

I Praxistheorien und Religionswissenschaft

Katharina Limacher, Rafael Walther

1. Einleitung

In den letzten zwanzig Jahren sah die deutschsprachige Soziologie eine Zunahme an Arbeiten, in denen die Sozialität als in und durch Praktiken emergierend verstanden wird. Sowohl programmatische Texte als auch empirische Studien interessieren sich zunehmend für die Textur der sozialen Welt, die sie im Vollzugsgeschehen von Praktiken verorten. Im Anschluss an den sogenannten *practice turn*, der zu Beginn des Jahrtausends vor allem von Arbeiten im Bereich der *Science and Technology Studies* getragen wurde, aber auch in der Auseinandersetzung mit Autorinnen und Autoren anderer Disziplinen, hat ein theoretisches Vokabular Eingang in den wissenschaftlichen Mainstream der Soziologie gefunden, dessen Hauptaugenmerk auf Gewohnheiten und Routinen liegt: die Praxistheorien.¹

Im Folgenden soll der Weg zu Praktiken und Praxis zunächst mit Ausführungen zu einzelnen Exponentinnen und Exponenten praxistheoretischen Schaffens skizziert werden. Anschließend werden zentrale Gemeinsamkeiten praxistheoretischer Ansätze aufgegriffen und erläutert. Über die post-strukturalistische Kritik, die den Diskursbegriff ins Zentrum ihrer Arbeiten stellt, wird sodann das Potenzial von Praxistheorien für eine kulturwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft erkundet. Entlang der Diskussion spezifischer Dilemmata, die die Theoriegeschichte der Sozialwissenschaften prägen, werden die Merkmale praxistheoretischer Gedanken zusätzlich geschärft. Zum Schluss wird in die einzelnen Beiträge des Bandes eingeführt.

1 Vgl. als Beispiele für jüngere grundsätzliche Beiträge zur Praxistheorie in der deutschen Soziologie neben den Beiträgen von Reckwitz (z.B. 2002, 2003, 2008) den Sammelband von Schäfer (2016), die Einführung von Hillebrandt (2014) und für die Inbezugsetzung zu empirischen Methoden den Sammelband von Schäfer, Daniel und Hillebrandt (2015).

2. Praxistheorien

2.1 Ansätze

Aufgrund der Breite und Diversität der bestehenden Ansätze scheint es nicht angebracht, von der Praxistheorie im Singular zu sprechen; eher handelt es sich bei praxistheoretischen Ansätzen um ein Theoriefeld, das nicht scharf nach außen abgegrenzt ist. Diesem Theoriefeld liegen jedoch durchaus gemeinsame Annahmen zugrunde, oftmals ohne dass einzelne Ansätze explizit aufeinander Bezug nehmen oder »Praxistheorie« auch nur als Selbstbezeichnung vorkommt. Gerade angesichts dieser Vielfalt ist es angebracht, in aller Kürze einige der Autoren und Konzepte zu skizzieren.

2.1.1 Karl Marx

Als frühester Vertreter eines sozialwissenschaftlichen Fokus auf Praxis wird oft Karl Marx genannt. So wird er von prominenten Praxistheoretikern wie Anthony Giddens und Pierre Bourdieu als Referenz für ihre Position angeführt (vgl. Bluhm 2010: 7). Tatsächlich betont Marx in seinen Feuerbachthesen, das Leben sei letztlich »praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit« (MEW 3: 6; Hervorhebung im Original). Er grenzt seine Position damit gegen die deutsche idealistische Philosophie seiner Zeit ab, die sich den Ideen und der Anschauung verschrieben habe. Die idealistische Geschichtsauffassung leite die Praxis aus den Ideen ab und nicht die Ideen aus der Praxis. Dies stellt, auch für neuere Autoren wie Hillebrandt (2014: 32), den Bezugspunkt für verschiedene praxistheoretisch ausgerichtete Arbeiten dar. Der breite Einfluss der Feuerbachthesen stehe, so Bluhm (2010: 7), im Kontrast dazu, dass »Praxis« gar keine Zentralkategorie bei Marx darstelle. Noch weniger traut Heinrich (2004: 261) Marx' Praxisbegriff zu: Dieser stelle zunächst nichts mehr als eine Leerformel dar, die »für das Konkrete, Empirische, das im Gegensatz zu den philosophisch-abstrakten Konstruktionen der Junghegelianer als Ausgangspunkt und Erklärungsgrund genommen werden soll«, stehe. Wenn auch nicht mit seinem Praxisbegriff, so steht Marx mit seiner Absage an idealistische Geschichtsauffassungen und das souverän entscheidende Individuum (z.B. im ersten Band des Kapitals mit dem prägnanten Satz »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« (MEW 23: 88)) doch am Anfang der Tradition praxistheoretischer Ansätze.

2.1.2 Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu weist darauf hin, gerade am Anfang seiner akademischen Karriere von den Feuerbachthesen stark beeinflusst gewesen zu sein (vgl. Honneth et al. 1986: 35). Mit Marx teilt er den Blick auf Machtdifferenziale, die Kritik am Idealismus und die Absage an die epistemologische Bevorzugung des Individuums. Diese Favorisierung kritisiert er als Subjektivismus, der »die kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen sieht, als etwas, was man macht und was man sich macht« und dies auf »das Niveau einer Theorie der sozialen Welt zu erheben[.]« (Bourdieu 2009: 150) suche.

Praxis weist gemäß Bourdieu dagegen wenig Kapazität für reflexive und explizite Selbstbeobachtung und -strukturierung auf. Bestimmend sind kollektive Dispositionen, äußere Bedingungen des Handelns sowie ein Zeitdruck, unter dem Praxis vollzogen werden muss (vgl. Bourdieu 1993: 159). In seiner gleichzeitigen Abgrenzung vom »Objektivismus« betont er die Ebene des Handelns, da er wie Marx das Leben als Aktivität versteht und nicht als »Hervorbringung ohne Hervorbringer« (Ebd.: 76).

Einen »Subjektivismus« attestiert Bourdieu beispielsweise der Soziologie von Alfred Schütz und der Ethnomethodologie von Harold Garfinkel, den »Objektivismus« sieht er im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss. Mit dem Fokus auf Praxis versucht Bourdieu eine Position jenseits dieser beiden Pole zu entwickeln: Das Handeln der Individuen ist für Bourdieu nur in seiner Strukturiertheit durch übergreifende Ordnungen zu begreifen, genauso dürfen jedoch diese Ordnungen nur in ihren sie konstituierenden Realisierungen im Rahmen von Aktivitäten gesehen werden. Mit Bourdieu ist Praxis als eine Aktivität zu fassen, die sowohl strukturiert ist, also von Faktoren jenseits der Situation oder des Handelns mitbestimmt wird, als auch strukturierend wirkt, und somit ihrerseits zur Reproduktion dieser Strukturen beiträgt. Den Sinn, den diese Aktivitäten für die sie ausübenden Individuen ergibt, gilt es dabei durchaus in der Analyse zu berücksichtigen, betont Bourdieu (1993: 246) explizit. Dabei ist dieser Sinn zwar als Faktor im Handeln, jedoch nicht als Bestandteil eines souveränen Handlungsentwurfes oder einer zutreffenden Reflexion des Geschehens zu verstehen.

Daneben verdienen auch Bourdieus Ausführungen zum Sinn, den der Wissenschaftler den von ihm analysierten Praktiken zuschreibt, Erwähnung. Diese Ausführungen erklären, dass die Logik sozialer Praktiken und die Logik der wissenschaftlichen Analyse von sozialen Praktiken keineswegs deckungsgleich sind. Dazu hält Bourdieu fest: »Daß Gymnastik Geometrie ist, lässt

sich durchaus sagen, sofern man darunter nicht versteht, daß der Gymnastiker Geometer ist« (Ebd.: 170). Das bedeutet, dass das Modell, das der Wissenschaftler aufgrund seiner Beobachtung rekonstruiert, nicht als solches für die Handelnden anleitend gewesen ist. Es stellt ein Produkt des Wissenschaftlers und seiner Praxis der Logik dar, spielt aber als solches keine Rolle bei der Hervorbringung der darunter zusammengefassten Formen des Sozialen, die der Logik dieser spezifischen Praxis und nicht jener des Modells folgen.

2.1.3 Anthony Giddens

Nebst Bourdieus Ansatz stammt das in der Soziologie bekannteste Konzept von Praxis von Anthony Giddens. Giddens formulierte sein Praxisverständnis im Rahmen seiner Theorie der »structuration«, mittels derer er das Verhältnis zwischen *agency* und *structure* konzipierte. Dabei suchte er über die Rede von »Praxis« einen Ersatz für Handlungsverständnisse wie dasjenige des Strukturfunktionalismus zu finden. Dessen »fascination with ›value-consensus‹ or symbolic orders« gehe auf Kosten der »more mundane, practical aspects of social activity« (Giddens 1986: xxxvii). In Abgrenzung zur strukturfunktionalistischen Betonung von Werten sieht Giddens die »Strukturation« von Gesellschaft in erster Linie als Angelegenheit ihrer Ausdehnung, Einbettung und Verknüpfung in Zeit und Raum (vgl. dazu auch Walthert 2020: 41-43).

Giddens orientiert sich mit seinem Praxisverständnis wie Bourdieu an Marx² und Wittgenstein, was zu Betonungen führt, die durchaus mit Bourdieus Verständnis von Praxis vergleichbar sind – obwohl beide kaum Bezug aufeinander nehmen. Zentral ist bei beiden die Feststellung, dass Handelnde

2 Dabei verweist Giddens nicht auf den Marx der *Deutschen Ideologie* oder der *Thesen über Feuerbach*, der oft der primäre Bezugspunkt von Praxistheorien ist. So verweist er in einer Fußnote der »Constitution of Society« auf die folgende Stelle aus dem 18. *Brumaire des Louis Bonaparte*: »Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce. [...] Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schauen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.« (MEW 8: 115).

ihr Handeln zum größten Teil nicht an verbalisierbarem Wissen orientieren. Das Wissen, das das Handeln bestimmt, hat meist weitgehend praktischen Charakter, es basiert typischerweise auf implizit bleibenden Fähigkeiten, entlang derer das soziale Leben routiniert geführt wird (vgl. ebd.: 4f.). Giddens (1986: 26) spricht von einer »knowledgeability«, die das Handeln anleitet. Diese sei »founded less upon discursive than practical consciousness«. Handeln ist in eine breitere Praxis eingebettet, auf die von Beobachtern oder Beteiligten reflexiv Bezug genommen werden kann, wodurch sie um Bezeichnungen und Begründungen, also ein diskursives Bewusstsein, ergänzt wird. Giddens (1986: 7) geht von einem Kontinuum zwischen gänzlich unbewussten Motiven, dem praktischen Bewusstsein und dem diskursiven Bewusstsein aus, das durch die eben erwähnten reflexiven Bezüge an nicht-diskursive Praxis anschließen kann.

Auch wenn diese Reflexivität möglich ist, sieht Giddens Gesellschaft ganz im Sinne der Praxistheorie nicht als Produkt gezielter Formung durch die Intentionen von Individuen (vgl. ebd.: 26). Giddens betont zwar stärker als Bourdieu die Rolle der Intentionen, aber das Individuum ist, in einen Kontext der Praxis eingebettet, weder Herr der Intentionen noch kann es sie durch sein Handeln so verwirklichen, dass die Konsequenzen des Handelns gänzlich intendiert wären. Stets reproduzieren Individuen unbewusst und nicht-intendiert die Konditionen, die das Handeln ermöglichen. So hält Giddens (1986: 27) fest: »Human history is created by intentional activities but is not an intended project. However, such attempts are continually made by human beings, who operate under the threat and the promise of the circumstance that they are the only creatures who make their ›history‹ in cognizance of that fact.«

Während Giddens analog zu Marx und Bourdieu gegen ein voluntaristisches, Handlungsmotive und -konsequenzen durch Entscheidung steuerndes Individuum argumentiert, grenzt er sich gleichzeitig von funktionalistischen Argumentationen ab, wie er sie bei Talcott Parsons findet, die in ihrer Betonung der Nicht-Intentionalität die involvierten Wissensformen gänzlich ausblenden (vgl. Giddens 1986: 293ff.).

Im Vergleich mit Bourdieu scheint Giddens den Individuen, ihren Entscheidungen und ihrer Selbstbeobachtung eine potenziell stärkere Rolle zuzuschreiben. Dies wird an der Zentralität von Begrifflichkeiten wie Intentionalität und Reflexivität ersichtlich. Dennoch rechtfertigen deutliche Parallelen in den Arbeiten dieser Autoren, sie beide im Feld der Praxistheorien zu verorten: Neben dem geteilten Marx- und Wittgensteinbezug grenzen sie sich

beide gleichermaßen vom Funktionalismus wie auch von dezidiert mikrosociologischen Erklärungen der sozialen Welt ab, denen interpretative Soziologinnen und Soziologen oft zuzuordnen sind (vgl. Giddens 1993). Und beide betonen die Bedeutung von Macht und der Reproduktion materieller Strukturen für die Analyse des Sozialen.³

2.1.4 Ethnomethodologie

Als kritische Erneuerungsbestrebung innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften interessiert sich die Ethnomethodologie für die praktische Hervorbringung sozialer Ordnung in einem alltäglichen, situationalen Setting. Zentral ist dabei die Art und Weise, wie Teilnehmende diese Ordnung auf der Basis eines »common sense knowledge« situativ analysieren und fort-dauernd hervorbringen, sie also im Moment als fraglos gegeben interpretieren und diese Interpretation auch anderen Teilnehmenden anzeigen. Harold Garfinkel (1967) fokussiert in seinen Analysen den Vorgang, in dessen Rahmen Tätigkeiten als spezifische Aktivitäten, z.B. dozieren, »accountable«, d.h. für die involvierten Personen beobachtbar und berichtbar gemacht werden. Diese *accountability* ist der Ansatzpunkt, durch den Ethnomethodologinnen die andauernde, lokal stattfindende, natürlich organisierte Produktion der sozialen Fakten erfassen (vgl. auch Garfinkel 1988: 103). Garfinkels Ansicht nach liegt das Potenzial der Ethnomethodologie darin, ein Verständnis des Sozialen entlang seiner Situativität und Körpergebundenheit zu schaffen und damit den Beschränkungen des Strukturfunktionalismus zu begegnen. Mit seinem Theorieentwurf positioniert sich Garfinkel folglich kritisch gegenüber den Arbeiten seines Doktorvaters Talcott Parsons und orientiert sich stattdessen an der Phänomenologie Alfred Schütz', dessen Rekonstruktion der Sinnhaftigkeit der sozialen Alltagswelt auch bei Garfinkel zentral ist. Garfinkel geht aber nicht so weit, Schütz' anthropologischen Prämissen zu folgen. Für ihn sind daher auch Akteure keine gegebenen Sachverhalte, sondern die Akteure, ihre Handlungsintentionen sowie ihre Identität entstehen erst in Kommunikationskontexten.

Auch wenn der Begriff der Praxis in der Ethnomethodologie nicht so zentral ist, wie er das in anderen Referenztexten ist, sind doch die alltägliche Praxis respektive ihr Vollzug Gegenstand der ethnomethodologischen Forschung von Garfinkel. Spätestens in den Arbeiten mit Harvey Sacks (Garfin-

3 Diese Parallelen werden jedoch weit stärker von außen (vgl. z.B. Karp 1986; Sewell 1992; Schatzki 1997) anerkannt als von den beiden Autoren selbst.

kel/Sacks 1976) wird diesem Umstand auch sprachlich Rechnung getragen. Die Präzisierung des Untersuchungsgegenstandes durch die sprachliche Ergänzung auf ein *doing* einer bestimmten Aktivität, etwa *doing teaching*, macht deutlich, dass es um die Vollzüge bzw. Praktiken geht, anhand derer sich die Teilnehmenden einer Situation ihre Bedeutung kontinuierlich klarmachen. Der daraus resultierende Situationismus hat der Ethnomethodologie wiederholt den Vorwurf eingetragen, den sozialwissenschaftlichen Blick zu verengen. Gerade Bourdieu arbeitet sich wiederholt an der Ethnomethodologie ab und hebt dabei vor allem hervor, dass es sich die Ethnomethodologie zu einfach mache, wenn sie mit dem Konzept der Indexikalität Normen und Regeln als Elemente betrachte, die sich in routinisierten, diskursiven Praktiken realisierten (oder auch nicht). Die Selbstbeobachtung der Welt dürfe nicht mit der Wissenschaft der sozialen Welt verwechselt werden (vgl. Bourdieu 2009: 149). Dadurch werde es gerade auch schwer, übersituationale Strukturen, die die Situation prägen, zu identifizieren – und damit könne der soziologische Anspruch der Ethnomethodologie nicht eingelöst werden. Diesem Vorwand könnte man mit Garfinkel begegnen, der am Anfang der *Studies* das Konzept der *accountability* einführt, in dessen Zuge eben auch immer Aspekte sozialer Strukturen produziert und reproduziert werden. Denn *accountability* kann nur in implizitem oder explizitem Rückbezug auf Kontext und früheres Handeln erzeugt werden.

In jüngerer Zeit beruft sich Anne Rawls (2004) auf die Ethnomethodologie, um davon ausgehend über eine spezifische Durkheimlektüre ein praxistheoretisch anschlussfähiges Bild der sozialen Welt zu entwerfen. Neben den genannten positiven Referenzen auf Durkheim ist auch ihre Abgrenzung von Talcott Parsons zentral: Dieser habe Werte vor die Praxis gestellt, wobei er insbesondere auch die emotionale Dimension letzterer unterschätzt habe (vgl. ebd.: 322). Es müsse bei der Analyse von Sozialität um »enacted practice«, nicht um »conceptual systems« gehen (vgl. ebd.: 23). Während sich in der Religionswissenschaft bislang wenige Verweise auf Anne Rawls finden, dürfte insbesondere ihre Betonung von Émile Durkheims auf Praktiken und nicht auf artikuliertem Wissen beruhender Epistemologie eine interessante Möglichkeit bieten, Durkheim mit Praxistheorien zu verbinden und mit religionswissenschaftlichen Arbeiten daran anzuschließen.

2.1.5 Theodore R. Schatzki

In der philosophischen Diskussion um Praxis stellt eher Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie als Karl Marx die zentrale, die verschiedenen Autoren einende Referenz dar. Prominentester Vertreter dieser Orientierung ist Theodore R. Schatzki, der eine Ontologie des Sozialen entworfen hat, die er selbst »site ontology« (Schatzki 2002) nennt. Unter einer »social site« versteht er den spezifischen Kontext (und durchaus auch materiellen Ort), an dem und durch den soziales Leben sich abspielt (vgl. ebd.: xi). Dieser Kontext emergiere in und durch Praktiken, die Schatzki (1996: 89) als »a temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings« bestimmt. Diese doings und sayings werden dabei von einem praktischen Verstehen, Regeln, einer teleo-affektiven Struktur sowie einem gemeinsamen Verständnis zusammengehalten (vgl. Schatzki 2002: 77). Das praktische Verstehen bezeichnet die Fähigkeit, etwas im Sinne einer spezifischen Situation umzusetzen. Die Regeln beziehen sich auf explizite Instruktionen, die mit spezifischen Praktiken im Zusammenhang stehen. Die teleo-affektive Struktur meint die angemessenen (weil normativ geformten) Ziele und Zwecke, an denen sich Praktiken orientieren. Das gemeinsame Verständnis wiederum bezeichnet diejenigen Überzeugungen, die in Praktiken Ausdruck finden und die Art und Weise prägen, wie bestimmte Aktivitäten ausgeführt werden.

In seinen frühen Arbeiten unterscheidet Schatzki zwischen verstreuten (»dispersed«) und integrierten (»integrative«) Praktiken (vgl. Schatzki 1996: 91ff.). Er bezeichnet damit auf der einen Seite Praktiken, die in unterschiedlichen Sektoren des sozialen Lebens immer wieder vorkommen, wie beispielsweise ordnen oder beschreiben, wohingegen integrierte Praktiken für bestimmte Bereiche konstitutiv seien, wie etwa die Praktiken des Wählens für die Politik. In seinen späteren Arbeiten konzentriert er sich mehrheitlich auf die Analyse von integrierten Praktiken, mit denen verstreute Praktiken konfliktiv oder ergänzend verbunden sind (vgl. Schatzki 2002: 88).

Gerade auch durch den interdisziplinären Sammelband »The practice turn in contemporary theory« (Schatzki et al. 2001), bei dem Schatzki nebst Karin Knorr-Cetina und Eike von Savigny als Herausgeber fungierte, wurde er zum wichtigen Impulsgeber für neuere praxistheoretische Arbeiten, insbesondere für die Auseinandersetzung mit der Ontologie der Praxistheorien (vgl. Schatzki 2016).

2.1.6 Andreas Reckwitz

In der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskussion ist Andreas Reckwitz einer der wichtigsten Vertreter eines praxistheoretischen Ansatzes und als Vorreiter der Rezeption entsprechender Konzepte in der jüngeren deutschen Soziologie zu sehen. Zum Begriff der Praxis gelangt er über die Beschäftigung mit Kulturtheorien und ihrem Potenzial für die Sozialtheorie (vgl. Reckwitz 2000b). Mit seinem einflussreichen Artikel »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken« (Reckwitz 2003) präsentiert er eine programmatische Arbeit, die den anschließenden deutschsprachigen Diskurs maßgeblich geprägt hat. In seinem Aufsatz konzentriert er sich vor allem darauf, die Kontur einer Praxistheorie in Abgrenzung von, wie er sie nennt, mentalistischen und textualistischen Kulturtheorien zu schärfen. Denn, so Reckwitz, der Ort des Sozialen sei »nicht der (kollektive) ›Geist‹ und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen, sondern die ›sozialen Praktiken‹, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen« (Ebd.: 289). Reckwitz' Praxisverständnis ist eines, das der Routinisiertheit und Materialität von Praktiken sowie dem impliziten Wissen einen zentralen Stellenwert einräumt. Praktiken sind dann im Grunde Körperbewegungen im Umgang mit Dingen, in denen ein praktisches Wissen zum Ausdruck kommt, welches ihre Repetitivität über Zeit und Raum ermöglicht (vgl. ebd.: 292).

2.2 Gemeinsamkeiten

Dieser kurze Überblick über einige Exponentinnen und Exponenten praxistheoretischen Arbeitens weist bereits darauf hin, dass sich in der Diversität der Ansätze auch Gemeinsamkeiten im Blick auf das Verständnis und die Analyse der sozialen Welt ausmachen lassen. Auf einige zentrale Gemeinsamkeiten soll daher im Folgenden näher eingegangen werden.

2.2.1 Überwindung von Dichotomien

Praxistheoretischen Zugängen ist gemeinsam, dass sie Praktiken als eine grundlegende theoretische Kategorie begreifen und damit eine Reihe von Dichotomien zu überwinden versprechen, die die Theoriegeschichte der Sozialwissenschaften nachhaltig geprägt haben – etwa die Dichotomie zwischen Struktur und Handlung, Individuum und Gesellschaft oder jene zwischen einer Mikro- und einer Makroperspektive. Praktiken vereinen Handlung und Struktur, in ihnen agiert das Individuum Gesellschaft aus und konstruiert

sie dadurch. Objektive Strukturen beeinflussen das Subjekt, das mit seinen entsprechend strukturierten Handlungen diese Strukturen reproduziert. Dies wiederum führt auch zur Aufhebung der scheinbaren Autonomie von Mikrosituationen und Makrostrukturen. In Praktiken ist die soziale Welt auf einer einzigen ontologischen Ebene verortet.

Während sich zeigt, dass diese Dichotomien ihre Wirkungsmacht nicht ohne Widerstände verlieren – gut sichtbar bei Diskussionen um Materialität (vgl. Hillebrandt 2016) oder Subjektivität (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2016) – gibt das praxistheoretische Vokabular ein Instrument an die Hand, sowohl Dichotomien als auch frühere Strategien ihrer Überwindung einer erneuten kritischen Befragung auszusetzen.

2.2.2 Implizites Wissen

Eine grundlegende Gemeinsamkeit praxistheoretischer Ansätze liegt in der Art und Weise, wie sie sich über den Stellenwert von Wissen verständigen. Wissen in seiner expliziten Form als »Wissen über« wird kritisiert. Statt »kollektive, mental verankerte Wissensordnungen« (Reckwitz 2000a: 167) zu rekonstruieren, um zu Erklärungen über Sozialität zu gelangen, fokussieren praxistheoretische Ansätze das implizite Wissen – wahlweise konzipiert als »practical consciousness« (Giddens 1986: 7), als »Habitus« (Bourdieu 2009: 170) oder als »know-how« (Reckwitz 2003: 285). Dieses implizite Wissen ist konzeptuell an Körperlichkeit rückgebunden, denn es ist, im Gegensatz zu explizitem Wissen, eben nicht explizierbar, sondern mobilisierbar – in der Form von spontan abrufbarem Körperwissen.

Von Praxistheoretikern wie Bourdieu oder Giddens wird hinsichtlich der Betonung des impliziten Charakters der Regelbefolgung oft auf Wittgenstein verwiesen, in dessen Philosophie die Frage, was es heißt einer Regel zu folgen, eine zentrale Rolle einnimmt. Ein solches Befolgen basiert nicht auf der Übereinstimmung der Meinung des Befolgenden mit den in einer Regel explizierten Vorgaben, sondern auf der Übereinstimmung in der »Lebensform«. Das Befolgen der Regel basiert auch nicht auf ihrer Reflexion. Stattdessen basiert die in Wittgensteins Diskussion zentrale Befolgung sprachlicher Regeln darauf, dass Menschen an einem geteilten Gebrauch von Sprache teilnehmen, einem »Sprachspiel«. Dieser geteilte Gebrauch und die Einübung darin stellt die Grundlage der Teilnahme und die Referenz für die Richtigkeit der Regelbefolgung dar – so ergibt sich das Erkennen von Farben aus der Einbindung in einen sprachlichen Zusammenhang:

»Wie erkenne ich, dass diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: ›Ich habe Deutsch gelernt.« (Wittgenstein 2014: §381).

Die Regeln des Sprachspiels sind nicht in einer idealen Sprache oder in universalen Strukturen festgelegt, sondern im Gebrauch. Das heißt, dass es kein »Dahinter« hinter dem Vollzug des Sprachspiels gibt; die Richtigkeit liegt in der Anwendung:

»Wenn du einmal weißt, was das Wort bezeichnet, verstehst du es, kennst seine ganze Anwendung.« (Ebd.: §264).

Die Regel besteht nur in der Regelbefolgung. Einer Regel zu folgen ist deshalb nicht mit einer Deutung im Sinne der expliziten Zuweisung von Sinn verbunden. Um eine solche würde es sich nur handeln, wenn dieser Ausdruck einer Regel durch einen anderen ersetzt würde (vgl. ebd.: §201), also Handlungen beispielsweise sprachlich aufgegriffen und beschrieben werden. Regel [zu] folgen, so Wittgenstein im darauf folgenden Paragraphen, ist eine Praxis (vgl. dazu auch Bloor 2001: 95f.).

Wider eine Korrespondenztheorie der Wahrheit betont Wittgenstein, dass Bedeutungen nicht in Entsprechungen von Gegenständen und Wörtern gründen, sondern in Aktivitäten. Eine Korrespondenztheorie, so zeigt Wittgenstein in den ersten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen, käme bereits bei der Anwendung auf ganz simple Sprachspiele in Schwierigkeiten, da mit Wörtern nicht bloß Vorstellungen hervorgerufen, sondern Menschen in Tätigkeiten eingebunden würden: So könne das Wort »Platte« in bestimmten Zusammenhängen bedeuten, dass eine Platte gebracht und dem Auffordernden überreicht wird (vgl. Wittgenstein 2014: §2-6). Es werde mit dem Wort nicht auf einen Gegenstand verwiesen, sondern eine Handlung eingeleitet.

2.2.3 Ablehnung von Voluntarismus und Intellektualismus

Diese Betonung des »impliziten Wissens« setzt Praxistheorien in Kontrast zu Handlungstheorien, die Informiertheit und Souveränität des Handelnden betonen. Eine entsprechende Position, die z.B. Talcott Parsons' Strukturfunktionalismus und dem frühen Clifford Geertz zugeschrieben werden kann, versteht Bedeutungen als zumindest analytisch vom Handeln abgetrennte, au-

tonome Bereiche.⁴ Diese Wissensbestände wiederum werden von den Individuen gelernt und informieren ihr Handeln.

Damit werden Bedeutungen aus dem sozialen Vollzug entfernt und in einem separaten System platziert, was die Gefahr mit sich bringt, dass der Wissenschaftler sich der Rekonstruktion und oft der bloßen Konstruktion symbolischer Logiken widmet und damit eher Theologie als Religionswissenschaft betreibt (vgl. z.B. Bourdieu 1993: 255; Rawls 2004: 142).

Der Handelnde wiederum wird in einer solchen Konzeption überschätzt: Zwar könne das Handeln nicht, wie in objektivistischen Positionen, als Ausdruck übergeordneter Strukturen verstanden werden – als eine durch die »vorhergehenden Bedingungen unmittelbar determinierte[...] Reaktionsform« (Bourdieu 2009: 169); dem »schöpferischen freien Willen« dürfe aber auch nicht das Wort geredet werden. Dies hieße, in den Worten Bourdieus, eine »Spontantheorie des Handelns« zu vertreten, in der die individuelle Entscheidung als letztes Prinzip gelte. Und damit würde »die kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen als etwas, was man macht und was man sich macht, auf das Niveau einer Theorie der sozialen Welt« (Ebd.: 150) erhoben. Auch wenn Praxis als menschliche Aktivität gesehen wird, lässt sie sich nicht als die Realisierung individueller Ziele oder Strategien verstehen, denn ihr Verlauf werde nicht durch explizite und bewusste Zuweisungen von Bedeutungen bestimmt (vgl. ebd.: 169). Den Individuen liegt kein Plan ihrer Handlungen vor, den sie in voller Bewusstheit zielgerichtet realisieren – auch wenn sie selbst der Meinung sein mögen, dass genau dies der Fall sei.

2.2.4 Materialität

Eine weitere Gemeinsamkeit praxistheoretischer Arbeiten ist die Position, die sie der Materialität zuweisen. Aus ihr lässt sich auch ein Aspekt ihrer Relevanz für die Religionswissenschaft ableiten.⁵ Ausgehend von Impulsen aus der Ethnologie wurde die Forderung laut, dass sich die Religionswissenschaft damit befassen müsse, wie Religion materiell statfinde und nicht bloß, wie Religion in Dingen und Objekten Ausdruck finde (vgl. Meyer et al. 2010: 209).

4 Vgl. z.B. Geertz (1973: 91) der betont, dass die symbolische Dimension wie die psychologische Dimension vom sozialen Geschehen zu trennen sei – detaillierter ausgearbeitet findet sich dies z.B. bei Parsons (1964: 327).

5 U.a. Morgan 2010; Bräunlein 2016; Meyer et al. 2010; Houtman/Meyer 2012; Meyer 2015; Hazard 2013; Cress 2019; Prohl 2012; Vásquez 2011; Ioannides 2014; Hutchings/McKenzie 2017.

Sonia Hazard (2013) sieht die bisherigen Zugänge zu Materialität in der Religionswissenschaft vor allem in drei unterschiedlichen Traditionen stehend: Ein Zugang in der Tradition von Clifford Geertz (1973), der materielle Dinge und Praktiken als Symbole versteht, deren religiöse Bedeutung es zu entschlüsseln gelte. Dinge und Objekte stehen dann nicht für sich selbst, sondern für eine immaterielle Idee, die sie verkörpern und auf deren Rekonstruktion sich die religionswissenschaftliche Analyse konzentriert. Eine zweite Herangehensweise identifiziert Hazard maßgeblich im Anschluss an die Arbeiten von Talal Asad und dessen Feststellung, dass es für das Verstehen der Rolle der Materialität im Kontext von Religion nicht reiche, auf ihre Bedeutung zu referieren. Dinge und Objekte sind so gesehen nicht bloß Träger eines Konzepts oder einer Idee, sondern könnten eine disziplinierende Wirkung auf die menschliche Subjektivität entfalten. Damit sind sie Bestandteil derjenigen Produktionsprozesse, die die Bedingungen von und für Religion mitgestalten. Als dritten Zugang zu Materialität in der Religionswissenschaft identifiziert Hazard einen phänomenologischen, der die menschliche Erfahrung und das menschliche Bewusstsein als zentralen Aspekt für die Analyse von Materialität versteht. Als wichtiger Exponent wird hier David Morgan genannt, dessen Arbeiten zu Materialität den menschlichen Körper und die menschliche Erfahrung in der Auseinandersetzung mit der materiellen Welt ins Zentrum stellen. Hazards zentrale Kritik an den von ihr skizzierten Zugängen ist der Umstand, dass sie in einer anthropozentrischen Anlage verharren und damit materielle Dinge an die Seitenlinie des sozialen Geschehens verbannen (vgl. Hazard 2013: 63f.). Im Anschluss an Entwicklungen des »new materialism«, plädiert sie für einen Blick auf Religion, der anthropozentrische Erklärungen kritisch hinterfragt.

Dieser kritische Umgang mit Materialität ist in Praxistheorien angelegt, da Objekte und Dinge für die Reproduktion sozialer Praktiken als konstitutiv angesehen werden. Materialität wird dabei je nach theoretischer Orientierung unterschiedlich stark gewichtet. Während Arbeiten im Kontext der Science and Technology Studies, etwa der Akteurs-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour (2008), eine Auflösung des Anthropozentrismus fordern, sehen Autoren wie Theodore Schatzki nach wie vor Vorteile in einer praxistheoretischen Behandlung von Objekten und Dingen, die sich nicht komplett dem *new materialism* verschreibt, sondern Materialität primär im Gebrauch durch menschliche Akteure begreift.

3. Praxistheorien und Religionswissenschaft

Was kann und soll also die Rolle der Praxistheorie in der Religionswissenschaft sein? Zunächst liegt ihr Potenzial im kritischen Umgang mit bestehenden Ansätzen:

Die kulturwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft, die nicht zuletzt aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie hervorgegangen ist, hat Clifford Geertz' Religionsverständnis als einen ihrer zentralen Referenzpunkte. Ihm folgend werden Religionen als »Symbol-systeme« bezeichnet »d.h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktionen [...]« (Gladigow 1988: 33).⁶ Damit wurde Religion nicht mehr länger als in einer letztlich wissenschaftlich nicht fassbaren Sphäre gründend gesehen, sondern als Resultat von »cultural acts« die »as public as marriage and as observable as agriculture« (Geertz 1973: 91) seien. Religion wurde als Kultur verstanden und damit als etwas, das intersubjektiv konstituiert und damit wissenschaftlich prinzipiell verstehbar ist.

Der frühe Geertz, der Religion als kulturelles Symbolsystem fasste, war gerade darin entscheidend von Talcott Parsons geprägt: Sowohl die Rede von »System« als auch die Spezifizierung als kulturelles System, d.h. als System von Symbolen, finden sich in Parsons *The Social System* bereits zehn Jahre zuvor. Auch Geertz' Unterscheidung zwischen Symbolen, die als *model of/model for* dienen (bei Parsons: als Weltanschauung oder Ethos) und die Unterscheidung zwischen drei Funktionen der Religion finden sich bereits in Parsons 1951 erschienenem Werk *The Social System* (vgl. z.B. Parsons 1964: 371). Über Geertz wurde ein strukturfunktionalistisch geprägtes Religionsverständnis in der Religionswissenschaft bedeutsam, von dem sich Praxistheoretiker/-innen wie Bourdieu, Reckwitz und Rawls abwenden. Problematisch ist aus praxistheoretischer Perspektive dabei insbesondere die grundlegende Unterscheidung zwischen kulturellen und sozialen Systemen, die sich im Strukturfunktionalismus und seinen konzeptuellen Erben findet, und im Zuge derer Religion als kulturelles System gesehen wird. Ein solches Verständnis ist einerseits mit einem Voluntarismus verknüpft, in dem die Sozialisation als Vorgang der Aneignung von Werten eine zentrale Rolle spielt. Andererseits findet

6 Vgl. auch Kippenberg und von Stuckrad (2003: 34) die zur Bedeutsamkeit von Geertz festhalten: »Clifford Geertz' Essay [zu Religion als Symbolsystem] war das erste Anzeichen für neues Land.«

sich darin ebenso die Vorstellung eines Funktionalismus, in dem Religion als notwendiger Weg des Umgangs mit dem gesehen wird, was für Grundprobleme menschlicher Existenz gehalten werden. Dass dabei der Einfluss von Macht und der soziale Kontext, in dem religiöses Wissen produziert und weitergegeben wird, zu kurz kommt, ist hinlänglich kritisiert worden.

Das Erbe, das die Religionswissenschaft damit übernimmt, war in der Soziologie bereits ab den 1960er-Jahren kritisiert worden und hatte zur Entthronung des Strukturfunktionalismus als soziologischem *Mainstream* geführt. Es waren nicht praxistheoretische Ansätze, die diese Entwicklung in den Sozialwissenschaften angestoßen haben, sondern psychoanalytische (z.B. Wrong 1961), marxistisch beeinflusste (z.B. Lockwood 1956; Gouldner 1970) sowie – hier ist am ehesten ein Berührungspunkt zur Praxistheorie auszumachen – Ethnomethodologinnen und Ethnomethodologen (z.B. Garfinkel 1988). Bei der Ausformulierung der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft scheint jedoch das Bewusstsein für die Problematiken des strukturfunktionalistischen Erbes gering gewesen zu sein. So konnte dieses Erbe das Fach just in der Zeit prägen, in der der Strukturfunktionalismus in den Sozialwissenschaften in der Versenkung verschwand. Als die so verfasste Religionswissenschaft schließlich kritisiert wurde, wurde dabei nicht den genannten sozialwissenschaftlichen Kritiklinien gefolgt, auch nicht der Praxistheorie, sondern dem, was oft als »Poststrukturalismus« zusammengefasst wird.

Praxistheoretische Ansätze kritisieren die Grundlagen einer solchen Religionswissenschaft in ähnlicher Weise: Sowohl der Intellektualismus als auch der Voluntarismus sowie die Dualität von Kultur und Struktur werden analog zu poststrukturalistischen Positionen abgelehnt. Es soll deshalb nicht die primäre Aufgabe von Praxistheorien sein, diese Kritik mit etwas anderer Zuspitzung zu wiederholen. Eher sollte die Spezifität ihres Ansatzes für die Ausarbeitung einer alternativen Perspektive im Fach genutzt werden.

Denn hier finden sich Unterschiede zu bereits im Fach rezipierten Ansätzen. Mit der Wahl von Praxis (und nicht Diskurs) als Kernbegriff, wird eine dezidiert andere Position gewählt als sie poststrukturalistische Perspektiven vertreten, die den Fachdiskurs in jüngerer Vergangenheit geprägt haben: Das nicht-sprachliche Handeln stellt den Ausgangspunkt dar, während der Diskursbegriff Sprache zu implizieren scheint. Freilich gibt es auch sprachliche Praktiken, und umgekehrt beschränken poststrukturalistische Diskursverständnisse den Diskursbegriff nicht immer auf das Medium der Sprache (vgl. den Beitrag von Becker in diesem Band). Dennoch stellen Diskurs und

Praxis verschiedene Ausgangspunkte dar, die sich nicht zuletzt in der fachlichen Herkunft der Vertreter der jeweiligen Position bestätigt finden: Bourdieu als Praxistheoretiker beschäftigt sich als Soziologe und Ethnologe mit Praktiken im Alltag und in Ritualen, Derrida diskutiert als Poststrukturalist und Philosoph linguistische Positionen.

Gerade angesichts der zunehmenden Betonung von Materialität und Körperlichkeit in der Religionsforschung kann praxistheoretischen Ansätzen eine wichtige Rolle in der Erschließung aktueller Forschungsfelder zukommen. Grundlegende Reflexionen über die theoretischen Implikationen von »Praxis« für die Religionswissenschaft sind dazu notwendig. Im Gegensatz zu der unterdessen etablierten Tradition des Poststrukturalismus in der Disziplin fehlt der Religionswissenschaft eine eingehende Auseinandersetzung mit Praxistheorien. Zwar finden sich einige Arbeiten, die dieser theoretischen Anknüpfung eine Referenz erweisen. Jedoch gibt es bislang keine entsprechende Systematisierung und Reflexion, die die disziplinären Besonderheiten der Religionswissenschaft berücksichtigen. Diesbezügliche Überlegungen leiten die Entstehung des vorliegenden Bandes an.

3.1 Dilemmata

Nebst der Zentralität einzelner Konzepte wie bspw. dem Begriff der Praxis oder des impliziten Wissens gewinnt die Praxistheorie ihre Kontur in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Dilemmata, einzelner, einander gegenüberstehenden Positionen, die die sozialtheoretische Debatte prägen und deren Überwindung respektive Vermeidung Praxistheorien in Aussicht stellen. Wir skizzieren daher im Folgenden drei zentrale Dilemmata, denen in praxistheoretischer Theoriebildung begegnet wird und diskutieren, welches Potenzial sich daraus für die Religionswissenschaft erschließen lässt.⁷

3.1.1 Subjektivismus vs. Objektivismus

Eine der prinzipiellen Gegensätze, die sozialwissenschaftliche Ansätze entzweit und für die sich die Praxistheorie als Alternative präsentiert, sind zweifelsohne die Standpunkte, die als Subjektivismus respektive Objektivismus bezeichnet werden können.⁸ Ersterer geht davon aus, dass Sozialität

7 Vgl. zum Folgenden auch Walthert (2020).

8 Vgl. die Auseinandersetzung mit diesem Gegensatz bei Bourdieu (2009, 1993) und Giddens (1986: 139ff.).

aus Handlungen von Einzelnen emergiere, während zweiterer festhält, dass das Soziale in der Realisierung subjektübergreifender Strukturen liege.

In der Religionswissenschaft werden Ansätze nur selten explizit hinsichtlich ihrer Positionierung im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Alternativen verortet. So spielen beispielsweise die von Bourdieu als objektivistisch taxierten Ansätze, wie der historische Materialismus, und der Strukturalismus und dementsprechend auch die Abgrenzung von ihnen, in der religionswissenschaftlichen Diskussion keine größere Rolle. Religionsphänomenologische Ansätze, in denen eine objektive Realität jenseits von Konstruktion und Interpretation auf das bloß noch erlebende Individuum wirkt, sind jedoch durchaus als objektivistisch anzusehen. Religiöse Traditionen gilt es in einem solchen Ansatz bloß noch als unterschiedlich vollkommene Annäherungen an die Eigentlichkeit der »Gegenstandswelt der Religion« (Heiler 1979: 20) zu charakterisieren – doch eine Kritik daran erübrigt sich mittlerweile, da die bereits erwähnte kulturwissenschaftliche Position die Religionsphänomenologie kritisiert und als vorherrschendes Paradigma im Fach abgelöst hat.

Diskussionen, für die die Frage nach Subjektivismus wichtig wird, sind diejenigen nach der Individualität religiöser Akteure, die in der religiösen Gegenwartsforschung oft als Selbstwahrnehmung von Akteuren auftritt. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Deutung dieser Wahrnehmungen besteht ein Streit zwischen Positionen, die dies als individuelle Freiheit und Souveränität deuten (vgl. Heelas/Woodhead 2005) und solchen, die dies wiederum als Produkt einer subjektivistischen Auffassung sehen, die dem Feld auf den Leim gehe (vgl. z.B. Wood 2010; Hammer 2010; vgl. entsprechende Reflexionen bei Houtman/Aupers 2007: 317).

Praxistheoretische Ansätze nehmen bei solchen Diskussionen für sich in Anspruch, vermeintlich unversöhnliche Positionierungen miteinander zu verbinden. Dabei erfährt sowohl das Bild eines souveränen Akteurs, der die Welt durch sein Handeln schafft, als auch das Konzept vermeintlich unsichtbarer, bereits vorausgesetzter Strukturen, das das Handeln der Menschen determiniere, eine Korrektur.

Die Kritik an und das Zurückweisen von subjektivistischen Positionen wird über das spezifische Handlungsverständnis praxistheoretischer Zugänge greifbar: Das Individuum wird in praxistheoretischer Perspektive auf der Grundlage seines Körpers als Teil einer Situation verstanden, im Zuge derer sich seine Subjektivierung als Akteur – etwa in einer bestimmten Rolle – und damit als Ausgangspunkt von Handlungen erst in und durch Prak-

tiken vollziehe (vgl. Alkemeyer/Buschmann 2016), notabene einer Praxis, die sozial strukturiert ist.

Während der praxistheoretische Handlungsbegriff eine Handhabe bietet, um subjektivistische Positionen abzuschwächen, ist ein Ansatzpunkt für die Kritik am Objektivismus schwieriger zu identifizieren. Immer wieder ist in Praxistheorien von Struktur die Rede und oft scheinen Praktiken von übergreifenden Strukturen determinierte Vollzüge darzustellen, die keinen Spielraum für die Situation oder das Individuum lassen. So vermag der praxistheoretische Blick auf Materialität und ihre Qualität als Sediment und Wissensvorräte vorhergehender Praktiken, bestimmte Handlungsvollzüge anzubahnen, aber nicht zu determinieren. Das gibt zwar einer vermeintlich unsichtbaren Strukturierungskraft ein Gesicht, kann aber den objektivistischen Standpunkt nicht verhindern.

Als weitere Maßnahme gegen Objektivismus gilt es darum, die soziale Ordnung ihrerseits nicht objektivierend oder reifizierend zu konzipieren: Mit der Idee, dass die Praktiken ihrerseits die Strukturen strukturieren ist dafür eine wohl innerhalb der Praxistheorie konsensuale Ausgangslage gegeben. Es scheint jedoch wichtig und eine noch zu wenig reflektierte Frage zu sein, wie die gebildeten Kollektive, Traditionen, Strukturen gefasst und konzipiert werden – während beispielsweise Einheiten wie »Hinduismus« oder »Religion« diskurs- oder netzwerktheoretisch ohne Weiteres nicht-reifizierend als Diskurse oder Netzwerke gefasst werden können, stellt ihre begriffliche Verortung für Praxistheorien durchaus eine Herausforderung dar.

Einen Vorschlag, Subjektivismus und Objektivismus zu kombinieren, macht Bourdieu mit dem Habitusbegriff. Er bindet die Entstehung der sozialen Welt an die Entscheidungen des Einzelnen zurück, verbindet diese Entscheidungen aber über den Habitusbegriff wiederum mit seiner Position im sozialen Gefüge. Die Habitusformen, die durch sozial-kulturelle Strukturen erzeugt werden, erzeugen ihrerseits Praxisformen und Weltbilder.

Auch wenn die Integration der beiden Positionen bei Bourdieu über den Habitusbegriff hinlänglich kritisiert wurde, ist es für die Religionswissenschaft dennoch lohnenswert, das praxistheoretische Ansinnen der Vermittlung von subjektivistischen und objektivistischen Positionen nachzuvollziehen. Es bietet die Möglichkeit, Religion anti-essentialistisch zu konzeptualisieren und sie weder auf eine inkommensurable Subjektivität noch eine determinierende Objektivität festzuschreiben.

3.1.2 Idealismus vs. Positivismus

Ein zweites Dilemma, dem sich praxistheoretische Arbeiten annehmen, schließt an die grundlegende Auseinandersetzung zwischen idealistischen und positivistischen Positionen an. Eine idealistische Position, nach der Religion als »Kultur« oder »kulturelles Symbolsystem« und damit als separate und eigenständige Sphäre einer »Gesellschaft« oder »sozialen Struktur« gegenübergestellt wird, wird genauso kritisiert wie die positivistische Position, wonach Religion bspw. als bloße Traditionalität oder als Zusammenspiel psychischer Dispositionen und externer Reize zu verstehen ist, dem keine sinnhafte Dimension jenseits der konkreten Erfahrung inhärent sei.⁹ Aufgrund der kulturwissenschaftlichen Fundierung der Religionswissenschaft haben idealistische Positionen in der Disziplin besonderes Gewicht. In Geertz (1987) prominentem Verständnis etwa wird Religion als Symbolsystem verstanden, dem Handlungsimplicationen zukommen. Diese Konzeption von kulturellem System als »a realm of pure signification«, so kritisiert der Soziologe William Sewell (1999: 44), basiere auf einer Kultur/Struktur-Unterscheidung, im Rahmen derer der Kultur ein freies Spiel einer »deep logic« unterstellt werde. Diese Logik wiederum werde von sozioökonomischen Faktoren abgetrennt, was, so Sewell weiter, der »messiness of social life« nicht gerecht werde.

Catherine Bell (1997: 62), eine von Bourdieus Praxiskonzept beeinflusste und in der Religionswissenschaft breit rezipierte Ritualtheoretikerin, kritisiert entsprechende »cultural approaches« und ihre Unterscheidung zwischen einer kulturellen und einer sozialen Ebene. Mit Verweis auf Bourdieu lehnt sie es ab, Symbole, Werte oder Bedeutungen als eigene Sphäre zu verstehen. Der Fokus auf Vollzugsgeschehen verunmögliche eine entsprechende Trennung dieser Sphären. So müsse es auch nicht die von Geertz festgestellte Aufgabe von Ritualen sein, Symbole in eine soziale Realität zu übersetzen:

»In other words, ritual does not actually bring history and structure together since neither exists except insofar as they are embodied and reproduced in human activity as cultural values.« (Ebd.: 78)

9 Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen positivistischen und idealistischen Positionen bereits Parsons (1949) und zur kritischen Diskussion seiner Lösungsansätze Giddens (1976: 709).

Dadurch, dass Bedeutungen nicht unabhängig von Handlungsvollzügen verstanden werden können, bzw. Handlungen, abgesehen von einer minimalen Sinnhaftigkeit, eben nicht zwingend mit expliziten Bedeutungen verknüpft sind, wird eine idealistische Position vermieden.

Um auf der anderen Seite nicht dem Positivismus das Wort zu reden, der von biologischen oder ökonomischen Determinationen des sozialen Lebens ausgeht, muss in praxistheoretischen Konzepten der Sinnhaftigkeit von Handlungen, ohne von der Autonomie der kulturellen Sphäre auszugehen, eine Rolle zugewiesen werden. Ähnlich wie in der Positionierung vis-à-vis objektivistischen Ansätzen, ist es auch hier das spezifische Verständnis der Kontingenz und Eigengesetzlichkeit von Praxis, das dazu dient, positivistische Positionen zu kritisieren: Werden Praktiken als Einheiten gesehen, die kontingent ablaufen, ist ihre Determiniertheit als bloßer Reflex einer übergreifenden oder zugrundeliegenden Ordnung schwer zu argumentieren, insbesondere, da sie in ihrer Dynamik ihrerseits auf diese Ordnungen zurückwirken.

Bereits Durkheim war es wichtig zu betonen, dass rituelle Praxis nicht als sinnfreie Affektivität oder dumpfe Traditionalität zu sehen ist, die durch das Ausbleiben von Sinnzuschreibungen gekennzeichnet sei (vgl. Durkheim 1961: 112; auch Lukes 1975: 462f.). Praxistheoretisch eingelöst wird dies etwa mit Schatzkis (1996: 123) Konzept der Teleoaffektivität, die eine Verbindung von Zielen, Bedeutungen und Emotionen und damit eine notwendige Dimension von Praxis darstellt, die anzeigt, was in einer bestimmten Situation gemacht werden kann, ohne dass es gemacht werden muss. Damit wird die grundlegende Gegenüberstellung zwischen affektuell oder traditionellem Handeln mit wertrationalem Handeln im Sinne Max Webers aufgelöst.

Inwiefern im Zuge einer Praxis Bedeutungen und Modelle bewusst verbalisiert und expliziert werden, inwiefern Reflexivität besteht oder nur impliziten Regeln gefolgt wird, wird theoretisch offengelassen und ist eine empirisch zu beantwortende Frage.

3.1.3 Deduktion vs. Geschichte

Der dritte Gegensatz entlang dessen praxistheoretische Positionen Kontur gewinnen, betrifft ihr Wissenschaftsverständnis. Die unterschiedlichen Disziplinen der Sozialwissenschaften stehen seit jeher in der Spannung zwischen dem, was in der neukantianischen Wissenschaftstheorie Wilhelm Windelbands als Unterscheidung von nomothetischer und ideographischer

Wissenschaft bezeichnet wird, die einer – wiederum in Heinrich Rickerts Terminologie – »generalisierenden« bzw. »individualisierenden Begriffsbildung« folgt (vgl. Lichtblau 2011: 241ff.). Während das nomothetische Wissenschaftsverständnis nach naturwissenschaftlichem Vorbild das Ziel wissenschaftlicher Arbeit in der Formulierung allgemeingültiger Regeln und Gesetze sieht – weshalb sie einer »generalisierenden Begriffsbildung« folgt, sehen Vertreter/-innen des zweiten Wissenschaftsverständnisses ihre Aufgabe darin, die Gegenstände in ihrer jeweiligen Spezifik zu verstehen, und folgen einer »individualisierenden Begriffsbildung«. Sie schließen damit an das Ideal einer Geschichtswissenschaft an, deren Gegenstände sich durch ihre zeitliche und räumliche Besonderheit auszeichnen. Genau die Vermittlung zwischen diesen beiden Polen stand auch im Zentrum von Max Webers Wissenschaftslehre (vgl. z.B. Weber 1982: 173).

Das Selbstverständnis der Religionswissenschaft ist aufgrund ihrer kulturwissenschaftlichen Prägung eher dem historisch interpretativen Wissenschaftsverständnis zuzuordnen. Gerade auch der Zugang einer vergleichenden Religionswissenschaft zielt weitaus häufiger auf das Verstehen spezifischer Phänomene in unterschiedlichen Kontexten ab. Deutlich wird dies sowohl anhand der Theoriegeschichte der Religionswissenschaft als auch aufgrund des mehrheitlich historischen und philologischen Methodenrepertoires. Auch die sozialwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft bedient sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sehr viel häufiger verstehender denn erklärender Methoden, was sich unter anderem darin zeigt, dass ein Großteil der Forschung einer qualitativen Methodologie verpflichtet ist.

In Übereinstimmung damit verfolgen programmatische praxistheoretische Arbeiten tendenziell keine verallgemeinernde ahistorische Theoriebildung. Dies lässt sich mit ihrer starken Bezugnahme auf den Marx der *Deutschen Ideologie* und folglich einer Hinwendung zur Geschichte erklären. Und mit Wittgenstein hat die wichtigste philosophische Gewährsperson nicht das Erklären, sondern das Verstehen im Blick, was sich beispielsweise gegen die rationalistische und evolutionistisch geprägte Herangehensweise von James George Frazer richtet (vgl. Wittgenstein 1967). Nichtsdestotrotz propagieren Praxistheorien mit dem Begriff der Praxis sehr wohl ein universales Verständnis menschlicher Aktivität. Schließlich ist Praxis, ähnlich wie Struktur und Handlung, ein zeitloser, kontextübergreifender Begriff. Gleichzeitig handelt es sich ebenfalls nicht um einen überwirklichen Idealtypus im Sinne Max Webers und damit nicht um eine bloße Konstruktion zum Zweck der Analyse.

Vielmehr findet sich – im Sinne von Bourdieus (2000: 12) vehementen Kritik an Webers Idealtypen – mit der Praxis ein Universalstypus menschlichen Handelns.

Als Praxis verstanden, wird menschliche Aktivität stets durch Strukturen geprägt und durch implizites Wissen bestimmt gesehen. Um trotz dieser Grundannahme Offenheit für den Einzelfall zu bewahren, scheint es wichtig, z.B. Giddens (vgl. 1986: 7) Plädoyer für eine Offenheit gegenüber verschiedenen Formen von Praxis zu befolgen. Sie offenbart sich – auf Basis einer theoretischen Perspektive – am besten mit Blick auf die Empirie. Auch wenn aufgrund der Vorannahmen ein reiner Voluntarismus nicht für möglich gehalten wird, ist doch anzuerkennen, dass das Maß von Vorstrukturiertheit und diskursivem Bewusstsein zwischen beobachtbaren Praktiken variiert. Dies verhindert, dass die Kultur- und Religionswissenschaft anleitende Verstehen durch theoretische Vorannahmen eingeschränkt wird.

Unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit und Kontingenz werden in der Religionswissenschaft nicht nur ihre Gegenstände betrachtet. Darüber hinaus ist er auch für die Selbstreflexion der Disziplin bestimmend geworden. Gerade durch Foucault und diskursanalytische Ansätze werden die Kernkategorien des Faches wie Religion und die Rolle der Wissenschaft angeleitet und in ihrer Formung entsprechenden Analysen unterzogen (vgl. z.B. Fitzgerald 1997).

Anders als die Diskurstheorien wird die Praxistheorie durch ihren Fokus auf die nicht-sprachlich explizierten Aspekte menschlicher Aktivitäten nicht unbedingt zu einem Ausgangspunkt für die kritische Auseinandersetzung mit der Historizität der eigenen Begriffe. Praxistheorie kann dagegen als Ausgangspunkt dafür dienen, wissenschaftliches Handeln und Erkennen seinerseits als Praxis zu erkennen – als eine, in Bourdieus Worten, Praxis der Logik, die die Logiken anderer Praktiken zu entschlüsseln sucht. Gerade für die Rekonstruktion religiöser Zusammenhänge ist die Warnung davor wichtig, im Rahmen der wissenschaftlichen Praxis die Sache der Logik nicht mit der Logik der Sache zu verwechseln und damit, ganz von den logischen Interessen der eigenen Praxis eingenommen, das Modell der Realität als Realität des Modells zu sehen (so im Anschluss an Marx: Bourdieu 2009: 164).

4. Die Beiträge in diesem Band

Da die Empirie für die praxistheoretische Theoriediskussion zentral ist, beschränken sich die hier versammelten Beiträge nicht auf eine rein theoretische Auseinandersetzung im Rahmen der Religionswissenschaft. Stattdessen findet sich in allen Artikeln eine enge Verbindung von Theorie und Empirie. Dieses Vorhaben speist sich aus der Überzeugung, dass Theorie und Empirie »wechselseitig Innovationsdruck aufeinander ausüben« (Hirschauer 2008: 184) und ihr Verhältnis gerade in praxistheoretischer Perspektive notwendig reziprok gedacht werden muss. Theoretische Zugänge, die der Vollzugswirklichkeit einen derart zentralen Platz einräumen wie dies Praxistheorien tun, gehen konsequenterweise auch davon aus, dass das Nachvollziehen eines wie auch immer gearteten Geschehens eine zentrale Referenz für die Theoriebildung ist (vgl. Schmidt 2012). Oder anders ausgedrückt: Ethnographische Praktiken in Kirchen, Tempeln, Moscheen, im Internet oder in Hospizen sind der Ausgangspunkt, an den Praktiken des Theoretisierens erst anschließen können. Diesem Credo folgen die hier versammelten Beiträge auf unterschiedliche Art und Weise: Der erste Beitrag von Carmen Becker lotet die möglichen Verschränkungen von Praxistheorie und Diskurstheorie aus und widmet sich der Frage, welches Potenzial sich daraus für den Umgang mit dem Religionsbegriff ableiten lässt. Urs Weber befragt anhand daoistischer Verdienstritiale, wie Routinen und Unsicherheiten Rituale graduell strukturieren und zeigt, dass sich praxistheoretische Überlegungen gewinnbringend mit Luhmanns Sinnbegriff verbinden lassen. Der Artikel von Torsten Cress widmet sich der materiellen Dimension religiöser Praktiken und der Möglichkeit, die Rolle von Licht und Dunkelheit in Marienprozessionen als Elemente eines praktikenspezifischen Arrangements zu fassen. Der Beitrag von Katharina Frank prüft in Bezug auf den Umgang mit religiösen Anliegen in säkularen Einrichtungen, welcher Erklärungswert praxistheoretischen Konzepten in der religionswissenschaftlichen Analyse zukommt, und welche neuen Perspektiven sich damit auf den Forschungsgegenstand ergeben. Barbara Zeugin reflektiert anhand ihrer Forschung im Feld der anthropologisch-medizinischen Palliative Care die Notwendigkeit einer Methodologisierung der praxistheoretisch informierten Religionswissenschaft. Der Beitrag von Katharina Limacher bearbeitet die Verbindungen und Trennlinien zwischen Ethnomethodologie und Praxistheorie am Beispiel einer Diwali Mela Feier.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus (2016): Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 115-136.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual: perspectives and dimensions*, New York u.a.: Oxford University Press.
- Bloor, David (2001): Wittgenstein and the Priority of Practice, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike von Savigny (Hg.): *The practice turn in contemporary theory*, London: Routledge, S. 95-106.
- Bluhm, Harald (2010): Einführung. Die deutsche Ideologie – Kontexte und Deutungen, in: Ders. (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, S. 1-23.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000): »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber«, in: Egger, Stephan (Hg.): *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, S. 11-37.
- Bourdieu, Pierre (2009): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bräunlein, Peter J. (2016): Thinking Religion Through Things, in: *Method & Theory in the Study of Religion* Bd. 28, Nr. 4-5, 365-399.
- Cress, Torsten (2019): Sakrotope-Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken, Kulturen der Gesellschaft, Bd. 23, Bielefeld: transcript.
- Durkheim, Emile (1961): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Soziologische Texte, Bd. 3, Neuwied: Luchterhand.
- Fitzgerald, Timothy (1997): »A critique of ›religion‹ as a cross-cultural category«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2), S. 91-110.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold (1988): Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method etc. In and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies, in: *Sociological Theory* 6 (1), S. 103-109.
- Geertz, Clifford (1973): Religion as a cultural system, in: *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York: Basic Books, S. 87-125.

- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System, in: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44-95.
- Giddens, Anthony (1976): Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, in: American Journal of Sociology 81 (4), S. 703-729.
- Giddens, Anthony (1986): The constitution of society: outline of the theory of structuration, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1993): New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies, Stanford: Stanford University Press.
- Gouldner, Alvin Ward (1970): The coming crisis of western sociology, London: Heinemann.
- Hammer, Olav (2010): I Did It My Way? Individual Choice And Social Conformity In New Age Religion, in: Stef Aupers/Dick Houtman (Hg.): Religions of modernity, Brill, S. 49-68.
- Hazard, Sonia (2013): The Material Turn in the Study of Religion, in: Religion and Society 4 (1), S. 58-78.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality, Religion and spirituality in the modern world, Malden: Blackwell.
- Heiler, Friedrich (1979): Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Die Religionen der Menschheit, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer.
- Heinrich, Michael (2004): Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Christine Kirchhoff/Helmut Reichelt (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt, Freiburg: ça ira, S. 249-270.
- Hillebrandt, Frank (2014): Soziologische Praxistheorien Eine Einführung, Soziologische Theorie, Wiesbaden: Springer VS.
- Hillebrandt, Frank (2016): Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus, in: Hilmar Schäfer (Hg.): Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 71-93.
- Hirschauer, Stefan (2008): Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.): Theoretische Empirie: Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-187.
- Honneth, Axel/Kocyba, Hermann/Schwibs, Bernd (1986): The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu, in: Theory, Culture & Society 3 (3), S. 35-51.

- Houtman, Dick/Aupers, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3), S. 305-320.
- Houtman, Dick/Meyer, Birgit (Hg.) (2012): *Things: Religion and the question of materiality, The future of the religious past*, New York: Fordham University Press.
- Hutchings, Tim/McKenzie Joanne (2017): *Materiality and the study of religion: The stuff of the sacred, Theology and religion in interdisciplinary perspective series in association with the BSA Sociology of Religion Study Group*, London and New York: Routledge.
- Ioannides, George (2014): Vibrant Sacralities and Nonhuman Animacies: The Matter of New Materialism and Material Religion, in: *Journal for the Academic Study of Religion* 26 (3), S. 234-253.
- Karp, Ivan (1986): Agency and social theory: a review of Anthony Giddens, in: *American Ethnologist* 13 (1), S. 131-137.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Unter Mitarbeit von Gustav Roßler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus (2011): *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Lockwood, David (1956): Some Remarks on The Social System, in: *The British Journal of Sociology* 7 (2), S. 134-146.
- Lukes, Steven (1975): *Émile Durkheim, his life and work: a historical and critical study*, Peregrine books, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1960): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: MEW 8, Berlin: Dietz, S. 111-207.
- Marx, Karl (1991): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: MEW 23, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin: Dietz Verlag, S. 5-7.
- Meyer, Birgit (2015): *Picturing the Invisible: Visual Culture and the Study of Religion*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 27, S. 333-360.
- Meyer, Birgit/Morgan, David/Paine, Crispin/Plate, S. Brent (2010): The origin and mission of Material Religion, in: *Religion* 40 (3), S. 207-211.
- Morgan, David (Hg.) (2010): *Religion and material culture: The matter of belief*, London: Routledge.

- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1964): *The social system*, New York: The Free Press.
- Prohl, Inken (2012): IV.4 Materiale Religion, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter.
- Rawls, Anne Warfield (2004): *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Cambridge University Press.
- Reckwitz, Andreas (2000a): Der Status des ›Mentalen‹ in kulturtheoretischen Handlungserklärungen. Zum Problem der Relation von Verhalten und Wissen nach Stephen Turner und Theodore Schatzki, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29 (3), S. 167-185.
- Reckwitz, Andreas (2000b): Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas (2002): »Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing«, in: *European Journal of Social Theory* 5 (2), S. 243-263.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundlelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2008): »Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation«, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 188-209.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (Hg.) (2015): *Methoden einer Soziologie der Praxis, Sozialtheorie*, Bielefeld: transcript.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. (1997): Practices and Actions. A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens, in: *Philosophy of the Social Sciences* 27 (3), S. 283-308.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park: Pennsylvania State University Press.

- Schatzki, Theodore R. (2016): Praxistheorie als flache Ontologie, in: Hilmar Schäfer (Hg.): Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.) (2001): The practice turn in contemporary theory, London: Routledge.
- Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken: Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin: Suhrkamp.
- Sewell, Jr., William H. (1992): A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation, in: American Journal of Sociology 98 (1), S. 1-29.
- Sewell, Jr., William H. (1999): The Concept(s) of Culture, in: Victoria E. Bonnell/Lynn Hunt/Richard Biernacki (Hg.): Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture, Studies on the history of society and culture, Berkeley, Calif: University of California Press, S. 35-61.
- Vásquez, Manuel A. (2011): More than belief: A materialist theory of religion, Oxford: Oxford University Press.
- Walthert, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Wiesbaden: Springer VS.
- Weber, Max (1982): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 146-214.
- Wittgenstein, Ludwig (1967): Bemerkungen über Frazers The Golden Bough, in: Synthese 17 (3), S. 233-253.
- Wittgenstein, Ludwig (2014): Tractatus logico-philosophicus, in: Schulte, Joachim (Hg.). Bd. 1 Werkausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 225-580.
- Wood, Matthew (2010): The Sociology of Spirituality. Reflections on Problematic Endeavor, in: The new blackwell companion to the sociology of religion, Wiley-Blackwell, S. 267-285.
- Wrong, Dennis H. (1961): The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology, in: American Sociological Review 26 (2), S. 183-193.