Merkmalen, die jeder derselben wie den Wirkungen, welche sie auf die Praxisformen ausübt, ihren spezifischen Wert verleiht.”

¹¹ A.a.O., 332.

¹² A.a.O., 378: “Mit Marx behaupten, daß ‚der Kleinbürger die Grenzen seines Hirns nicht zu überschreiten vermag‘ (...), heißt feststellen, daß sein Denken denselben Beschränkungen unterliegt wie seine materielle Lage, daß seine Lage ihn gewissermaßen doppelt beschränkt, nämlich einmal durch die materiellen Schranken, die sie seinem Handeln auferlegen, und sodann durch die Schranken, die sie seinem Denken setzt – und damit wiederum seinem Handeln –, und die ihn dazu bringen, seine eigenen Grenzen zu akzeptieren, ja zu lieben.”

¹³ A.a.O., 175.

¹⁴ A.a.O., 279.

¹⁵ A.a.O., 283.

¹⁶ A.a.O., 728.

ein Akteur Nähe und Distanz, Zuneigung und Abneigung, Identifikation oder Nicht-identifikation.

Wer ein Geschmacksurteil fällt, sagt damit zum einen etwas über das aus, *was* er beurteilt. Und solche Geschmacksurteile haben noch einen zweiten Aspekt: Ein Geschmacksurteil sagt etwas über den aus, der das Urteil ausspricht.¹⁷ Das Geschmacksurteil positioniert das Beurteilte gleichermaßen wie den Beurteilenden.

Für Bourdieu gilt: Die Gründe und Hintergründe seines Geschmacks sind dem Urteilenden in der Regel nicht gegenwärtig. Der „Geschmack“ ist dem einzelnen Akteur und seinem Bewußtsein „nur höchst bruchstückhaft“¹⁸ zugänglich. Bourdieu spricht davon, daß Schemata des Habitus „jenseits des Bewußtseins wie des diskursiven Denkens“ und also „außerhalb absichtlicher Kontrolle und Prüfung“ wirken. Als Habitusform gilt ihm das, was dem einzelnen Akteur als so selbstverständlich erscheint, daß er es für ‚natürlich‘ hält.¹⁹

Mit Hilfe des Geschmacks verwandeln sich natürliche und künstliche Dinge in Gegenstände des sozialen Raums: Dinge, Personen, aber auch Haltungen werden zu Zeichen, die soziale Unterschiede konstituieren.²⁰ Darum spricht Bourdieu vom Geschmack als „Natur gewordene, d.h. inkorporierte Kultur“, als „Körper gewordene Klasse“²¹. Es gibt keinen Lebensbereich – in Bourdieuscher Terminologie – kein „Feld“, das solchen Geschmacksurteilen entzogen wäre.²² Am deutlichsten zeigt sich am Körper des Menschen, wie Geschmacksurteile, Habitusformen und daraus folgende Handlungen ihn geprägt haben.²³ Habitus und Geschmacksurteil bewirken eine jeweils spezifische Haltung und Form des Körpers. Man könnte sagen: Der Körper macht Habitus und Geschmack sichtbar, er ist eine „Objektivierung des Klassengeschmacks“²⁴.

Ist das Individuum frei, sich für einen bestimmten Geschmack zu entscheiden? Oder ist diese Entscheidung von sozialen Bedingungen und Voraussetzungen abhängig? Bourdieu bezeichnet den Geschmack als „amor fati“, als „Wahl des Schicksals“²⁵. Beide Formulierungen zusammengenommen erweisen sich als doppeldeutig. Denn selbstverständlich kann der einzelne Akteur in aller Wahlfreiheit Entscheidungen treffen, sich für einen bestimmten Geschmack oder Stil entscheiden. Allein, die Wahl des Geschmacks ist abhängig von Lebensumständen, in denen das Individuum steht. Die Wahl trifft es nicht unabhängig von seinen Lebensbedingungen. Dabei sind mit Lebensbedingungen sowohl die sozialen Voraussetzungen gemeint, aus denen ein Akteur kommt, wie auch die Lebensbedingungen, auf das das Handeln und der Geschmack eines Akteurs zielen. Beides beeinflußt Wahl und Geschmacksurteil. Konsequenter spricht Bourdieu von einer „unfreiwilligen Wahl“²⁶ des Geschmacks. Das Moment der Unfreiwilligkeit ergibt sich aus dem Einfluß der Lebensumstände. Dennoch ist der einzelne nicht gezwungen, seine Le-

¹⁷ A.a.O., 25: „Geschmack klassifiziert – nicht zuletzt den, der die Klassifikationen vornimmt.“

¹⁸ A.a.O., 283.

¹⁹ A.a.O., 727f. Vgl. auch a.a.O. 730.

²⁰ A.a.O., 284.

²¹ A.a.O., 307.

²² A.a.O., 288.

²³ A.a.O., 739: „Die körperliche Hexis, eine Grunddimension des sozialen Orientierungsinns, stellt eine praktische Weise der Erfahrung und Äußerung des eigenen gesellschaftlichen Stellenwerts dar: Das eigene Verhältnis zur sozialen Welt und der Stellenwert, den man sich in ihr zuschreibt, kommt niemals klarer zur Darstellung als darüber, in welchem Ausmaß man sich berechtigt fühlt, Raum und Zeit des anderen zu okkupieren – genauer den Raum, den man durch den eigenen Körper in Beschlag nimmt, vermittels einer bestimmten Haltung, vermittels (...) Gesten, (...), wie auch die Zeit, die man sprechend und interagierend auf selbstsichere oder aggressive, ungenierte oder unbewußte Weise in Anspruch nimmt.“

²⁴ A.a.O., 307. Vgl. auch a.a.O., 309.

²⁵ A.a.O., 290. Die Formulierung vom Geschmack als „amor fati“ taucht auch a.a.O., 378 auf.

²⁶ A.a.O., 290.

bensumstände und seinen Habitus im Sinne eines beschränkenden Korsetts zu akzeptieren. Er kann sie bewußt durchbrechen. Ob er damit auch sozial Erfolg hat, ist freilich eine andere Frage.

Dennoch bleibt die Möglichkeit, sich gegen den eigenen Habitus zu entscheiden, bleibt die Möglichkeit, den eigenen Habitus nicht zu akzeptieren: Bourdieu spricht von der Möglichkeit, daß der “amor fati” in ein “odium fati” umschlagen kann. Das ist dann freilich Ergebnis eines Erkenntnis- und Reflexionsprozesses.²⁷

Geschmack ist im übrigen nicht nur individuelle Wahl. Geschmacksurteil und Habitusformen haben elementar soziale Auswirkungen, denn sie bestimmen wesentlich die Kommunikation, das Gespräch, das Zusammenleben mit anderen. Die anderen Menschen, mit denen jemand zusammenlebt, sind jedoch keineswegs beliebig. Menschen suchen sich in der Regel andere Akteure mit ähnlichen oder gleichen Geschmacksurteilen. Ausgelöst durch den Habitus bilden sich Wahlverwandtschaften der Sympathie und der Antipathie.²⁸

Im Zusammenspiel beider Leistungen des Habitus, seiner ästhetischen wie seiner praktischen Komponente, ergibt sich der “Raum der Lebensstile”²⁹. Dieser ist ein symbolischer Raum, und er umfaßt die Gesamtheit Lebensstile und Praxisformen³⁰.

Als Lebensstil bezeichnet Bourdieu einen “einheitlichen Gesamtkomplex distinktiver Präferenzen”, der sich auf unterschiedliche symbolische Teilräume auswirkt, auf Essen, Kleidung, Möbel, Sprache, Religion etc.. In allen Fällen schlägt sich in diesem Lebensstil “ein und dieselbe Ausdrucksintention”³¹ nieder.

Dabei gebraucht er die folgende Formel: “[Habitus] (Kapital) + Feld = Praxis”³² Das ist so aufzuschlüsseln: Das Handeln von Akteuren ergibt sich aus drei Gruppen von Vorbedingungen, und dazu zählen

der Habitus einer Person oder einer Gruppe von Personen, also einer Klasse oder eines Milieus;

das ökonomische, kulturelle und soziale Kapital³³, das diese Personen zur Verfügung haben;

die spezifischen Handlungsbedingungen des jeweiligen (sozialen) Feldes.

Aus diesen drei Klassen von Vorbedingungen läßt sich das Handeln von Akteuren erklären und begründen.

Es existiert schlechthin keine Felder, keine Gegenstände, keine Symbole, keine Handlungen, die sich dieser Verortung im sozialen Raum, sozusagen ihrer “Habitualisierung” entziehen könnten, egal ob es sich dabei um die Wahl der Zahncreme, des Mineralwassers, des Wohngebiets oder des Autos handelt.³⁴ Zwischen den Produkten und den (Milieu)Gruppen, die sich in Geschmacksurteilen für diese Produkte entscheiden, besteht ein Verhältnis der Homologie.³⁵ Es ist darum möglich, von den Gegenständen auf den Habitus und Geschmack zu schließen – und umgekehrt.

²⁷ A.a.O., 378.

²⁸ A.a.O., 375.377.

²⁹ A.a.O., 277f.

³⁰ A.a.O., 175.

³¹ A.a.O., 283.

³² A.a.O., 175.

³³ A.a.O., 196: “Das Prinzip der primären, die Hauptklassen der Lebensbedingungen konstituierenden Unterschiede liegt im Gesamtvolumen des Kapitals als Summe aller effektiv aufwendbaren Ressourcen und Machtpotentiale, also ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital.”

³⁴ A.a.O., 355.

³⁵ A.a.O., 366.

Handeln ist für Bourdieu immer ein Handeln in einem bestimmten sozialen Raum. Dieser ist als ein komplexes Zeichensystem³⁶ zu begreifen, in dem sich Gruppen und einzelne auf eine bestimmte Weise verorten. Sie verorten sich durch ihr Handeln, ihre Praxis sowie durch ihre Urteile. All das ist nicht beliebig, kontingent oder auch nur "individuell", sondern "Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata"³⁷. Bourdieu spricht auch von "systematische[n] Konfigurationen von Eigenschaften und Merkmalen"³⁸ oder vom Habitus als dem "einheitsstiftenden Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis"³⁹. Dabei handelt es sich um Habitusformen in Bourdieus Sinn. Praxisformen, Geschmacksurteile, individuelle Ausprägungen von Verhalten lassen sich als Resultat bestimmter schematisierter und sozial organisierter Habitusformen verstehen.

Damit ist im Kern schon das Modell unterschiedlicher sozialer Ebenen deutlich geworden, in das der Habitus-Begriff eingezeichnet ist.

Bourdieu geht aus von den unterschiedlichen sozialen "Existenzbedingungen" von Menschen (Ebene 1).

Unterschiedliche Existenzbedingungen bringen unterschiedliche Habitusformen hervor (Ebene 2).

Jeder Habitus prägt bestimmte Praxisformen (Ebene 3a) und Geschmacksurteile (Ebene 3b) aus, die sich als Lebensstil (Ebene 3) zusammenfassen und verstehen lassen.⁴⁰ Der Lebensstil ist also ein Produkt des Habitus⁴¹.

Dieser Lebensstil ist wiederum im sozialen Raum verortet (Ebene 4) und wirkt auf ihn zurück.

Der soziale Raum ist nichts anders als die Summe der Existenzbedingungen von Menschen. Insofern sind Ebene 1 und Ebene 4 miteinander identisch, obwohl sie Bourdieu um der analytischen Klarheit willen trennt.

Aus der Zirkularität der Ebenen folgt, daß der Habitus sowohl Produkt als auch Produzent sozialer Unterschiede ist, in Bourdieus Worten, er ist gleichzeitig "strukturierende (...) Struktur" und "strukturierte Struktur"⁴². An anderer Stelle spricht Bourdieu, um dasselbe auszudrücken, von "opus operatum" und "modus operandi"⁴³ des Habitus.

Habitusformen produzieren nicht nur Identität, sondern wesentlich auch Unterschiede, soziale Differenzen.⁴⁴ Differenzen in der Praxis und im Geschmacksurteil resultieren aus Differenzen im Habitus, welche wiederum aus Differenzen in den sozialen Existenzbedingungen resultieren. Habitusformen und soziale Lage oder Bedingungen tragen zu einem "alchemistischen" Prozess bei, zur "Dialektik von sozialer Lage und Habitus"⁴⁵. Mit dieser Dialektik reagiert Bourdieu auf die materialistische und ökonomistische These, wonach das Sein das Bewußtsein bestimmt, und ebenso auf die umgekehrte idealistische These, wonach dem Bewußtsein Vorrang gegenüber dem Sein zukommt.

Dieselben sozialen Ausgangsbedingungen produzieren denselben Habitus. Und es ist die Frage, inwiefern einzelne Akteure auf die Ausbildung von Habitus und Lebensstil in

³⁶ A.a.O., 278.

³⁷ Ebd..

³⁸ Ebd..

³⁹ A.a.O., 283.

⁴⁰ Vgl. zu der Einteilung in Ebenen das Schaubild a.a.O., 280.

⁴¹ A.a.O., 281.

⁴² A.a.O., 279.

⁴³ A.a.O., 281. Vgl. dazu auch Beate Kraus, Habitus und soziale Praxis, Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Heft 13, Frankfurt 2002, 111-126, hier 111.

⁴⁴ Bourdieu, a.a.O., Anm. 5, 279: "...soziale Identität gewinnt Kontur und bestätigt sich in der Differenz."

⁴⁵ A.a.O., 281.

bewußter, geplanter oder absichtlicher Form Einfluß haben.⁴⁶ Deutlich ist jedenfalls, daß derselbe Habitus zu unterschiedlichen Praxisformen führen kann, je nachdem, in welchem der Felder, in die der soziale Raum unterteilt ist, der jeweilige Akteur urteilt oder handelt.⁴⁷ Habitusformen sind verdichtete, konzentrierte Reaktionen auf Existenzbedingungen.⁴⁸

Nachdem Bourdieu den Einfluß des Habitus auf den einzelnen Akteur in dieser Dialektik von Habitus und sozialer Lage beschrieben hat, macht er sich daran, verschiedene Typen des Habitus zu unterscheiden.

Wem es als Sozialwissenschaftler gelingt, Differenzen der Habitusformen zu beschreiben, der gelangt nach Bourdieu zur Beschreibung von für den sozialen Raum konstitutiven Milieudifferenzen, die für das Handeln der Akteure bestimmend sind.

Bourdieu unterscheidet im Habitus bestimmte Typen von Geschmacksurteilen. Am einen Ende des Spektrums steht der Notwendigkeitsgeschmack, am gegenüber liegenden Ende der Luxusgeschmack⁴⁹; beide stehen zueinander in grundlegender Opposition⁵⁰. Diese zeigt sich an den ganz elementaren Verrichtungen des Lebens: Nahrungsaufnahme, Kleidung, Selbstdarstellung, Medienkonsum, Bildung, Kultur⁵¹.

Im ersten Fall determinieren die Existenzbedingungen den Geschmack (und damit den Habitus). Er ist vor allem durch Mängel gekennzeichnet, durch einen Mangel an Kapital, Besitz, Möglichkeiten. Diesen Mangel versucht der Akteur durch entsprechende habituelle Maßnahmen auszugleichen. Im sozialen Raum erscheinen solche Mängel als “Stigmata”, und im Habitus der Notwendigkeit konzentrieren sich Akteure darauf, solche sichtbaren Mangelercheinungen zu verbergen.⁵²

Im zweiten Fall macht sich der Geschmack von den Existenzbedingungen zunehmend frei. Die elementaren Lebensnotwendigkeiten sind gewährleistet. Geschmacksurteile ästhetisieren sich darum und bauen – oft aus Kleinigkeiten – Differenzen auf. Der Luxusgeschmack ist distinguiertes Geschmack, im Gegensatz zum vulgären Geschmack der Mittellosen.⁵³

Am Anfang dieses Abschnitts wurde behauptet, daß Bourdieus Habitus Theorie als Antwort auf Strukturalismus und Handlungstheorie zu lesen ist. Bourdieu selbst versteht seine Habitus-Theorie als Antwort auf Objektivismus und Subjektivismus. Der Subjektivismus unterliegt nach Bourdieu einer Selbsttäuschung, weil er den sozialen Raum in eine Abfolge punktueller Situationen auflöse, in denen der Akteur jeweils neu entscheide. Der Objektivismus dagegen behandle soziale Tatsachen “wie Dinge” und vernachlässige darüber das Moment der Konstruktion sozialer Tatsachen durch das subjektive und soziale Bewußtsein.⁵⁴ In Bourdieus Perspektive vermittelt das Habituskonzept zwischen beiden Positionen. Denn Habitus ist sozusagen die Repräsentanz sozialer Bedingungen von Handeln im Milieu oder im einzelnen Akteur. Und dieser Habitus ist nicht nur Resultat sozialer Ausgangsbedingungen, er trägt – das ist die Pointe – produktiv und Einfluß nehmend zu diesen Ausgangsbedingungen bei. Habitus verwandelt Existenzbedingungen produktiv in Lebensstil.

⁴⁶ Ebd.: “Da strukturierte Produkte, von dieser hervorgebracht durch Rückübersetzungen entsprechend der spezifischen Logik eines Feldes, sind die Praxisformen und Werke eines Akteurs fern jedes absichtlichen Bemühens um Kohärenz in objektivem Einklang miteinander und fern jeder bewußten Abstimmung auch auf die Praxisformen aller übrigen Angehörigen derselben Klasse objektiv abgestimmt.”

⁴⁷ A.a.O., 281.

⁴⁸ A.a.O., 279.

⁴⁹ A.a.O., 285.

⁵⁰ A.a.O., 298.

⁵¹ A.a.O., 299.

⁵² A.a.O., 291.

⁵³ A.a.O., 286.

⁵⁴ A.a.O., 378f.

An anderer Stelle positioniert Bourdieu seine Habitus-Theorie gegen Materialismus und Idealismus. Der Materialismus unterschätzt die Tätigkeit des Bewußtseins, indem er es auf einen Spiegel realer Verhältnisse reduziert. Der Idealismus hingegen überschätzt umgekehrt den Einfluß des Bewußtseins. Ihm ist nicht ein universales anthropologisch konstantes Kategorien- und Klassifikationssystem inkorporiert, das Erkenntnis erst ermöglicht. Vielmehr entsteht solch ein Kategorien- und Klassifikationssystem erst durch die Dialektik von sozialer Lage und Habitus. Mit dem Habitus-Begriff gewährleistet Bourdieu, daß solch ein Kategorien- und Klassifikationssystem Bestandteil des Bewußtseins ist: Es ist aber nicht anthropologisch universal, sondern historisch und sozial geworden und und darum abhängig von der sozialen Welt, innerhalb derer ein Mensch aufwächst, lebt und handelt.⁵⁵

Die Vermittlungsposition der Habitus-Theorie zwischen Idealismus und Materialismus formuliert Bourdieu so: Er betont, daß „jede Erkenntnis von sozialer Welt einen spezifische Denk- und Ausdrucksschemata ins Werk setzenden *Konstruktionsakt* darstellt und daß zwischen sozialer Lage und Praxisformen oder Vorstellungen sich die *strukturierende Tätigkeit von Akteuren* schiebt, diese also *keineswegs nur reflexhaft auf Stimuli* reagieren, vielmehr auf Appelle wie Drohungen einer Welt antworten, deren Sinn sie selbst mit geschaffen haben.“⁵⁶ Diese letzte Stelle deutet auf ein aktives Mitwirken des Individuums bei der Modifikation des Habitus und bei der Entwicklung von Geschmacksurteilen. Andere – bereits zitierte – Stellen legen nahe, daß der Habitus „unterhalb“ der Bewußtseinschwelle liegt und darum dem einzelnen und seinen bewußten Entscheidungen in der Regel nicht zugänglich ist. Diese Auslegung hat auch die Bourdieu-Interpretation häufig wiederholt⁵⁷.

Hier besteht also eine aufzulösende Unschärfe, wobei zu fragen ist, ob sich beide Interpretationen gegenseitig ausschließen? Die erste Interpretation, wonach der Habitus unterhalb des Bewußtseins verortet ist, hat für sich, daß viele habituell verankerte Determinanten alltäglicher Lebensführung und Lebensstils tatsächlich den Status von Gewohnheiten haben, die gar nicht mehr reflektiert werden.⁵⁸ Allerdings besteht durchaus die Möglichkeit, daß die Reflexion sich auf einzelne dieser Gewohnheiten fokussiert und sie überprüft, modifiziert, beibehält oder verändert. Insofern sind auch Habitusformen und Geschmacksurteile der Reflexion einzelner Akteure zugänglich und veränderbar. Ja, es ist denkbar, daß sich einzelne Akteure bewußt und mit Überlegung so verhalten, daß sie gegen ihre Lebensbedingungen, gegen ihren bestimmenden Habitus handeln. Ob sie sich damit sozial durchsetzen können, das ist eine ganz andere Frage. Wenn man dem Bewußtsein ein gewisses Veränderungspotential einräumt, dann ist damit das determinierende Gewicht der sozialen Existenzbedingungen nicht aufgehoben. Diese hier favorisierte Interpretation scheint mir – als *lectio difficilior* – eher der von Bourdieu präferierten Dialektik von sozialer Lage und Habitus zu entsprechen als eine Interpretation, die den Habitus ausschließlich in den Bereich des Vorbewußten verweist.

3. Habitus als ...

Die angesprochene offene Frage in Bourdieus Habitus-Theorie bearbeiten auch die In-

⁵⁵ A.a.O., 729.

⁵⁶ Ebd.. Hervorhebungen wv.

⁵⁷ Kraus, a.a.O., Anm. 43, 111: „Der Habitus ist zu verstehen als System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, die als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen fungieren, und zwar im Sinne einer Spontaneität ohne Wissen und Bewusstsein.“ (Hervorhebung wv).

⁵⁸ Ebd. zitiert Kraus Bourdieu mit folgender Passage: „Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat.“ Was man vergessen hat, kann man jedoch auch wieder erinnern.

terpreten, sowohl diejenigen, die den Habitus-Begriff im Kontext Bourdieuscher Theorie interpretieren (Beate Kraus, Michael Vester), als auch diejenigen, die den Habitus-Begriff aus anderen theoretischen Motiven heraus aufnehmen (Peter Berger/ Thomas Luckmann, Peter Nickl).

... a. *Kreativität*

Als Bourdieu-Interpretin liest die Soziologin Beate Kraus die Habitus-theorie als den Versuch, die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum zu beschreiben. Sie fragt, wie man Menschen als "vergesellschaftete Individuen"⁵⁹ denken kann. Dazu vergleicht sie Habitus und Rolle. Der Begriff der Rolle hält, wie in George Herbert Meads Unterscheidung von "I" and "Me", die individuellen und die gesellschaftlichen Bestandteile des Ich auseinander. Darin sind für Kraus Gesellschaft und Individuum entgegengesetzt.⁶⁰ Diese Entgegensetzung überwindet jedoch die Theorie des Habitus. Denn danach können im einzelnen Akteur "individuelle" und "gesellschaftliche" Momente gar nicht auseinandergehalten werden. Das Individuum ist vielmehr gar nicht anders denkbar denn als vergesellschaftetes. Und diese Repräsentanz der Gesellschaft im Individuum findet sich im Habitus wieder: "Der Habitus ist, wie Bourdieu schreibt, inkorporierte Struktur, inkorporierte Geschichte, und dies ist keineswegs bloße Metapher."⁶¹ Er ist ein Medium, in dem sich Geschichte objektiviert.⁶²

Zu diesem Habitus gehört der Körper als "Speicher sozialer Erfahrung"⁶³. Die "Individualität" und Besonderheit des einzelnen Akteurs verlegt Kraus darum folgerichtig in den Habitus selbst, und sie spricht darum auch von der Kreativität des Habitus: "... der Habitus ist kreativ, er variiert, geht mit neuen Situationen anders um als mit alten." Weder ist der Habitus ein "Handlungsprogramm", noch ein Regel- oder Wertekatalog. An anderen Stellen spricht sie vom spielerischen Charakter des Habitus.⁶⁴ Dieser spielerische Charakter bedingt, daß der Habitus gegenüber den sozialen Bedingungen, aus denen heraus er entstanden ist, in eine anachronistische Position geraten kann. Dieses Phänomen hat Bourdieu als hysteresis bezeichnet: Der erlernte, sozial angeeignete Habitus entspricht nicht mehr der gewandelten, neuen Situation sozialer Bedingungen.⁶⁵ Darum bezeichnet Kraus den Habitus als "lebendes System" und attestiert ihm Varianten- und Erfindungsreichtum. Habitus sei der Inbegriff einer "ars inveniendi", der auf neue Situationen kreativ reagiere.⁶⁶

Damit handelt sich Kraus allerdings zwei Probleme ein:

Wenn eine enge Beziehung zwischen Habitus und sozialen Bedingungen besteht, dann paßt das mit der "Kreativität" des Habitus nicht recht zusammen, denn Kreativität entsteht gerade aus der Unabhängigkeit von sozialen Bedingungen.

Und es entsteht die Frage, ob diese Kreativität nicht eher auf die Seite der Individualität und nicht auf die des gesellschaftlich determinierten Habitus zu rechnen ist.

... b. *Erbe und Alltagsethik*

Der Hannoveraner Soziologie Michael Vester interpretiert Habitus im Anschluß an

⁵⁹ A.a.O., 113.

⁶⁰ A.a.O., 114.

⁶¹ A.a.O., 115.

⁶² A.a.O., 122.

⁶³ A.a.O., 116.

⁶⁴ Ebd..

⁶⁵ A.a.O., 119.

⁶⁶ A.a.O., 123.

Bourdieu als eine “tiefere, allgemeinere Grundhaltung gegenüber der sozialen Welt”. Diese umfaßt Geschmack und Lebensstil, Körperlichkeit und Emotionalität, soziales Handeln, Mentalitäten und Weltanschauungen. Es handelt sich beim Habitus um ein “Syndrom”, um eine Kombination von “praktischen und moralischen Einstellungs-, Klassifikations- und Wertmustern”⁶⁷. Vester findet im Habitus eine “gemeinsame grundlegende Haltung”, die charakteristisch für die Angehörigen eines Milieus und äußere wie innere Aspekte umfaßt⁶⁸. Jenseits der Unterschiede im Handeln auf verschiedenen sozialen Feldern stiftet der Habitus Zusammenhang und Kohärenz⁶⁹.

Ganz wesentlich zielt der Vestersche Habitus-Begriff auf eine “Ethik der alltäglichen Lebensführung”⁷⁰. Das ist das eine zentrale Element der Vesterschen Bourdieu-Interpretation: Vester versteht Habitus von seinen Ausprägungen in der Alltagswelt her. Dahinter läßt sich unschwer das empirische Interesse erkennen, solche Habitusformen in soziologischen Forschungsprojekten zu untersuchen und miteinander zu vergleichen.⁷¹ Habitusformen bilden Milieus, deren Verortung sich auf sozialen Landkarten beschreiben läßt.⁷²

Das zweite wichtige Moment bei Vester besteht in der Wandelbarkeit und Veränderbarkeit des Habitus. Im Habitusbegriff sind zwar die sozialen Ursprünge und Determinanten individuellen Verhaltens betont. Aber man darf Habitus nicht als die Gefängniszelle des Akteurs verstehen. Wie bestimmt Habitus das Handeln von Menschen? Vester spricht von Habitus als gesellschaftlicher “Mitgift” oder als einem Erbe, das sich jeder aneignen muß. Diese Mitgift trägt in sich “widersprüchliche Züge und Potentiale”. Und es hängt vom einzelnen, vom Individuum ab, ob er diese Potentiale realisiert oder nicht. Jeder Habitus enthält für Vester bestimmte “Bewegungsfreiräume”. Innerhalb dieser Freiräume realisieren Individuen jeweils ihre Lebensgeschichte. Diese Lebensgeschichte ist auch Lerngeschichte. Insofern sind im Habitus-Begriff Elemente der Determination und Elemente der Freiheit miteinander verschmolzen: “Was jemand gelernt hat, schafft Bahnen, schafft Voraussetzungen, aus denen nicht beliebig herausgesprungen werden kann. Aber es schafft auch keine Sklaverei.” Habitus schließt den Akteur nicht in ein Gefängnis ein, sondern gibt ihm gerade die Möglichkeit, “schrittweise bescheidene Dinge zu ändern.”⁷³ Es ist erstaunlich, daß Vester diese Arbeit am Habitus als eine “alte christliche Arbeit” bezeichnet. Dem Christentum liegt nach Vester an einer Alltagsethik, die Milieu- und Habitusgrenzen überschreitet.⁷⁴

... c. *Gewohnheit*

Noch deutlicher werden die Konturen von Bourdieus Habitusbegriff, wenn man ihn mit dem Habitusbegriff vergleicht, den Peter L. Berger und Thomas Luckmann entwickeln.

Beide sind nicht am Habitus als Statusbegriff interessiert, sondern am Prozeß der Habitualisierung. Ausgehend von einer Handlungstheorie, beschreiben sie Prozesse der Gewöhnung, welche durch Wiederholung habitualisiert werden. Habitualisierung in diesem Sinne meint, daß “die betreffende Handlung auch in Zukunft ebenso und mit

⁶⁷ Michael Vester, Peter von Oertzen, Heiko Geiling, Thomas Hermann, Dagmar Müller, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel, Frankfurt/M. 2001, 162f.

⁶⁸ A.a.O., 168f.

⁶⁹ A.a.O., 169.

⁷⁰ Vester in Vester/Vögele, Bd.1., a.a.O., Anm.1, 53.

⁷¹ Exemplarisch Michael Vester, Michael Hofmann, Irene Zierke, Soziale Milieus in Ostdeutschland, Köln 1994.

⁷² Vester, a.a.O., 67, 167.

⁷³ Vester in: Vögele/Bremer/Vester, a.a.O., Anm.1, 413.

⁷⁴ A.a.O., 415.

eben der Einsparung von Kraft ausgeführt werden kann.”⁷⁵ Dieser Habitualisierungsprozeß dient einem bestimmten Zweck: Durch die Ausbildung von Routine nimmt er dem Akteur die Entscheidung unter vielen Möglichkeiten ab. So läßt sich reflexive Energie einsparen, die sodann für andere, wichtigere Entscheidungen eingesetzt werden kann.⁷⁶ Habitualisierungsprozesse sind noch an einzelne Akteure gebunden. Handlungsrouinen, die unabhängig von individuellem Bewußtsein gelten, bezeichnen Berger/Luckmann als Institutionen. Institutionen bedingen typisiertes, nicht individuelles Handeln⁷⁷.

Habitualisierung ist danach ein Zwischenstadium, das zwischen überlegtem, aufwendigem individuellem Handeln auf der einen und individualitätsunabhängigen sozialen Institutionen auf der anderen Seite eine Brücke bildet.

Bei Berger/Luckmann ist ein anderer Habitus-Begriff als bei Bourdieu in die Theorie des Sozialen eingebaut. Habitus wird als Gewohnheit identifiziert; konsequent ist darum der Begriff der Institution sehr viel wichtiger, weil die Institution Teil der sozialen Welt ist, die unabhängig vom Individuum “gilt”. Habitualisierte Gewohnheiten zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie nicht (mehr) Gegenstand bewußter Reflexion sind. Bei Berger/Luckmann führt das zu einer Trennung von individuellem Handeln und sozialer Institution. Sie beschreiben einen Weg, wie sich individuelles Handeln durch Habitualisierung in institutionelles Handeln verwandelt. Aber mit Hilfe von Bourdieus Habitus läßt sich darüber hinaus noch verstehen, wie der institutionalisierte soziale Raum auf die Individuen und ihr Handeln zurückwirkt. Das beschreiben Berger/Luckmann als Prozeß der Rollenübernahme, als Sozialisation und als Internalisierung⁷⁸.

... d. Tugend

Peter Nickl hat in seiner Habilitationsschrift die Begriffsgeschichte von Habitus untersucht.⁷⁹ Was bei Bourdieu als Unschärfe in den Blick kam – Hat das Individuum reflexiven Zugriff auf seinen Habitus oder nicht? Kann seinen eigenen Habitus verändern? –, erweist sich für Nickl als das zentrale Problem seiner Untersuchung. Er führt Habitus im Anschluß an die antike griechische Philosophie als einen Scharnierbegriff ein, mit dem die Seele ihre (politische) Herrschaft über den Körper erlangt.⁸⁰ Habitus setzt danach eine duale Anthropologie voraus. Und Habitus ist wesentlich ein ethischer Begriff.⁸¹ Das bedeutet: Es ist nicht nur so, daß der einzelne seinen eigenen Habitus beeinflussen kann, es ist sogar seine Aufgabe, dafür zu sorgen, daß sein Habitus dem entspricht, was seine Vernunft und sein Denken wollen. Dazu unterscheidet Nickl zwischen Habitus und Gewohnheit. Eine Gewohnheit ist eine unbewußte Handlung (und darum ethisch uninte-

⁷⁵ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1980 (1966), 56.

⁷⁶ A.a.O., 57.

⁷⁷ A.a.O., 58. Vgl. a.a.O., 60: “Viele Tätigkeiten bedürfen nur noch eines geringen Grades an Achtsamkeit. Die einzelne Handlung des einen ist für den anderen nicht mehr Quelle der Verwunderung, ja, drohender Gefahr. Statt dessen nimmt so manches, was vor sich geht, für beide die Trivialität dessen an, was beider Alltagsleben sein wird. Auf diese Weise bauen zwei Personen einen Horizont in eben dem Sinne auf, von dem wir oben sprachen – einen Hintergrund, vor dem sich sowohl ihre getrennten als auch die gemeinsamen und wechselseitigen Handlungen stabilisieren können. Das Entstehen eines solchen Hintergrundes der Routine ermöglicht dann wiederum eine Arbeitsteilung und erschließt den Weg für Neuerungen, die einen höheren Grad an geistiger Wachheit verlangen. Arbeitsteilung und Neuerungen führen zu neuen Habitualisierungen, die den gemeinsamen Hintergrund beider Personen wiederum erweitern. Mit anderen Worten: Eine gesellschaftliche Welt wird allmählich konstruiert, in der die Fundamente einer expansiven institutionalen Ordnung schon vorhanden sind.”

⁷⁸ Zur Rolle a.a.O., 76ff.; zu Sozialisation und Internalisierung a.a.O., 139ff.

⁷⁹ Nickl, a.a.O., Anm. 7. Vgl. dazu die Rezension Philipp Stoellger, Rezension von Peter Nickl, Ordnung der Gefühle: Studien zum Begriff des habitus, *Ars Disputandi* 2, 2002, www.ArsDisputandi.org

⁸⁰ Nickl, a.a.O., Anm. 7, 1.

⁸¹ Ebd.

ressant). Eine habitualisierte Handlung ist eine Handlung, die mit Engagement und ganzer Seele vorgenommen wird.⁸² Wenn Habitus ein ethischer Begriff ist, dann läßt sich zwischen guten und schlechten Habitusformen unterscheiden.⁸³ Gute Habitusformen nennt Nickl Tugenden.⁸⁴ Diesen Strang verfolgt Nickl dann durch die Philosophie des Aristoteles, die Theologie des Thomas von Aquin über die Spätscholastiker und Martin Luther bis hin zu Gehlen und Bourdieu. Nickl liegt daran, den Begriff des Habitus im Anschluß an Thomas als einen Vermittlungsbegriff zu erweisen: “zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Sinnlichkeit (*passiones*) und Vernunft, zwischen Passivität und Aktivität, zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Tun und Sein, zwischen Akzidens und Substanz, zwischen Natur und Gnade, zwischen Zeit und Ewigkeit.”⁸⁵ Diese Vermittlungsfunktion findet Nickl auch in der Habitus-Interpretation Bourdieus wieder, in anderen Gegensatzpaaren: “zwischen ‚Individuum und Gesellschaft‘, zwischen ‚Struktur und Praxis‘, zwischen dem Objektivismus (à la Lévi-Strauss) und dem Subjektivismus (à la Sartre), zwischen ‚Theorie und Empirie‘, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen ‚Exteriorität und Interiorität, zwischen Vielheit und Einheit‘, zwischen Bewußtem und Unbewußtem”.⁸⁶

Für Nickl ist *habitus* ein normativer Begriff: Der Mensch muß sich, gesteuert durch Vernunft und Emotion einen guten Habitus erwerben. Bourdieus Analyse ist jedoch in dieser Hinsicht frei von moralischen Bewertungen, was nicht heißt, daß seine Überlegungen keine moralischen Motive haben, ganz im Gegenteil. Aber Bourdieu versteht den Habitus als allgemein soziales, als anthropologisches Phänomen. Es ist zu bezweifeln, ob er mit den Schlußpassagen Nickls etwas anfangen könnte: “Sehen oder beweisen kann man den *habitus* genausowenig wie die Seele. Er ist die Vollendung der menschlichen Natur und ihrer Bereitschaft zum Guten.”⁸⁷ Dieses letzte steht aber unter der Voraussetzung, daß ein Mensch das auch will. Die Pointe bei Bourdieu ist jedoch eine andere: Nicht nur die ethisch anspruchsvollen Menschen, nicht nur die Heiligen erwerben sich einen bestimmten, nämlich einen guten Habitus, sondern alle Menschen handeln aufgrund einer bestimmten Grammatik, die Bourdieu als Habitus beschreibt.

Wenn Habitus und soziale Lage sich dialektisch bedingen, dann lassen sich unterschiedliche Perspektiven an diese Dialektik anlegen. Aus der Perspektive der Gesellschaft betrachtet, interessiert dann an einer Habitusform vor allem das, was Gruppen von Akteuren oder was gesellschaftlichen Milieus gemeinsam ist. Darüber verliert die Frage nach der Möglichkeit individueller Abweichungen vom Habitus an Bedeutung. Entscheidend sind dann gemeinsame Habitusmerkmale (also Lebensstile) und ihre Auswirkungen auf unterschiedliche soziale Felder (*Vester*). Dazu gehört vor allem die Frage nach den Auswirkungen des religiösen Feldes auf Habitusformen, der ich mich im nächsten Abschnitt widmen werde. Aus der Perspektive des Individuums betrachtet, interessiert insbesondere die Veränderbarkeit des Habitus. Insofern handelt es sich um eine ethische Frage nach der Tugend (Nickl). Man kann diese Frage nach der Tugend auch als von einzelnen Wahlentscheidungen bestimmte Frage nach der (philosophischen) Lebenskunst lesen, wie dies der Berliner Philosoph Wilhelm Schmid⁸⁸ getan hat. Aber es fragt sich, ob damit nicht das Moment der Wahl überbetont und das Moment der sozialen Determinierung durch den Habitus unterbestimmt bleibt.

⁸² A.a.O., 2.

⁸³ A.a.O., 3f.

⁸⁴ A.a.O., 4.

⁸⁵ A.a.O., 51f.

⁸⁶ A.a.O., 214f.

⁸⁷ A.a.O., 221.

⁸⁸ Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 1999_.

Veränderungen können jedoch nicht nur individuelle, sondern auch soziale Ursachen haben: Kreative Veränderungen in den Habitusformen zeigen darum immer auch Veränderungen in den sozialen Bedingungen an (Krais). Insofern lassen sich die Fragestellungen von Nickl, Krais und Vester nicht gegeneinander ausspielen, sondern sind aufeinander bezogen.

4. Verändert der Glaube den Habitus?

Welches Verhältnis hat der Habitus zur Religion? Ich diskutiere in diesem Abschnitt drei Thesen, die dieses Verhältnis aufnehmen.

Religion ist das exemplarische soziale Feld, auf dem sich unterschiedliche Habitusformen prägend auswirken (Bourdieu).

Es ist eine Gefahr, wenn der Begriff des Habitus an die Stelle des Religionsbegriffs tritt (Wegner).

Glaube schafft in der Rechtfertigung keinen neuen Habitus (Luther).

1. Die erste These stammt von Bourdieu selbst, und er hat sie vor allem in der Auseinandersetzung mit der Religionssoziologie Max Webers entwickelt.⁸⁹ Im Anschluß an eine kritische Lektüre Webers versucht Bourdieu, Religion als eigenständiges symbolisches Feld zu verstehen. Als Gegenüber erscheint dabei eine materialistische Religionstheorie, welche Religion nur als Epiphänomen politischer und ökonomischer Machtverhältnisse begreift. Aus der Eigenständigkeit des Religiösen resultiert eine besondere Dynamik, die der besonderen Analyse bedarf. In gewissem Sinne steht die Religion für Bourdieu idealtypisch für andere Felder⁹⁰. Für den Habitus bedeutet das: Nach Bourdieu bildet und wirkt sich der Habitus auch im religiösen Feld aus, aber er bildet sich in einer *spezifischen* Weise aus, welche die beobachtende Soziologie berücksichtigen muß. Es ist nicht so, daß der Habitus einfach auf das gesamte Handeln eines bestimmten sozialen Feldes durchschlägt. Sondern jedes soziale Feld ist durch bestimmte Besonderheiten konstituiert, die sich auf das Agieren derjenigen auswirken, die sich in diesem Feld bewegen. Das religiöse Feld ist bestimmt durch den Gegensatz von professionellen Agenten (Priester, Magier, charismatische Propheten), die versuchen, bei den nichtprofessionellen Agenten, also den Laien, durch ihre Sinndeutungen und –konstruktionen um Einfluß zu konkurrieren.

Die Einzelheiten dieser Besonderheiten müssen hier nicht weiter entfaltet werden. Es kommt darauf an, daß die religiöse Praxis nicht nur Ausdruck eines Habitus ist, sondern Produkt des Habitus *und* der jeweils spezifischen Feldbedingungen.

Hieraus gilt es Schlußfolgerungen zu ziehen: Religion ist danach nicht nur „individuelle Kultivierung von Subjektivität“⁹¹ und keineswegs nur Privatsache. Auch im religiösen Handeln von Akteuren prägen sich der jeweilige Habitus, die jeweilige Alltagsethik, die jeweiligen Feldbedingungen aus. Religion kann in dieser Perspektive nicht anders

⁸⁹ Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hg. von St.Eggert et al., édition discours 11, Konstanz 2000.

⁹⁰ A.a.O., 122: „Das religiöse Feld liefert tatsächlich das heuristische Modell par excellence dieser Zusammenhänge, eine Art realisierter ‚Idealtyp‘ des Feldes (...)“

⁹¹ So eine Formulierung des Vorbereitungspapiers für die Tagung. Vgl. zum individualistischen Paradigma in der Praktischen Theologie Hans-Martin Gutmann, Praktische Theologie und/oder Subjektivitätstheorie, VuF 47, 2-26 sowie exemplarisch Wilhelm Gräb, Religion in vielen Sinnbildern – Theologie in der Situation des kulturellen Pluralismus, in: Wolfgang Vögele (Hg.), „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“ Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccumer Protokolle 30/1998, Rehburg-Loccum 1999, 87-106.

denn als das Resultat sozialen Handelns verstanden werden. Insofern ist die Theorie des Habitus und des Feldes bei Bourdieu als Kritik verkürzender individualistischer und reduktionistischer Religionstheorien zu lesen. Gegenüber der reduktionistischen Religionstheorie ist zu sagen: Religion ist nicht nur Ausdruck oder Konsequenz von etwas anderem (d.h. der politischen oder ökonomischen Verhältnisse), sondern sie ist ein Feld eigenen Rechts, das aus sich selbst heraus Bedeutungen, Alltagsethiken, Stile der Lebensführung, Sinnkonstruktionen erzeugt. Gegenüber der individualistischen Religionstheorie (und generell gegenüber dem Individualismus) verweist Bourdieu auf die soziale Genese, auf die sozialen Voraussetzungen individuellen Handelns. Das bedeutet nicht, daß alles individuelle Handeln nur soziale Gemengelagen spiegelt. Das individuelle Handeln von Akteuren läßt sich in Bourdieus Perspektive als Konsequenz individueller wie sozialer Komponenten darstellen. Aus religiösen Überzeugungen folgt ein bestimmter Lebensstil⁹², eine Alltagsethik, die sich als Konsequenz eines (sozialen) Habitus ergibt.

2. Gerhard Wegner den Habitus-Begriff Bourdieus kritisiert, weil er den Religionsbegriff ersetze. Wegner hält den Habitus-Begriff für ein Säkularisat des Religionsbegriffs. Bei Bourdieu werde eine religiöse "Motivationsstruktur", an deren oberster Stelle "Gott" stehe durch eine soziale Motivationsstruktur ersetzt, die nur auf Kapitalbesitz (im ökonomischen und symbolischen Sinne) aus sei. Diese Motivationsstruktur nenne Bourdieu Habitus. Der Vorwurf an ihn lautet: Es bestehe die Gefahr, daß Religion dann nur noch als Epiphänomen in den Blick komme, nur noch als "Variable der Sozialstruktur"⁹³. Dem aber widerspricht schon die erwähnte These Bourdieus von der Eigenständigkeit des religiösen Feldes, an der er gerade mit Weber festhält.

3. Wenn es richtig ist, daß Religion ein eigenständiges soziales Feld ist, auf dem Habitusformen als soziale Praxis Gestalt gewinnen, dann stellen sich die Fragen nach der Besonderheit des religiösen Feldes gegenüber dem Habitus sowie nach der Besonderheit der protestantischen und lutherischen Theologie innerhalb des religiösen Feldes. Die erste Frage beantwortet Bourdieu damit, daß Religion das Feld ist, auf dem vor allem mit symbolischem Kapital, mit Sinn(konstruktionen) gehandelt wird.

Behält man dies im Hintergrund, so fällt auf Luthers rigorose Ablehnung des Habitusbegriffs ein besonderes Licht. Wichtig ist: Luther lehnte das aristotelische Verständnis des Habitus als ethische Tugend ab sowie dessen scholastische Rezeption.⁹⁴ Nach Luther wird der Mensch nicht durch rechte Werke gerecht: Das Handeln schafft keinen Habitus.⁹⁵ Und in der Rechtfertigung schafft Gott für den gegenwärtigen Menschen auch keinen neuen Habitus, sein Sündersein besteht weiter im simul iustus et peccator. Es bleibt aber trotzdem die Frage, wie sich das theologisch entscheidende Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben auf das Alltagsleben, auf die Ethik, auf den Habitus zurück auswirkt.

Man kann die Rechtfertigungslehre nicht so lesen, als fordere Luther eine Religion, die nur ein bestimmtes Glaubensbekenntnis verlangt, sich aber sonst in das Alltagsleben der Menschen hinein nicht auswirkt. In bestimmten Interpretationen steht eine hoch individualisierte Religion als hermetisches "Feld", während die Menschen in ihren übrigen

⁹² Zu Fragen von Lebensstil und Religion vgl. Dietrich Korsch, Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen 1997.

⁹³ Gerhard Wegner, Was dem Einen sein Bach, ist dem Anderen sein Baltruweit. Glaube und kulturelle Formen. Ein praktisch-theologischer Problemaufriß, in: Vögele/Bremer/Vester, a.a.O., Anm. 1, 25-51, hier 44 Anm. 23. Vgl. ders., "Niemand kann aus seiner Haut." Zur Milieubezogenheit kirchlichen Lebens, in: PTh 89 (2000), 53-70.

⁹⁴ Dazu Nickl, a.a.O., Anm. 7, 118ff.

⁹⁵ Martin Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam (1517), WA 1, 226: "Non efficimur iusti iusta operandi, sed iusti facti operamur iusta." Vgl. dazu Nickl, a.a.O., 120.

sozialen Rollen in der Eigengesetzlichkeit unterschiedlicher sozialer Felder oder Systeme agieren. Eine alternative Antwort könnte in der Richtung liegen, die Vester vorgeschlagen hat: Danach wäre zu explizieren, inwiefern die Botschaft der Rechtfertigung des Sünders Milieu- und Habitusgrenzen überwinden kann.

5. Kritik der Einsamkeit des Individuums

Will man die Bedeutung der Habitus­theorie für die Theologie und Religionssoziologie ermessen, so versteht sie man am besten als eine Wirklichkeitsdeutung⁹⁶, als eine Wissenschaft vom Menschen, die ihn als soziales Wesen begreift und die komplexen Wechselverhältnisse zwischen Individuum und Gesellschaft zum Thema macht. Als solche bietet sie eine Brücke, die zwischen strukturalistischen und handlungstheoretischen, zwischen idealistischen und materialistischen Theoriegebäuden vermittelt.

In dieser Hinsicht der Brückenfunktion erweist sie sich auch für die Theologie als hilfreich. Sie kann als Kritik aller theologischen Strömungen gelesen werden, die ihren Ausgangspunkt bei subjektiven religiösen Gewißheiten nehmen. Jedoch geht Habitus-Theorie in dieser kritischen Funktion nicht auf, denn es ist deutlich, daß alle Konstruktionen des Sozialen, also auch die Religion, nicht ohne Momente individueller Gewißheit, Zustimmung und Sinndeutung auskommen.

⁹⁶ Zum Verhältnis von Wirklichkeitsdeutung und Risiko Michael Moxter, *Risikerte Wirklichkeit*, ThLZ 128, 2003, 249-260.