

Donum ab ultra factum

Der Versuch einer interdisziplinären Annäherung

Inhalt

1. Einleitung	3
1.1 Die Erkenntnis des Menschen seiner Ohnmacht	3
1.2 Religion als Geschenk ‚ <i>religio donum ab ultra factum</i> ‘	3
1.3 Das Werkzeug ‚Religion‘	4
1.4 Die menschliche Korruption eines Werkzeuges	5
2. ‚Habitus‘ nach Pierre Bourdieu.....	5
2.1 Vorstellung der Theorie	5
2.1.1 Der ‚objektive‘ Aspekt des Habitus.....	6
2.1.2 Der ‚subjektive‘ Aspekt des Habitus	8
2.2 Religion ein Mechanismus innerhalb des Habitus (in interno usum).....	10
3. Hamartiologie Wolfhart Pannenberg.....	11
3.1 Vorstellung von Pannenberg's Sündenverständnis	11
3.1.1 Sünde bei Paulus	12
3.1.2 Sünde bei Augustin	12
3.1.3 ‚Sünde‘ bei Kant	13
3.2 Sünde bei Pannenberg	14
3.3 Ergebnis der Zusammenführung	15
4. Abschluss (Disclaimer)	17
Verwendete Literatur und Quellen.....	18

1. Einleitung

1.1 Die Erkenntnis des Menschen seiner Ohnmacht

Es soll mit dem wohl wichtigsten Moment der Menschheitsgeschichte begonnen werden. Dieser ist keineswegs dokumentiert mit einem Datum oder einer Zeit, am ehesten noch zu finden in einer biblischen Erzählung (Gen 3), nämlich die Erkenntnis und mit ihr die Erkenntnis des Menschen seiner Ohnmachtsposition. David Hume schildert die Folgen dieses Moments mit: „the first ideas of religion arose [...] from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind“¹, auf deutscher Seite beschreibt Sigmund Freud die Folgen des Momentes, indem er von einer „Reaktion auf die Hilflosigkeit, die der Erwachsene anerkennen muss“² spricht. Woher aber kommt die Möglichkeit zu solch einer ‚Reaktion‘ oder eben eine ‚idea‘ für die ‚religion‘? Hierzu soll ein kleiner Exkurs versucht werden.

1.2 Religion als Geschenk ‚religio donum ab ultra factum‘

In dem antiken griechischen Drama „Der gefesselte Prometheus“ (*Prometheus desmotes*) von Aischylos wird der Titan Prometheus von den Göttern an einen Felsen am Rande der Welt gefesselt aufgrund seines Fehlverhaltens ihnen gegenüber. Direkt nach seinem Fesseln erscheint der Chor der Okeaniden³ (Töchter des Okeanos und der Tethys) und bemitleiden den Gefesselten und bitten ihn zu erzählen, warum er denn dort leide. Dieser erklärt, dass er die tyrannische Herrschaft der jungen Götter vor allem den Sterblichen (Menschen) gegenüber nicht unterstützen konnte und ihnen deswegen verschiedene entscheidende Geschenke machte.⁴ Das wichtigste Geschenk (neben dem Feuer) jedoch ist das Geschenk der blinden Hoffnung.

„Chorführerin: Du gingst nicht weiter darüber noch hinaus?
Prometheus: Daß Sterbliche auf ihren Tod hinstarren, schaffte ich ab.
Chorführerin: In dem du welches Mittel gegen diese Sucht erfunden hast?
Prometheus: Ich hab in ihnen blinde Hoffnung gegründet.
Chorführerin: Von großem Nutzen ist für Sterbliche dies Geschenk!“⁵

Diese Gabe der blinden Hoffnung, der ‚Illusion‘ (vgl. oben) versteht Martin Scharfe als Geschenk der Religion.⁶ Was aber, wenn „es die Menschen *selbst* sind, die sich dieses

¹ Colver, A.Wayne(HG): Hume, David: The natural history of religion and dialogues concerning natural religion. Oxford 1976, S.31.

² Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927). In: Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt am Main 1993, S.107-158; hier: S.127.

³ Bremer, Dieter: Aischylos – Prometheus in Fesseln. Zweisprachige Ausgabe. Mit dem griechischen Text. 1. Auflage 1988, Frankfurt am Main. S.19.

⁴ Bremer, Dieter, 1988, S.25.

⁵ Bremer, Dieter, 1988, S.29.

⁶ Scharfe, Martin: Über die Religion: Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln u.a., 2004. S.75.

„Geschenk“ erfinden“⁷? Wie könnte der Mensch sich selbst ein derartiges Geschenk überhaupt zu nutze machen und falls er es schafft welche Folgen könnten sich abzeichnen? So betrachtet, existiert also die geschenkte Möglichkeit einer Idee, welche jedoch auch für den Menschen in seiner Ohnmacht nutzbar werden muss.

1.3 Das Werkzeug ‚Religion‘

„Das Element, an dem das Subjekt partizipiert [...] ist ihm nicht untergeordnet [...so kann] auch das Subjekt nicht dem Element untergeordnet sein“⁸, so stellt Bataille zuerst die Beziehung zwischen Elementen und dem Subjekt dar. An dieser Stelle wird zwischen Subjekten und Elementen (also allem was nicht das Subjekt ist) unterschieden, später wird auch zwischen Subjekten und Objekten unterschieden. Diese Unterscheidungen sind wesentlich, da sie verschiedenen Ebenen etablieren können. Ist das Subjekt den Objekten nicht untergeordnet, oder analog die Objekte dem Subjekt, so ist aber eine zweckgebundene Verbindung unterschiedlicher Objekte in ihrer Verwendung dem Subjekt untergeordnet. Bataille beschreibt hierzu, dass das Werkzeug mit einer klaren Planung und für einen Zweck geschaffen wird. „Das Werkzeug, ein Objekt [...] empfängt infolgedessen die Attribute des Subjekts“⁹, der Mensch weist diesem entstandenem Werkzeug Attribute zu, welcher er selbst nicht aufweisen kann. Das „Werkzeug ist die Entstehungsform des Nicht – Ich“.¹⁰ Obwohl also diese Objekte sich in ihrer Immanenz nicht von dem Subjekt unterscheiden, also sich auf der gleichen Ebene befinden, so kann durch eine Zweckzuweisung, jedoch der Stellenwert verändert werden. Das Subjekt kann sich durch eben diese Zweckzuweisung ein Objekt unterordnen und dadurch gebrauchen. Dieses Objekt muss nicht materiell sein, auch ein Gedanke oder eine Idee ist in ihrer Immanenz gleich der eines Subjektes. Erkennt jenes nun diese Gedanken in einer Form in der es durch eine Zweckzuweisung sie zuerst zu verstehen versucht, so macht das Subjekt einen derartigen Gedanken automatisch zu einer Art Werkzeug, ein Werkzeug vermeintlicher Erkenntnis oder Erklärung. Entsteht dieses durch ein Subjekt, so kristallisiert sich vielmehr eine durch das Subjekt mit einem Zweck behaftete Objektverbindung heraus, als ein tatsächlich neues Objekt. Mit anderen Worten erschafft das Subjekt eine zweckdienliche Verbindung für das Subjekt. Der Mensch erschafft dem Menschen etwas.

⁷ Scharfe, Martin. S.76

⁸ Bataille, Georges: Theorie der Religion, übers. V. Andreas Knop, Berlin 1997,2010. Originalausgabe: Bataille, Georges: Théorie de la religion, hg. V. Thadée Klossowski, Paris 1974. In: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma, Hausschild, Thomas (Hg.): Kulturtheorie. Band 1. Bielefeld 2010. S.39.

⁹ Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma/ Hausschild, Thomas S.42.

¹⁰Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma/ Hausschild, Thomas, S.39.

1.4 Die menschliche Korruption eines Werkzeuges

Die oben beschriebenen Aspekte zusammenfügend, entsteht ein Gedankenkonstrukt zu der Bewältigung einer Ohnmachtssituation. Trotz der externen Herkunft der ursprünglichen ‚Bauteile‘ oder des *Potentials*, der wesensgleichen Immanenz von Subjekt und Potential, kann der Mensch sich durch Zweckbindung und -gebung dieses Potential nutzbar machen. Das Geschenk (*donum*) einer externen nicht menschlichen und nicht fassbaren Herkunft (*ab ultra factum*) wird nun durch die Nutzbarmachung, ein menschliches Produkt, für den Menschen (*in interno usum*). Es stellt sich also eine Opposition zwischen dem Externen und dem Internen (Menschen) ein. Karl Barth beschreibt in seiner kirchlichen Dogmatik ein ähnliches Phänomen: Die Wahrheit müsse von der Wahrheit kommen: „Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er zum vornherein daneben“.¹¹ Auch Luther beschreibt, dass eine Religion, vom Menschen geschaffen und unter Vernachlässigung eines Offenbarungsgedankens von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist: „Darumb wer nicht durch das bludt von Got will gnad erlangen, dem ist besser, das er nymmer fur Gottis augen trette [sic!]“.¹² Nach Barth widerspricht die Offenbarung der Religion, „wie zu vor die Religion der Offenbarung widersprach“.¹³ Im Folgenden soll für Religion daher folgende These gelten: Die Möglichkeit zur Religion ist extern von Gott erschaffen und als Gabe gegeben und kann aber durch die menschliche Nutzung korrumpiert werden. Diese These nachfolgend zu einem Vergleich von Bourdieus Habitus Theorie und Pannenberg's Sündenverständnis dienen. Als nächstes soll ein kleiner Ausschnitt aus Bourdieus Habitus Theorie vorgestellt und eine Möglichkeit, für die vom Menschen für den Menschen entworfene Religion aufgezeigt werden.

2. ‚Habitus‘ nach Pierre Bourdieu

2.1 Vorstellung der Theorie

Folgend wird nicht versucht, einen vollständigen Überblick über Bourdieus Habitus Theorie dar zu stellen oder eine umfassende Zusammenfassung der gesamten Theorie abzubilden. Vielmehr soll dieser Teil für einen kleinen Überblick genügen, um einige Ideen der Theorie mit theologischen Ideen abgleichen zu können. In seinem Werk: „Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft“ beschreibt Pierre Bourdieu unter anderem das Konzept des „Habitus“. Diesen beschreibt er allgemein als „strukturierte Struktur“, welche zwar nicht explizite Zwecke

¹¹ Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik: Die Lehre vom Wort Gottes. Verlag der evangelischen Buchhandlung Zollikon. Zweites Kapitel Basel, 1938. S.330.

¹² Luther, Martin: Pred. Üb. Petr.1,18f. 1523, W.A. 12,291,33. In: Barth, Karl, 1938.

¹³ Barth, Karl. 1938 S.331.

anstrebt aber eine objektive Regelung sozialen Lebens darstellt.¹⁴ Der Habitus ist aber nicht als Regelwerk zu verstehen, da es keinen „Dirigenten“¹⁵ gibt, der Habitus wird nicht vorgegeben, sondern bedingt sich selbst. Der Ausdruck des Habitus befindet sich in der Praxis und in der Handlung einzelner Subjekte, vor dem Hintergrund ihres bestimmten Kapitals (darauf wird zu einem späteren Zeitpunkt eingegangen). Außerdem betont Bourdieu wiederholt, dass der Habitus nicht nur nicht entworfen oder vorgegeben wird, er kann auch weder zur Vorhersehung noch zur Reglementierung sozialen Handelns aktiv verwendet werden. Der Habitus entwickelt sich vielmehr in regelmäßigen Abschnitten aus Praktiken im sozialen Zusammenleben, für eben diese Praktiken im sozialen Zusammenleben. Zum Verständnis der Habitus Theorie ist nach Florian von Rosenberg auch wichtig, dass nicht nur eine reine Darstellung des momentanen sozialen Ist- Zustandes der Gesellschaft¹⁶ erfolgt, sondern vielmehr, dass auch die „Konstruktionsarbeit der Akteure“¹⁷ berücksichtigt wird. Hier entsteht ein doppelter Anspruch an den Leser. Zum einen ist das Ziel einen Zugang zu erarbeiten, welcher die objektiven, oben als Ist – Zustand beschriebenen, Gegebenheit der vorhandenen Sozialstrukturen bezüglich der Erziehung und Bildung erfasst und hinterfragend darstellen kann. Zum anderen jedoch, dürfen bei dieser Betrachtung nicht „die ‚subjektiven‘ Konstruktionsleistungen von Akteuren und Akteursgruppen [...] vernachlässigt“¹⁸ werden. Zur Verdeutlichung dieser Zusammenhänge möchte ich einen Ausschnitt dieser Theorie kurz in drei Unterpunkten darstellen.

2.1.1 Der ‚objektive‘¹⁹ Aspekt des Habitus

2.1.1.1 *Der Habitus als Struktur*

Im Habitus konstituieren sich verschiedene Praktiken und Normen, welche von jenen, welche sie ausführen, verinnerlicht wurden. „Der Habitus kann als inkorporierte soziale Struktur und damit als ein Produkt der Gesellschaft gesehen werden“.²⁰ An dieser Stelle wird deutlich, dass der Habitus als Struktur für das subjektive Handeln verstanden werden kann. Durch ihn leiten sich ‚selbstverständliche‘ Praktiken ab. Jedoch besteht auch eine klare Wechselwirkung, nämlich leiten sich zwar für vernünftig Verstandenes oder für selbstverständlich verstandene

¹⁴ Vgl. Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main, 1987. S.98/99

¹⁵ Bourdieu, Pierre, 1987 S.99..

¹⁶ Von Rosenberg, Florian: Ambivalenzen von Habitusformationen: Praxeologische Bildungstheorie und Bildungsforschung im Anschluss an Pierre Bourdieu. In: Rieger – Ladich, Markus/ Grabau, Christian (Hg.): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden, 2017. Vgl. S.299

¹⁷ Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S.299.

¹⁸ Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S.299.

¹⁹ Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S.299.

²⁰ Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S.303.

Praktiken, also eine „vernünftige Verhaltensweise des Alltagsverstandes“²¹ durch den Habitus ab, aber anhand von Veränderungspotentialen, welchen der Habitus dauerhaft unterliegt, wird deutlich, dass Habitusverhältnisse „nicht bloß als deduktive Ableitung aus gesellschaftlichen Strukturen“²² verstanden werden sollen. Es kann also von einer strukturierten Struktur (Habitus strukturiert das subjektive Handeln), aber auch von einer strukturierenden Struktur (das subjektive Handeln strukturiert den Habitus) gesprochen werden. Zusätzlich ist diese Struktur zwar träge in ihrer Vererbungsform (bedeutet kein plötzlicher Bruch), aber sie ist nicht starr. Das benannte Veränderungspotential oder „das sich wiederholende Misslingen von Passung beinhaltet das Potential zur Modifikation“.²³ Diese Modifikationen sind ausschlaggebend für die Veränderung und Anpassung der Habitusverhältnisse, da ansonsten wie Judith Butler kritisiert der Habitus eine „stillschweigende Form der Performativität dar[stelle], eine Zitatenkette“.²⁴

2.1.1.2 Der Habitus als zur Tugend gemachte Not

Die Kritik einer Zitatenkette wird sehr deutlich und fassbar, wenn man sich überlegt in welchen Situationen sich Praktiken des Habitus besonders deutlich zeigen. Der Habitus bietet für alle Praktiken einen Rahmen, ein Verständnis, wenn man so möchte, ein vorgearbeitetes Handlungsmuster. Situative Praktiken sind schon vorhanden und durchdacht, als Beispiel muss das Subjekt sich keine Gedanken darüber machen wie die Praktik des Begrüßens funktioniert. Der Habitus funktioniert als eine Art unsichtbare und nicht fassbare soziale Gebrauchsanweisung verschiedenster Praktiken. Die an einer solchen partizipierenden Subjekte gehen nicht „wie Spieler, die ihr Spiel aufgrund vollkommener Informationen [...] gestalten“²⁵ vor, die Subjekte betreiben keine „Wahrscheinlichkeitsrechnungen“²⁶, sondern dient der Habitus in seiner Form schon dazu „die Versuchsbedingungen“²⁷ veränderbar zu lassen und nimmt damit schon diese komplette Überlegung vorweg.

2.1.1.3 Der Habitus als Produkt der Geschichte

„Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata“.²⁸ Hier werden zuerst wieder

²¹ Bourdieu, Pierre, 1987, S.104.

²²Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S.303

²³Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian, 2017, S. 301.

²⁴ Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin, 1998, S.219.

²⁵ Bourdieu, Pierre, 1987, S.100.

²⁶ Bourdieu, Pierre, 1987, S.100.

²⁷ Bourdieu, Pierre, 1987, S.101.

²⁸ Bourdieu, Pierre, 1987, S.101.

die bereits oben beschriebenen zwei Faktoren der Wechselseitigkeit beschrieben, zum einen individuelle, also an das Subjekt gebundene und kollektive, also an die umgebende Gesellschaft gebunden, Praktiken. Zum anderen das Ergebnis dieser Praktiken, nämlich Geschichte, aber eben auch vor dem Hintergrund und im durch diese vorgegebenen Rahmen. Dazu kommt der Faktor des Zeitlichen. Es gilt den Habitus als ‚sedimentierte Geschichte‘ zu verstehen als „Vergangenheit, die im Gegenwärtigen überdauert, um sich in die Zukunft fortzupflanzen“.²⁹ Er stellt auch bereits Realisiertes dar, dient also auch dazu „Verhaltensweisen auszuschließen, die gemäßregelt werden“³⁰ müssten. Zusammenfassend ist ein Aspekt des Habitus eine ‚vernünftige‘ Art der Handlung und der alltäglichen Praxis durch in der Vergangenheit liegendes Ausprobieren und Feststellen zu finden um es anschließend in seinem Rahmen zu vermitteln. Dabei aber unter dauerhafter eigener Kontrolle zu halten um sie bei Notwendigkeit zu verändern oder sogar zu unterlassen.³¹

2.1.2 Der ‚subjektive‘³² Aspekt des Habitus

2.1.2.1 Kulturelles beziehungsweise ökonomisches Kapital

Abseits der oben dargestellten primär in der Gesellschaft liegenden Aspekte der Habitus Theorie, beschreibt Bourdieu auch die einzelnen Subjekte innerhalb der Gesellschaft. Unter anderem in einem Interview, welches Bourdieu im Rahmen einer Dokumentation des Hessischen Rundfunks³³ gab, schildert er die unterschiedliche Verteilung des kulturellen beziehungsweise des ökonomischen Kapitals einzelner Subjekte. Arndt–Michael Nohl schreibt dazu: „Bourdieu bezeichnet hier Wissen und Können als Kapital, weil es, hierin finanziellen Mitteln und sozialen Beziehungen ähnlich, unter der Bedingung von Knappheit existiert, in der Gesellschaft ungleich verteilt ist und in seiner ‚Verteilungsstruktur‘ der ‚immanenten Struktur der gesellschaftlichen Welt‘ entspricht“³⁴. Dieses jeweilige Kapital legt sich für das Subjekt von klein auf fest. Bourdieu spricht hier von „Spielchips“.³⁵ Diese Chips sind „Ausbeute“³⁶ der vorangegangenen Runden. Übertragen auf das Subjekt bedeutet dies, dass Kinder bereits mit einem Teil dieser „Spielchips“ von ihren Eltern und von der Bildung der Kinder versorgt

²⁹ Bourdieu, Pierre, 1987, S.102.

³⁰ Bourdieu, Pierre, 1987, S.104.

³¹ Bourdieu, Pierre, 1987, S.104.

³²Rieger–Ladich, Markus/ Grabau, Christian ,2017, S.299.

³³ Dokumentation des Hessischen Rundfunks vom 3.11.1983. Auf den Habitus bezogen Minute 07:40Uhr bis 11:19Uhr verfügbar auf YouTube unter <https://www.youtube.com/watch?v=gQSYewA03BU> letzter Aufruf: 17.10.2019 15:12Uhr.

³⁴ Nohl, Arndt – Michael: Die Relationalität kulturellen Kapitals: Wissen und Können hochqualifizierter Migrant(inn)en und als kredit(un)würdige kulturelle Ressourcen. In: In: Rieger – Ladich, Markus/ Grabau, Christian (hg.): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden, 2017. S.207/208.

³⁵ Vgl. Interview 1983.

³⁶ Vgl. Interview 1983.

werden.

Weiterhin sind diese „Spielchips“ verschiedenfarbig. Die verschiedenen Farben stehen nach Bourdieu für entweder ökonomisches, kulturelles oder soziales Kapital. So siedelt er verschiedene Berufe auf einer Skala an.³⁷ Er zeichnet eine Art Koordinatensystem welches ganz unten die ‚Volksklasse‘ in der Mitte die ‚Mittelklasse‘ und ganz oben die ‚Oberklasse‘, links das kulturelle Kapital und rechts das ökonomische Kapital abbildet.³⁸ Er stellt so einzelne Berufe und damit auch einen Teil des betreffenden Subjektes in diesem Koordinatensystem dar, als Beispiel siedelt er Industrielle ganz oben rechts, also mit einem hohen ökonomischen Kapital innerhalb der Oberklasse, aber mit einem geringen kulturellen Kapital an, während er universitäre Professoren gegenüberliegend, innerhalb der Oberklasse mit einem hohen kulturellen Kapital, aber geringen ökonomischen Kapital ansiedelt.³⁹

Bourdieu etabliert damit ein klares Schichten- und auch Klassenmodell in dem das Subjekt sich aufgrund der jeweiligen Ansammlung von „Spielchips“ wiederfindet. Vor dem Hintergrund der Verteilung dieser „Chips“ innerhalb der Familien des Subjektes schon zu frühen Jahren kritisiert Nohl, dass das kulturelle Kapital den Schulbesuch vereinfachen oder aber auch erschweren (je nach Verteilung der „Chips“) kann „indem sich das Bildungssystem jenes sprachlichen ‚Codes‘ bediene, der nur in Familien bestimmter Klassenzugehörigkeit gepflegt werde, werden deren Kindern die ‚Rezeption des schulischen Wissens besonders leicht gemacht“.⁴⁰

2.1.2.2 Kreislauf und Auswirkung auf Institutionen des Habitus

Das Obenstehende zeigt auf, dass es verschiedene Weisen geben muss, in denen der Habitus und das damit verbundene und anwendbare Wissen vermittelt werden. Bourdieu benennt die Eltern⁴¹ und damit verbunden die Familie als eine Institution, in der das Wissen und die Praktiken des Habitus vermittelt werden. Nohl ergänzt um die schulische Ausbildung⁴², aber betont auch die Wichtigkeit der jeweiligen regionalen oder nationalen Umgebung.⁴³ Die Liste der möglichen vermittelnden Institutionen lässt sich unglaublich lange vervollständigen, gipfelt jedoch in der Zusammenfassung derer Institutionen, welche Handlungen, Werte und Praktiken, also „Regelmäßigkeiten“ mit „willkürlichen Bedingungen [...] als notwendig bzw. natürlich erscheinen [lassen], weil sie den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zugrunde liegen,

³⁷ Vgl. Interview, 1983.

³⁸ Vgl. Interview, 1983.

³⁹ Vgl. Interview, 1983.

⁴⁰ Vgl. Nohl in: Rieger-Ladich/ Grabau, 2017. S.201.

⁴¹ Vgl. Interview, 1983.

⁴² Vgl. Nohl in: Rieger-Ladich/ Grabau, 2017. S.201.

⁴³ Vgl. Nohl in: Rieger-Ladich/ Grabau, 2017. S.201.

mit denen sie erfaßt werden“.⁴⁴ Die Ausprägungen des Habitus, oder „Handlungsschema“⁴⁵, konstituieren sich also aus Institutionen und wirken so auf das Verständnis des einzelnen Subjektes. Dieses aber fest verankert im Habitus und durch seine vorhergehende Ausbildung der Institutionen ist mit selbigen in stetigem Kontakt. Dadurch wird der wechselseitige Charakter des Habitus besonders deutlich, da durch den Kontakt mit den Institutionen das Subjekt im Rahmen des Habitus mit diesen Institutionen interagiert und so einen indirekten Einfluss auf diesen, der dann wiederum Einfluss auf das Subjekt, nehmen kann. Dieser Kreislauf des gegenseitigen Bedingens ermöglicht die Veränderung, Vererbung und Auslebung der durch den Habitus ermöglichten und gewährleisteten Normen⁴⁶ und Praktiken ausschließlich vor dem Hintergrund des Habitus selbst.

2.2 Religion ein Mechanismus innerhalb des Habitus (in interno usum)

Es wurden verschiedene Handlungsaspekte des Habitus geschildert mitunter die Vererbung. Bei genauerer Betrachtung ist festzustellen, dass in jede vermittelnde Institution und jeden Träger des Habitus bestimmtes Wissen, welches vorher erfaßt und erprobt wurde hineinvermittelt oder eben hineinvererbt wird. Jedoch nicht aus einer anderen Institution oder etwas anderem heraus, sondern aus einer Art selbstreflexivem Verhalten des Habitus, durch sich selbst und den beteiligten Subjekten. Diese kann mal als ‚Personifikation‘ der jeweiligen Institution verstehen.⁴⁷ Die Subjekte als denkenden Kopf, die manifeste Ausprägung der Institution als Körper. Diese so erschaffenen Subjekt–Institutionen stehen in dauerhaften Kontakt mit anderen Subjekten, welche entweder der Institution angehören können, aber nicht müssen. In jedem der beiden Fälle findet ein Informationsabgleich zur dauerhaften Überprüfung des eigenen Standpunktes statt und somit auch die Selbstlegitimation vor dem eigenen Hintergrund. Eine dieser verkörperten Institutionen ist die Kirche. Diese erfüllt einen großen Aspekt im Rahmen des durch den Habitus bedingten und geförderten Lernens.⁴⁸ Die Kirche, in jeder ihrer Ausprägungen, vermittelt eine in irgendwie geartete Form von Wissen oder Normverständnis, diese Vermittlung, inhaltsunabhängig, kann als eine Ausprägung der Religion verstanden werden. Die so durch einen Menschen, stellvertretend für eine Institution, mitgeteilte und an Menschen weitergetragene Religion unterliegt wie jede Institution innerhalb des Habitus einer seiner Grundgedanken: Ihre Bedingungen liegen im Rahmen der

⁴⁴ Vgl. Bourdieu, Pierre, 1987, S.100.

⁴⁵ Vgl. Bourdieu, Pierre, 1987, S.103.

⁴⁶ Vgl. Bourdieu, Pierre, 1987, S.101.

⁴⁷ Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Felix meiner Verlag 2018 S. 243.

⁴⁸ Kant, Immanuel, 2018, S.243.

Wechselseitigkeit ihrer Ausprägung (seitens der Gesellschaft) und dem subjektiven Verständnis. Unterliegt sie eben dieser Prämisse und ist Teil des Normen und Wertvorstellungen vermittelnden Habitus, wieder absolut inhaltsunabhängig, so ist ihre Wirkung rein menschlich. Das Subjekt, (schein-)stellvertretend für eine Institution, entwirft so einen Grundgedanken von zu vermittelnden Gedanken (Bildung, Erziehung, Religion) durch seine Beobachtung des Menschen, für den Menschen, an sich. Durch diese rein menschlichen Faktoren entsteht ein vollständig menscheninterner Kreislauf der Informationsweitergabe und -verarbeitung/-interpretation. Um an das Vorhergehende anzuknüpfen, erkennt der Mensch, also das ihm gegebene Werkzeug und seine Umgebung, welche der Arbeit eben jenes Werkzeuges bedarf. Erlernt durch seine Umgebung (Habitus) und den damit verbundenen Grenzen weiß er dieses Werkzeug, erschaffen von Menschen für den Zweck und gebogen durch den Willen von Menschen, für eben jene anzuwenden.

3. Hamartologie Wolfhart Pannenberg

3.1 Vorstellung von Pannenberg's Sündenverständnis

Nachdem einige wenige Worte über Pierre Bourdieus Habitus Theorie verloren wurden, mag es zuerst verwundern warum nun mit Wolfhart Pannenberg's Sündenverständnis weiter gemacht wird. Der Grund ist, dass diese beiden Gedanken einen grundlegenden gemeinsamen Nenner haben. Der Habitus und die Sünde können zu einer bestimmten Handlungsart und einem Normverständnis führen. Folgend wird Pannenberg's Sündenverständnis in Ausschnitten geschildert und auch in Bezug zu den Sündenverständnissen von Paulus, Augustin und Immanuel Kant gesetzt. Anschließend folgt ein Vorschlag der Gemeinsamkeiten von Habitus, Sünde und eine potentielle, gegenseitige Bedingtheit.

Der Ursprung sündhaften Verhaltens liegt nach Pannenberg, in einem Spannungsfeld in dem sich der Mensch befindet.⁴⁹ Denn der Mensch, als auf der einen Seite zwar exzentrisches, selbsttranszendentes und weltoffenes Wesen ist, auf der anderen Seite mit selbstbezogenen, ich-zentrierten und selbstreflektierenden Attributen und Gedanken konfrontiert.⁵⁰ Seine Exzentrizität besteht darin den Ursprung seines selbst in einem Anderem zu haben, gemeint ist auch die Selbsterkenntnis im Anderen. Das vom Anderen ausgehende Ich ist somit nicht das im Subjekt selbst wohnende Ich, oder das damit verbundene Ich-Verständnis. Diese Exzentrizität steht im klaren Kontrast zu der Zentriertheit des Menschen, der scheinbar absoluten

⁴⁹ Wenz, Gunther: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie: Ein einführender Bericht; mit einer Werkbibliografie 1998-2002. Göttingen 2003. S.143.

⁵⁰ Wenz, Gunther, 2003, S. 141.

Selbsterkenntnis. Im Rahmen dieser selbstgeschaffenen Kontrastierung spaltet sich der Mensch selbst und folglich auch seine eigenen Interessen. In dem Moment also in welchem sich dem Menschen verschiedene Handlungs- oder Denkmöglichkeiten vorliegen, muss er sich entscheiden. Dieses vor einer Entscheidung stehen, führt zu dem eben beschriebenen Spannungskonflikt. Dem Konflikt liegt außerdem eine weitere Struktur vor, welche vor allem nach Pannenberg bei Paulus deutlich⁵¹ wird und auf welche sich auch Augustin⁵² beruft.

3.1.1 Sünde bei Paulus

„Die Sünde [wird] bei Paulus“, so Pannenberg⁵³ „als ein allen Geboten vorausgehender Sachverhalt“ dargestellt. Anhand dieser Aussage lassen sich sehr gut zwei grundlegende Aspekte von Paulus' Sündenverständnis darlegen. Zum ersten existiert die Sünde geschichtlich schon deutlich länger als sie wahrgenommen wird. Nämlich kommt die Sünde durch Adam in die Welt und dadurch auch zu allen Menschen „weil sie alle sündigten“⁵⁴, bevor der Mensch aber einen universalen Weg erhält die Sünde in ihrer fehlleitenden Funktion zu erkennen. Nach Paulus wird die Sünde nämlich erst überhaupt, in ihrer verkehrenden Form, erkennbar durch das göttliche Gesetz, welches sich in „Du sollst nicht begehren“⁵⁵ zusammen fassen lässt.⁵⁶ Es wird also deutlich, was die zwei ausschlaggebenden Aspekte hier sein sollen: Zum ersten ist die Sünde vor ihrer Erkenntnis als solche, schon vorhanden und zweites ist dem Menschen das göttliche Gesetz gegeben, um sie als Sünde identifizieren zu können. Nach Paulus bietet die *cupiditas* oder *concupiscentia* eine Grund- und Minimaldefinition der Sünde an sich. Diese Begierde ist aber „nicht bloße Folge der Sünde [...], sondern als solche schon Äußerung und manifeste Gestalt der Sünde“.⁵⁷ Den Gedanken, der zeitlich nicht fassbar vorhandene Immanenz der Sünde, hat Augustin dann im durch Paulus gegebenen Rahmen vertieft.

3.1.2 Sünde bei Augustin

Für Augustin steht der Begriff der *concupiscentia*, Konkupiszenz, im Vordergrund seines Sündenverständnisses.⁵⁸ Denn diese Begierde führt zu einer Schwerpunkt-Verschiebung der später von Pannenberg festgestellten Spannung. Durch die grundlegend ‚falsche‘ Begierde des Menschen rückt nämlich die Ich-Zentriertheit in den Vordergrund des Menschen, dadurch wird

⁵¹ Wenz, Gunther, 2003, S.145/S.146.

⁵² Wenz, Gunther, 2003, S.147.

⁵³ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie II. Göttingen, 1991, S.275.

⁵⁴ Züricher Bibel Röm 5,12.

⁵⁵ Züricher Bibel Röm 7,7.

⁵⁶ Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S. 146.

⁵⁷ Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S. 146.

⁵⁸ Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S. 145.

das „eigene Ich in den Mittelpunkt [ge]rückt und alle anderen Dinge als bloße Mittel für das eigene Ich benutzt“.⁵⁹ Im Rahmen dieser ‚Zielverschiebung‘ findet, nach Augustin, auch eine Wertverschiebung statt. In dem Moment in dem der Mensch sich selbst in den Mittelpunkt seines Denkens rückt, erhöht er sich über das Restliche, welches ihn umgibt. Das Ich wird „zum Prinzip aller Dinge“ und stellt sich „damit an die Stelle Gottes“.⁶⁰ Augustin entwickelt also den bei Paulus bereits vorliegenden Gedanken einer, in eine negative Richtung, antreibenden Sünde, Begierde weiter. Diese bringt den Menschen noch lange vor einer Handlung, deutlich abseits der Tatsünde, zu einer Wertneuverteilung der ihn umgebenden Dinge. Die egozentrierte Selbsterhöhung über die Umwelt stellt Augustin klar als Sünde dar. Diese Überlegungen wirken sich aber nicht nur auf die dem Menschen umgebende Dinge sondern vielmehr auch auf den Menschen selbst in einer Verkehrung „der inneren Ordnung der menschlichen Natur selber“⁶¹ aus. Der Mensch ‚verkehrt‘ also eben nicht nur seine Umwelt, sondern auch, die ihm selbst zu Grunde liegende Struktur. Eine grundlegend in dieselbe Richtung gehende Idee, zwar mit unterschiedlichen Faktoren, jedoch mit einem ähnlichen Antrieb und Ergebnis, stellt Pannenberg bei Immanuel Kant fest.

3.1.3 ‚Sünde‘ bei Kant

Grundlegend für den Vergleich mit Kant ist das Wissen, dass Kant eine „Vertauschung der Rangordnung von Religion und Moralität, von Gott und Moralgesetz“⁶² vorsah. Auch wenn Pannenberg ein klarer Gegner dieses Gedankens war und ausdrücklich formulierte, dass auch die „christliche Theologie [dies] nicht hinnehmen“⁶³ könne, so zeigt er doch die Gemeinsamkeit zwischen Kant und Augustin auf. Denn wenn sich, nach Kant, der Mensch von der ihm externen, aber obersten Prämisse, dem Moralgesetz, abwende, so verderbe er sich selbst. Hier wird auf eine andere Art, aber in gleicher Form die *amor sui* (Selbstliebe und in Folge menschliche Selbsterhöhung) des Menschen dargestellt und wie dieses ‚sinnliche Streben‘ zu derselben Schwerpunkt- und Wertverschiebung führen kann, welche auch Augustin beschrieb. Die Hauptunterschiede dieser beiden Gedanken sind folglich zum einen die Faktoren, Augustin bezieht sich auf Gott, Kant auf die Moral und zum anderen, dass Kant sehr viel stärker auf das Subjekt bezogen arbeitet. Der Mensch erarbeitet sich eine vor dem Moralgesetz stehende Selbstverfehlung.

⁵⁹Pannenberg, Wolfhart, 1991, S 279ff..

⁶⁰Pannenberg, Wolfhart, 1991, S.279.

⁶¹ Wenz, Gunther, 2003, S. 148.

⁶²Pannenberg, Wolfhart, 1991, S.283.

⁶³Pannenberg, Wolfhart, 1991, S.283.

3.2 Sünde bei Pannenberg

Vor dem Hintergrund der mehrfach bezeichneten Spannung innerhalb einiger Subjekte zeigt Pannenberg die Problematik deutlich anhand des Beispiels der Angst auf. Sei Sorge und Selbsterhaltung „keineswegs als solche verkehrt“⁶⁴ doch muss sie vor dem Hintergrund des Vertrauens⁶⁵ geschehen. Deutlich wird hier eine nicht grundlegend falsche Zentriertheit des Menschen, welche in der Wechselwirkung mit dem Vertrauen zwar eine Spannung darstellt, jedoch eine ausgeglichene. Wird jedoch der „Mensch durch seine Angst in Ichbefangenheit festgehalten [...]“⁶⁶ so gilt der „Unglaube als Wurzel der Sünde“.⁶⁷ Als Folgen des gesamten Vorgangs stellt Pannenberg zwei Begriffe dar. Zum einen bezeichnet er das Elend (oder Übel) des Sünders. Welches sich zuerst in seinem Handeln an sich darstellt, denn wenn er gotteswidrig handelt, so handelt er an sich schon würdelos⁶⁸ und würdeverlierend. Eben durch dieses Handeln aber, konstituiert der Mensch sich dann auch selbst sein Elend. Deutlich wird also ein „Zusammenhang von Sünde und Sündenfolge“.⁶⁹ Dargestellt wird eine Art Kreis, in dem der Mensch sich selbst durch sein negatives Handeln in eine für ihn selbst schlechte Situation bringt, welche wiederum Handlung erfordert, welche dann wieder negativ sein können, um den Kreis auf ein Neues zu durchlaufen.

Zentraler ist für Pannenberg der Begriff der Entfremdung. Dieser Vorgang zur Entfremdung, ist eine Bewegung, welche nach seinem Verständnis von Gott weg geht. Da aber die Identität des Menschen eben auch an dessen Bestimmung geknüpft und somit eine „Getrenntheit von der eigenen, an die Gemeinschaft mit Gott gebundenen Bestimmung der Menschen“⁷⁰ vollzogen wird, entsteht wiederum eine Spannung im Menschen selbst. Es folgt, dass der von Gott Entfremdete auch sich selbst und eben seiner Natur entfremdet ist.⁷¹ Der Mensch versucht so, durch seine selbstständige Verkehrtheit das Band zu Gott und als auf Gott bezogener Mensch, auch zu und mit sich selbst zu trennen.

Ein weiteres Beispiel Pannenburgs ist das der Verantwortung. Denn der Mensch hat den eigenen Körper zwar nie gewählt, „für den aber jeder Mensch eine eigentümliche und unveräußerliche Verantwortung hat“.⁷² So muss der Mensch eine auferlegte Art der Verantwortung übernehmen und hat auch eine Art der Freiheit. Jedoch ist nach Pannenberg das einzig Gute, für das der

⁶⁴Wenz, Gunther, 2003, S. 149.

⁶⁵Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S.149.

⁶⁶Pannenberg, Wolfhart, 1991, S.288

⁶⁷Pannenberg, Wolfhart, 1991, S.288.

⁶⁸Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S. 142.

⁶⁹Wenz, Gunther, 2003, S. 142.

⁷⁰Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. 2.Auflage. Göttingen 2011, S. 263.

⁷¹Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S.142.

⁷²Vgl. Wenz, Gunther, 2003, S.152.

Menschen sich entscheiden kann bei Gott, eine Entscheidung dagegen ist daher sündhaft. Dieser freie Wille wird zusätzlich von Pannenberg an sich schon als Zustand der Sündhaftigkeit betitelt, da die Entscheidung sich von dem Prinzip des Guten abwenden zu können für ihn schon einen Aspekt der Sünde an sich darstellt. Daraus kann das menschliche Gewissen entstehen, welches das Verhalten des Menschen für ihn konnotieren kann aber erst „durch reflektierten Weltbezug und durch verstehende Aneignung seiner Sinngrundlagen [...] wird das Gewissen eine [...] überlegene selbstständige Größe“. ⁷³

3.3 Ergebnis der Zusammenführung

Abschließend möchte ich eine Möglichkeit der Zusammenführung aller in dieser Arbeit dargelegten Teilaspekte unterschiedlicher Gedanken darstellen. Wenn davon ausgegangen wird, dass eine Religion sich nicht selbstständig, sondern aus irgendeinem irgendwie gearteten Ursprung heraus begründet, so muss sie von diesem auch geschaffen sein. Damit diese Religion von etwas außermenschlichem, was ein Mensch nicht begreifen oder verstehen kann, inhaltsvoll sprechen kann, muss dieser Ursprung auch nicht menschlich sein. Anhand der einfachen Metapher des Prometheus habe ich versucht einen nicht menschlichen Ursprung der Religion rein gebender Natur darzustellen. Die Religion ist dadurch ein ‚*donum ab ultra factum*‘. Das jedoch extern erschaffene Potential dieser Religion wird dem Menschen geschenkt und dieser erkennt es und unterwirft sich dieses Potential, in dem er es zu einem immateriellen Werkzeug für verschiedene Zwecke formt und nutzt.

Diese Nutzung hat jedoch verschiedene zu beachtende Faktoren. Zum ersten benutzt der Mensch dieses vom Menschen geschaffene Werkzeug für und an Menschen ‚*in interno usum*‘ und grenzt dadurch den externen Ursprung ab. Dies wird besonders deutlich, wenn die Weitergabe und Vererbung, so zu sagen des Bauplans des Werkzeuges und sein Sinn, betrachtet werden. So wird eine nicht menschliche Idee einem Menschen überreicht, dieser jedoch ‚korrumpiert‘ sie zur Menschlichkeit, da er sie nur vor dem Rahmen seines eigenen Verständnishorizontes verstehen und weitertragen kann. Dieser Horizont des Verstehens kann als Habitus nach Bourdieu verstanden werden. Der Mensch versteht vor dem Hintergrund der Dinge, die ihm möglich sind zu verstehen, aufgrund der Konstellationen um ihn herum, das Gegebene so weit, um das Externe nützlich zu machen. Es verliert aber bei der Benutzung und Weitergabe das externe. Das Verständnis des Nächsten von diesem Werkzeug ist dadurch rein menschlicher Natur. Gibt dieser Nächste sein Verständnis weiter, betreibt folglich die dem

⁷³Wenz, Gunther, 2003, S. 155.

Habitus zu Grunde liegende Wechselseitigkeit von Habitus und Subjekt, so bringt er sein menschliches Verständnis über diese Religion/das Werkzeug ein.

Ich habe den Vergleich dieser zwei Theorien gewählt, um aufzuzeigen, dass die Anthropologie in Form von Sozial- oder auch Erziehungswissenschaften zu Teilen zwar aus unterschiedlichen Richtungen aber mit dem gleichen Ergebnis arbeiten kann. Die in dieser Arbeit dargestellten Gedanken ‚funktionieren‘ zum einen aus den zwei unterschiedlichen Richtungen mit dem gleichen Ergebnis. Nämlich kann es keine vom Menschen geschaffene Religion geben, welche sinnvoll und inhaltsvoll über etwas nicht Menschliches (Gott) sprechen kann. Die Anthropologie möchte ich vorschlagen, könnte mit den oben geschilderten Argumenten arbeiten, dass ein Mensch anderen Menschen sein Verständnis schildert und diese in dieser Folge nur ein rein menschenverstandenes Abbild in sich tragen. Die Theologie kann die exakt gleiche Argumentation benutzen und sie erweitern. Denn die Theologie weiß, dass ein Mensch in Rahmen seines Verständnisses gar nicht über nicht menschliche Inhalte sprechen kann. Deswegen steht in der Theologie der Offenbarungsaspekt in einem entscheidenden Verhältnis zu der Religion.

Ein weiterer Aspekt, in dem sich beide Wissenschaften vergleichbar darstellen können, ist in dem, dass so gedachte Religion nicht funktionieren kann. Bourdieu beschreibt, dass Praktiken und Verständnisse vom ‚Richtigen‘ innerhalb des Habitus einer dauerhaften Überprüfung ausgeliefert sind und Inhalte, die dieser Überprüfung nicht standhalten verändert oder verworfen werden. Nach Pannenberg könnte beschrieben werden, dass zuerst diese Selbsterhöhung über das dem Menschen potentielle Geschenk und diese Nutzbarmachung nur ein weiterer Ausdruck der dauerhaften Selbsterhöhung des Menschen ist. Anzumerken ist hier das diese Handlung eben eine elende Handlung, weil mit Sünde behaftet, ist, welche aber im Anschluss zum Elend des Menschen führt. Auf beiden Seiten lässt sich demnach eine Überprüfbarkeit, im weitesten Sinne, des Inhaltes anhand seines Erfolges darstellen.

Anfangs erwähnte ich Karl Barth und Luther mit dem Prinzip des nach etwas Greifens was man nur geschenkt bekommen kann. Jedoch möchte ich hier einen Gegenvorschlag unterbreiten und den Gedanken vorschlagen, dass der Mensch gar nicht nach etwas greift. Der Mensch hat aufgrund der oben beschriebenen Abfolgen die externe Herkunft des ihm in der Religion gemachten Geschenkes vollständig ‚vergessen‘. Daher kann er gar nicht nach etwas greifen von dem er gar nichts weiß. Sein Griff nach etwas wird bedingt durch eben diese Unfähigkeit des eigenständigen Handelns daher zu dem menschlich erschaffenen Werkzeug führen. Nicht jedoch zum göttlichen Geschenk.

Um eine direkte Verbindung der zwei Theorien zum Abschluss darzustellen, möchte ich Vorschlägen das Sündenverständnis in die Habitustheorie einzubinden. Aufgrund der ihm vermittelten Werte und Ansichten, welche der Mensch durch gesellschaftsgebundene Ausbildung innerhalb und durch verschiedene Institutionen erlangt, bleibt ihm keine andere Wahl als zu ‚sündigen‘ in Form der Benutzung der, durch die Menschlichkeit korrumpierten externen Geschenke.

4. Abschluss (Disclaimer)

Das Fazit meiner Arbeit ist im oberen Abschnitt unter ‚Ergebnis der Zusammenführung zu finden‘. Dieser letzte Abschnitt soll das Bewusstsein über unterschiedliche Aspekte, welche in den Theorien vernachlässigt wurden, aufzeigen.

4.1 Nur ein Kombinationsversuch zweier Theorien

Es gilt die gesamte Arbeit nur als ein Versuch einer Zusammenführung zu verstehen. Es sollen hier keine neuen Definitionen und Verständnisse geprägt oder hergestellt werden. Meine eigenen Gedankenvorschläge sollen bestenfalls zu einer innerhalb dieser Arbeit verwendeten Minimaldefinition verhelfen, um eine ebenso geartete Zusammenführung möglich zu machen

4.2 Bewusstsein über Aspekte der Theorien welche vernachlässigt wurden

Innerhalb dieser Arbeit werden zwei berühmte und große Theorien dargestellt. Diese in ihrem Umfang zu fassen und darzustellen, bedarf deutlich mehr Text als in dieser Arbeit möglich ist, weswegen ich mich eben hier nur auf die Aspekte bezogen habe, welche für meine Minimaldefinitionen notwendig und das Verständnis des Textes ermöglicht haben. Diese Arbeit stellt keinen Anspruch auf vollständige und umfassende Darstellung beider Theorien.

Verwendete Literatur und Quellen

- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik: Die Lehre vom Wort Gottes. Verlag der evangelischen Buchhandlung Zollikon. Zweites Kapitel Basel, 1938
- Bataille, Georges: Theorie der Religion, übers. V. Andreas Knop, Berlin 1997,2010. Originalausgabe: Bataille, Georges: Théorie de la religion, hg. V. Thadée Klossowski, Paris 1974. In: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma, Hausschild (Hg.): Kulturtheorie. Band 1. Bielefeld 2010
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main, 1987.
- Bremer, Dieter: Aischylos – Prometheus in Fesseln. Zweisprachige Ausgabe. Mit dem griechischen Text. 1. Auflage 1988, Frankfurt am Main
- Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin, 1998.
- Dokumentation des Hessischen Rundfunks vom 3.11.1983. Auf den Habitus bezogen Minute 0740 bis 1119 verfügbar auf YouTube unter <https://www.youtube.com/watch?v=gQSYewA03BU> letzter Aufruf: 17.10.2019 1512
- Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927). In: Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt am Main 1993, S.107-158
- Hume, David: The natural history of religion and dialogues concerning natural religion
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Felix meiner Verlag. 2018.
- Luther, Martin: Pred. Üb. Petr.1,18f. 1523, W.A. 12,291,33
- Nohl, Arndt – Michael: Die Relationalität kulturellen Kapitals: Wissen und Können hochqualifizierter Migrant(inn)en und als kredit(un)würdige kulturelle Ressourcen. In: In: Rieger – Ladich, Markus/ Grabau, Christian (hg.): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden, 2017
- Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. 2.Auflage. Göttingen 2011
- Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie II. Göttingen 1991.
- Scharfe, Martin: Über die Religion: Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar, Wien, 2004
- Wenz, Gunther: Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie: Ein einführender Bericht; mit einer Werkbibliografie 1998-2002. Göttingen 2003.
- Von Rosenberg, Florian: Ambivalenzen von Habitusformationen: Praxeologische Bildungstheorie und Bildungsforschung im Anschluss an Pierre Bourdieu. In: Rieger – Ladich, Markus/ Grabau, Christian (hg.): Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden, 2017
- Zürcher Bibel