

II Die Verknüpfung von praxis- und diskurstheoretischen Ansätzen Ein sinnvolles Unterfangen für die religionswissenschaftliche Forschung?

Carmen Becker

1. Einleitung

»Ihr seid ja immer in den Wolken und arbeitet nur mit Texten.« Diese saloppe Äußerung, deren Adressatin ich war, wurde während einer Diskussion zur theoretischen und methodologischen Ausrichtung eines geplanten internationalen, religionswissenschaftlichen Studiengangs von einem der Kooperationspartner geäußert. Dieser an diskursanalytisch arbeitende Wissenschaftler/-innen gerichtete Vorwurf des Intellektualismus und Textualismus, wonach alles durch Sprache überdeterminiert sei, ist nicht neu. Auf der anderen Seite werden ethnographisch arbeitende Kolleginnen und Kollegen, die sich dennoch diskurstheoretisch verorten, des Öfteren misstrauisch nach ihrer ontologischen und epistemologischen Selbstverortung gefragt. Ob sie denn nicht Gesellschaft und Soziales aus der Materialität – gemeint sind dabei häufig die Daten, die sich aus der Feldforschung ergeben – ableiten und dadurch Religion als ›natürliche‹ Kategorie mit einer eigenen Wirklichkeit reifizierten.

Diese gegensätzliche Wahrnehmung ist das Ergebnis eines spezifischen und auch in der Religionswissenschaft wirkmächtigen Klassifizierungsschemas entlang der Konstruktion und zunehmenden Ausdifferenzierung zweier Leitkonzepte: Praktik und Diskurs. Diese Leitunterscheidung äußert sich in unterschiedlichen Terminologien, Forschungsprogrammen sowie damit verknüpften Methodologien und ist eingelagert in unterschiedliche objektivierte, reale Strukturen (z.B. Sammelbände, Konferenzen, Netzwerke). Sie generiert Subjektpositionen mit einem je spezifischen Habitus (z.B. Feldforscherin und

Archivarbeiterin). Im Folgenden wird argumentiert, dass diese Differenzen ein Produkt von spezifischen Typologisierungen und Konstruktionsleistungen im Bereich der sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien der letzten Jahrzehnte sind. Sie haben somit eine Geschichte, deren geronnene und sedimentierte Formen wir gegenwärtig als zwei unterschiedliche und – wenn man den oben paraphrasierten wechselseitigen Vorwürfen Glauben schenken mag – incommensurable Theoriefamilien beobachten können.

Dabei wird die Grenzziehung zwischen den einzelnen Theoriefamilien vor allem in der Soziologie immer wieder herausgefordert. Oft bleiben die Grenzen zwischen dem ›Praxistheorie-Diskurs‹ und dem ›Diskurstheorie-Diskurs‹ unscharf. Mein Beitrag nimmt diesen Faden auf, um die zuvor skizzierte gegensätzliche Wahrnehmung von Diskurs- und Praxistheoretiker/-innen, die hier aufgrund der Kürze des Beitrags etwas holzschnittartig wiedergegeben wurde, vor allem mit Blick auf die Religionswissenschaft zunächst in einem ersten Schritt zu problematisieren oder – in Bourdiescher Begrifflichkeit – zu denaturalisieren. Im zweiten Schritt wird die Grenzziehung zwischen beiden Theoriefamilien infrage gestellt, um dann in einem dritten Schritt mögliche Verknüpfungen zunächst abstrakt, und dann anhand zweier Beispiele, konkretisieren zu können. Dabei soll kein großer, beide Theoriefamilien umfassender Ansatz als Gegenentwurf präsentiert werden. Es geht vielmehr darum, die Historizität und Kontingenz dieser Klassifizierung ins Bewusstsein zu rufen und durch wiederholtes und verknüpfendes Zitieren aus dem Repertoire beider Theorien auf mögliche Suchbewegungen, Verschiebungen und Verbindungen hinzuwirken.¹

Dabei werden im ersten Abschnitt zunächst beide Leitkonzepte rekonstruiert und die jeweils geteilten epistemologischen und ontologischen Grundannahmen skizziert. Im zweiten Abschnitt wird eine Verschränkung beider Perspektiven entwickelt und diskutiert. Dabei gehe ich von einer Position innerhalb der Praxistheorien aus, formuliere zentrale Desiderate und schlage dementsprechend eine diskurstheoretische Erweiterung der

¹ Das eine Erweiterung der aus Diskurstheorien abgeleiteten Analytik sinnvoll sein kann, ist auch in der Religionswissenschaft keine Neuentdeckung. In einem 2016 erschienenen Sammelband zur diskursiven Religionswissenschaft schlagen einige Autoren vor, Ansätze aus der Praxistheorie, dem Neomarxismus und dem Neuen Materialismus in die Diskursanalysen einzubeziehen (siehe einzelne Beiträge in Wijzen/von Stuckrad 2016).

Praxistheorien vor.² Im letzten und dritten Abschnitt wird eine solche diskurstheoretische Erweiterung anhand von zwei Beispielen aus jeweils unterschiedlichen ethnographisch angelegten Forschungsprojekten konkretisiert.

Dieser Beitrag soll dabei nicht zeigen, dass eine Verschränkung beider Perspektiven möglich ist, sondern dass sie sowohl für die praxeologisch als auch diskursanalytisch arbeitende Religionswissenschaft einen Mehrwert bietet. Dieser Mehrwert liegt ausgehend von einer praxeologischen Verortung des forschenden Subjekts darin, dass die gesamtgesellschaftlich in Diskursen konstruierten und zirkulierten Wahrnehmungskategorien zunächst vom Habitus losgelöst betrachtet werden und dann in ihrer jeweils feldspezifischen Einverleibung in generative Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata beschrieben und verstanden werden können. Aus diskurstheoretischer Sicht trägt eine praxeologische Ergänzung dazu bei, die Wirkmächtigkeit von Diskursen auf Körper, Praktiken und materiale Strukturen schärfer in den analytischen Fokus nehmen zu können, ohne diese als einseitige Ableitung aus alles überdeterminierenden Diskursen zu konzeptualisieren.

2. Praxis- und Diskurstheorien: Die Konstruktion unterschiedlicher Leitkonzepte

In Pierre Bourdieus Baukasten diverser miteinander verflochtener und teilweise aufeinander angewiesener Konzepte markieren ›Praktiken‹ den Ort an dem sich das Soziale manifestiert und somit beobachtbar wird. Praktiken sind der zentrale Gegenstand seiner Forschung: Warum tun Menschen, was sie tun? Und wie kommt es, dass sie es auf diese spezifische Weise tun und nicht anders? In dem kurz nach seinem Tod erschienenen Dokumentarfilm *Die Soziologie ist ein Kampfsport* (La Sociologie est un sport de combat) erklärt Pierre Bourdieu in einem Interview in einem Jugendradio, dass ihn interessiere, warum sich so wenig verändere: »Ich habe sehr schnell verstanden, dass es vor allem Stabilität gibt, eine Trägheit« (Carles/Bourdieu 2008).

² Ebenso gewinnbringend könnte die Argumentationslinie von einer Verortung in der Diskurstheorie ausgehen und zu einer praxistheoretischen Erweiterung führen. Dies wäre eine entsprechend sinnvolle Vorgehensweise für Diskussionen im Rahmen eines Workshops »Diskurstheorien und Religionswissenschaft«.

Praktiken sind in diesem Sinne die zentrale Einheit kulturwissenschaftlicher Analysen der Familie der Praxistheorien (vgl. Reckwitz 2002: 249). Folgt man Andreas Reckwitz' Systematisierung kulturwissenschaftlicher Theorien, so lokalisieren Diskurstheorien im Gegensatz zu Praxistheorien das Soziale in ›Diskursen‹, denn dort manifestieren bzw. konstituieren sich die wirkmächtigen und machtvollen symbolischen Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Reckwitz (ebd.: 248) subsumiert Diskurstheorien zusammen mit anderen Theorien wie der symbolischen bzw. interpretativen Anthropologie unter den Begriff »kulturalistischer Textualismus« (culturalist textualism).

Diese Systematisierung ist sicherlich hilfreich, um Ordnung und Übersicht in die Theoriebildung der letzten Jahrzehnte zu bringen und stellt einen Versuch dar, kulturwissenschaftliche Theorien voneinander abzugrenzen. Jedoch ist sie, wie Andreas Reckwitz selbst bemerkt, zwangsläufig eine radikal vereinfachende Typisierung (vgl. Reckwitz 2003: 286). Daher ist es nicht ganz verwunderlich, dass Michel Foucaults Werk besonders mit Bezug auf seine »genealogische Phase« in allgemeinen Ausführungen zu Praxistheorien oft dieser Theoriefamilie zugeschlagen (vgl. Schäfer 2013: 121ff.), als Inspirationsquelle für weitere Anstöße aufgeführt (vgl. Reckwitz 2003: 283) und zur Überwindung von Schwächen der Praxistheorien (vgl. Ortner 2006) herangezogen wird. Vor allem die in der Religionswissenschaft im Vergleich zu ›Diskurs‹ bisher eher vernachlässigten Foucault'schen Konzepte (Bio-)Macht, Subjektivierung, Technologien des Selbst, Dispositiv und Gouvernementalität lassen Diskurstheorien näher an die Praxistheorien heranrücken.

Trotz dieser durchaus wahrgenommenen und thematisierten Gemeinsamkeiten haben sich beide Leitkonzepte – Praktik und Diskurs – in den letzten Jahrzehnten mit einem jeweils eigenen »kulturtheoretischen Fundierungsvokabular« (Reckwitz 2008: 189) nicht nur zu eigenen Theoriefamilien entwickelt, sondern sich auch zu voneinander losgelösten Forschungsprogrammen mit unterschiedlichen Methodologien und je eigener Analytik ausdifferenziert. In diesem Sinne deckt sich Reckwitz' Systematisierung kulturwissenschaftlicher bzw. kultursoziologischer Theorien zunächst in weiten Teilen mit der forschungspraktischen Wirklichkeit. Diese allgemeine Entwicklung innerhalb der Soziologie und den Kulturwissenschaften prägt auch die Teile der Religionswissenschaft, die sich vornehmlich, sei es in historischer oder gegenwartsanalytischer Perspektive, als sinnrekonstruierend versteht. Dabei kristallisieren sich die Unterschiede der Forschungsprogramme auf zwei Ebenen besonders pointiert heraus: (1) Auf der Ebene der

Ausdifferenzierung beider Leitkonzepte in den letzten Jahrzehnten und (2) auf der Ebene der Methodologie.

2.1 Praktik als Leitkonzept

Üblicherweise setzen Definitionen von Praktiken zunächst beim Tun an, was auch Fühlen und Denken einschließt. Jo Helle-Valle (2010: 192) beschreibt Praktiken als »everything that is done«, Sherry B. Ortner (1984: 149) als »anything people do« und Theodore R. Schatzki (2001: 48) als »organic nexus of activity«. Dieses Tun wird jedoch nicht als individuelle Handlung ausgehend von einem Individuum gedacht, sondern ist zum einen relational und zum anderen als historisch geronnene Form zu verstehen. Der relationale Charakter von Praktiken drückt sich vor allem in Begriffen wie Verknüpfung (*nexus*), Netzwerk oder Komplex aus, in denen zunächst kein Element eine Vorrangstellung hat. In Praktiken verbinden sich Menschen, besonders in ihrer Körperlichkeit, Dinge und Artefakte.³ Es geht in der Praxisforschung daher vornehmlich darum, »die vielfältigen Aspekte der Praxis als materielle Entitäten zu identifizieren, zu versammeln und in Beziehung zueinander zu setzen« (Hillebrandt 2016: 83).

Diese Elemente verbinden sich über erlernte Skripte, die als implizites Wissen und als Schemata bzw. Handlungsdispositionen in den Körpern eingelagert sind und intuitiv als praktischer Sinn abgerufen werden können. Dabei handelt es sich um sedimentierte, jedoch nicht statische Strukturen, die sowohl Praktiken strukturieren als auch durch Praktiken strukturiert werden. Die inkorporierten Schemata und Dispositionen führen nicht zu einer stabilen Routinisierung und Reproduktion der immer gleichen Praktiken, sondern ermöglichen vielmehr eine durch die Schematisierung »geregelt Improvisation« (Barlösius 2011: 49). Die Übertragung der Schemata von einer Praktik auf die andere Praktik verläuft ohne gesteuerte Ausrichtung, etwa über einen außenstehenden Diskurs oder über ein Bewusstsein (vgl. Bourdieu 1993: 136). Während Andreas Reckwitz (2003: 296) in diesem Zusammenhang von Routinisierung spricht, schlägt Hilmar Schäfer (2016: 141) aufbauend auf Jacques Derridas Begriff der Iterabilität vor, Praktiken als »sich wiederholende Formationen, als Strom eines Praxisgeschehens, der sich durch Raum und

3 Frank Hillebrandt (2016: 82, Fn. 3) nimmt eine Unterscheidung zwischen Dingen als vorhandene, ungeformte Materie und Artefakten als durch Praxis geformte Materie vor.

Zeit bewegt«, zu verstehen. Das Subjekt bleibt in dieser Perspektive weiterhin kulturell überformt, da es an das kulturell verfügbare und zirkulierende Repertoire in Form von Zitaten anschließen muss, um lesbar zu sein. Jedoch habe es die Möglichkeit des Zitierens – und damit immer auch des anders und falsch Zitierens bzw. der Transponierung eines Zitats in einen anderen Kontext.⁴ Während Routine eher als veränderungsresistent begriffen wird, impliziert das Wiederholen in Zitatketten ohne Rückgriffmöglichkeit auf ein authentisches Original immer auch eine Verschiebung in Raum und Zeit. Diese neueren theoretischen Erweiterungen greifen vor allem die Kritik an Bourdieu auf, dass er Praktiken als Ausdruck eines Habitus zu deterministisch und mechanistisch gefasst und somit jegliche Form von Handlungsfreiheit ausgeschlossen hätte (vgl. Dillon 2001).

Neben der akteurseigenen Körperlichkeit sind Artefakte und Dinge weitere materiale Dimensionen bzw. Elemente von Praktiken. Sie werden durch Affordanzen in ihrer Relation zu Praktiken und Körpern geprägt und prägen diese. Der Begriff Affordanz umfasst den in materialen Strukturen eingeschriebenen praktischen Möglichkeitshorizont. James J. Gibson (1986: 127), der den Begriff im Kontext der Umweltpsychologie eingeführt hat, beschreibt die Angebote (affordances) der Umwelt als das »what it [the environment, CB] offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill«. Dieser Angebotscharakter eines Objekts ergibt sich aus dem Zusammentreffen von Subjekt und Umwelt. Er gehört somit weder zur materiellen noch zur mentalen Welt, eine Differenzierung, die James J. Gibson (1977: 70) deutlich zurückweist. In beinah praxeologischer Manier versucht er, mit dem Konzept der Affordanz Subjektivismus und Objektivismus in der Erklärung von Interaktionen zwischen Akteur und Dingen/Objekten zu überwinden: Affordanzen sind zum einen unabhängig von Bedürfnissen, Bewertungen und der Aufmerksamkeit des Subjekts, da sie sich zunächst invariant anbieten. Eine Zeitung bietet das Aufschlagen an, ein volles Glas Wasser das Trinken und ein Stuhl das Sitzen – unabhängig davon, ob nun jemand den Stuhl bequem findet, Durst hat oder sich in der Nähe einer Zeitung befindet. Jedoch sind Affordanzen nicht statische, physikalische Fakten, die sich außerhalb jeglicher Körperlichkeit manifestieren. Die von der Umwelt bereitgestellten Nutzungshinweise müssen wahrgenommen und als Möglichkeiten interpretiert

4 Eine ähnliche Übersetzung von Jacques Derridas Konzept der Iterabilität in Gesellschaftstheorie findet sich bereits bei Judith Butler (2016).

werden.⁵ Die in Praktiken aktualisierte Nutzung schreibt sich dann wiederum in materiale Strukturen ein. Das Konzept der Affordanz geht somit von einer »wechselseitigen Bezugnahme von Objekt und Subjekt« (Zillien 2008) aus und impliziert eine Überwindung des Objekt-Subjekt Gegensatzes.

2.2 Diskurs als Leitkonzept

Ähnlich wie Praktiken als geronnene Formen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbinden und immer auch in ihrer historischen Gewordenheit zu verstehen sind, unterliegen auch Diskurse der »Unerbittlichkeit der Historizität« (Brieler 1998). Die bildhaften Umschreibungen von Praktik als Strom durch Zeit und Raum (siehe oben) und von Diskurs als »rhizomartig verzweigter mäandernder Fluss von Wissen durch die Zeit« (Jäger/Jäger 2007: 23) teilen die Vorstellung von über die Zeit hinweg geronnenen Strukturen, die – um in der Bildsprache des Stroms zu bleiben – zerfließen, versiegen, Seen bilden, in größere Gewässer münden und sich neu verzweigen können. Als Ausgangsdefinition wird Diskurs üblicherweise als ein Sinn- oder Kommunikationszusammenhang beschrieben, der von Aussagen produziert wird. Als »Atom des Diskurses« (Bublitz 2003: 5) tritt eine Aussage durch Sichtbarkeit und Wiederholbarkeit in Erscheinung. Es handelt sich somit um jeweils geregelte und institutionalisierte Redeweisen, mit denen Wahrheiten im Sinne von geltendem Wissen über die Wirklichkeit gesellschaftlich hergestellt, gesichert und zirkuliert werden (Bührmann/Schneider 2008: 24-29). Diskurse generieren somit als »Träger von jeweils gültigem Wissen« (Jäger/Jäger 2007: 20) soziale Wirklichkeit(en), die Machtwirkungen entfalten. Gleichzeitig manifestieren sich Diskurse in Praktiken, materialen Anordnungen und Technologien (vgl. Bublitz 2003: 9). Der gemeinsame Nenner der Diskurstheorien ist die Annahme der unhintergehbaren Diskursimmanenz der erfahrbaren Welt.

Das Verhältnis zwischen Diskurs und Materialität ist in der Diskurstheorie umstritten und stellt den wichtigsten Kristallisierungspunkt einer Systematisierung von diskurstheoretischen Ansätzen dar. Michel Foucault spricht Aussagen eine »wiederholbare Materialität« zu:

Zu wiederholbar, um sich völlig in den räumlich-zeitlichen Koordinaten ihrer Entstehung zu halten (sie ist etwas anderes als Datum und Ort ihres Erscheinens)

5 Donald A. Norman (1999: 39) spricht in diesem Zusammenhang von *perceived affordances*.

nens), zu sehr mit dem verbunden, was sie umgibt und stützt, um ebenso frei wie eine reine Form zu sein (sie ist etwas anderes als ein Konstruktionsgesetz, das sich auf eine Menge von Elementen erstreckt), ist sie mit einer bestimmten modifizierbaren Schwere, mit einem Gewicht ausgestattet, das in Beziehung zu dem Feld steht, in dem sie sich befindet, mit einer Beständigkeit ausgestattet, die verschiedene Verwendungen erlaubt, mit einer zeitlichen Permanenz, die nicht die Tatenlosigkeit einer einfachen Spur hat und nicht auf ihrer eigenen Vergangenheit schlummert. (Foucault 1981: 152f.)

Diese schwimmende Bewegung in der Auseinandersetzung mit Materialität und Körperlichkeit setzt sich in diskurstheoretischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem fort. Michel Foucault (vgl. 1981: 231) selbst identifiziert nicht-diskursive Bereiche zum Beispiel mit Institutionen, politischen Ereignissen, ökonomischen Praktiken und Prozessen. Dabei gelingt es ihm nicht, die Grenzziehung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken zu plausibilisieren bzw. die Leerstelle zwischen ihnen zu theoretisieren (vgl. Waldenfels 1991: 291). Er relativiert die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem in einem Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychanalyse der Université Paris VIII in Vincennes, in dem er wiederholt nach der Abgrenzung gefragt wird: »Von mir aus. Aber für das, was ich mit dem Dispositiv will, ist es kaum von Bedeutung zu sagen: das hier ist diskursiv und das nicht« (Foucault 1978: 125).

Daniel Wrana und Antje Langer (vgl. Wrana/Langer 2007: 4) interpretieren diese Stelle zusammen mit einer Relektüre von Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* dahingehend, dass er diese Unterscheidung eingeführt habe, um sie zugleich wieder aufzuheben (vgl. Foucault 1981: 62ff.). Die Unterscheidung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv entspreche somit nicht der Differenz zwischen sprachlich und nicht-sprachlich. Ein Diskurs bildet Gegenstände (z.B. »der Wahnsinn«), indem er Instanzen der Abgrenzung (z.B. Gerichte und Ärzte), Oberflächen des Auftauchens (z.B. Sexualität und Strafvollzug), Kategorisierungs- und Bewertungsraster (z.B. Stufen der Zurechnungsfähigkeit) und Praktiken der Wissensproduktion (z.B. Fragebögen, Verhöre, Biographien) miteinander in Beziehung setzt. Somit seien Diskurse als Bündel von Beziehungen zu verstehen, in dem ein Feld von Gegenständen, ein Ensemble von Bedeutungen, eine Positionierung von Subjekten und eine Materialität miteinander auf eine spezifische Art und Weise sinnhaft verbunden werden, die Wahrheit produziert.

Die von Michel Foucault nie gänzlich aufgegebene und paradoxe Unterscheidung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv wird von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe kategorisch abgelehnt:

Our analysis rejects the distinction between discursive and non-discursive practices. It affirms: a) that every object is constituted as an object of discourse, insofar as no object is given outside every discursive condition of emergence; and b) that any distinction between what are usually called the linguistic and behavioural aspects of a social practice, is either an incorrect distinction or ought to find its place as a differentiation within the social production of meaning, which is structured under the form of discursive totalities. (Laclau/Mouffe 1985: 107)

Sie setzen direkt bei Saussures strukturalistischer Sprachwissenschaft an und verstehen Artikulationen als relational. Artikulationen sind „practices establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice“ (ebd.: 105). Diese Akte bzw. Praktiken der gleichzeitigen Relationierung und Differenzierung konstituieren Diskurse und sind nicht auf Sprache eingeschränkt, sondern vollziehen sich auch im nicht-sprachlichen Handeln. Erst »in der Praxis des In-Beziehung-Setzens« (Nonhoff 2007: 9) erhalten Artikulationen, das heißt jede Art des Handelns, ihren spezifischen Sinn. Gleichzeitig ist jede Praxis insoweit eine diskursive Praxis, da das Diskursive erst die Wirklichkeit im Sinne von dem, was wir wahrnehmen können, konstituiert. Ihnen geht es nicht darum, ob ein Objekt außerhalb des Denkens existiert – ein Erdbeben ist ein Ereignis, das existiert. Vielmehr weisen sie die Behauptung ab, dass sich solche Ereignisse außerhalb jeglicher Diskursivierung konstituieren können. Ein Erdbeben wird zum Beispiel als ein natürlich-geologisches Phänomen oder als Zeichen von Gottes Zorn diskursiviert (vgl. Laclau/Mouffe 1985: 108). Erst durch diese Diskursivierungen werden jeweils unterschiedliche Praktiken, Subjekte und Materialitäten hervorgebracht und zueinander in Beziehung gesetzt. Das Diskursive ist dabei immer auf unterschiedliche Art und Weise involviert. So wird das Erdbeben »ein gesellschaftlich anschlussfähiges Objekt« (Wrana/Langer 2007: 5). Die Diskursanalyse spürt das Diskursive in allen gesellschaftlichen, das heißt sozial wahrnehmbaren Objekten und Handlungen auf, ohne notwendigerweise behaupten zu müssen, dass es kein Außen des Diskursiven gäbe. Diskurse sind somit materiell-zeichenhafte Entitäten mit einer je unterschiedlichen »Zählebigkeit« und einem unterschiedlichen Grad an Sedimentierung (van Dyk et al. 2014: 354). Vertreterinnen und Vertreter

der Kritischen Diskursanalyse/Critical Discourse Analysis halten an der Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken fest (vgl. die Aufsätze in Wodak/Meyer 2009). So ergibt sich für Siegfried Jäger folgender Zusammenhang zwischen dem Diskursiven und dem Nicht-Diskursiven:

Ich habe den Eindruck, dass die Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Dispositivs mit der mangelnden Bestimmung der Vermittlung von Diskurs (Sagbarem/Gesagten), nicht-diskursiven Praxen (Tätigkeiten) und Sichtbarkeiten (Produkten/Gegenständen) zu tun haben. Wenn ich mit Leontjew u.a. diese Sichtbarkeiten als Vergegenständlichungen/Tätigkeiten von Wissen (Diskurs) begreife und die nicht-diskursiven Praxen als tätiges Umsetzen von Wissen, ist dieser Zusammenhang hergestellt, und das könnte wahrscheinlich viele Probleme lösen. (Jäger 2001: 95)

Demnach produziert das im Diskurs eingelagerte bzw. von ihm getragene Wissen Objektivationen (Sichtbarkeiten), während nicht-diskursive Praktiken das Wissen in Taten umsetzen. Alle diese Elemente verknüpfen sich im Dispositiv, das dann Siegfried Jäger (2001: 106) zufolge aus (1) diskursiven Praktiken im Sinne von Sprechen/Denken, (2) Handlungen als nicht-diskursive Praktiken und (3) Sichtbarkeiten und Vergegenständlichungen, in denen sich diskursive Praktiken und Handlungen objektiviert haben, besteht. In diesem Sinne greifen einige Diskursforschende auf das von Michel Foucault vor allem in *Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen* angewandte Konzept des Dispositivs zurück, das explizit Materialität und Körperlichkeit mit Diskursen in einem übergeordneten Komplex verbindet:

Was ich unter [Dispositiv, C.B.] festzumachen versuche, erstens ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann. Zweitens möchte ich mit dem Dispositiv gerade die Natur der Verbindung deutlich machen [...]. Kurz gesagt gibt es zwischen diesen Elementen, ob diskursiv oder nicht, ein Spiel von Positionswechseln und Funktionsveränderungen [...]. Drittens versteh ich unter Dispositiv eine Art von – sagen wir – Formation, deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten. Das

Dispositiv hat also eine vorwiegend strategische Funktion. (Foucault 1978: 119f.)

Dieser Definitionsversuch kann gut an der Begriffsverwendung im Französischen verdeutlicht werden. *Dispositif* bezeichnet unter anderem eine Gesamtheit von Einzelteilen, die zusammen einen Mechanismus, einen Apparat oder eine Maschine konstituieren. So verbindet der *dispositif d'alarme* (Alarmanlage) technologische Infrastrukturen, Warnsignale, Gesetze, Gebrauchsanleitungen, Polizeidienststellen, standardisierte Handlungsabläufe, Eigentum als Diskurs, Subjektpositionen (Dieb, Eigentümer) und mehr zu einem Mechanismus. Die einzelnen Elemente erhalten ihre Bedeutung und Funktion erst in ihrer spezifischen Verbindung zueinander: Wird ein Element verschoben oder verändert, zieht dies Positionswechsel und Verschiebungen im gesamten Dispositiv nach sich. Dieses Dispositiv antwortet auf einen wahrgenommenen Notstand (Diebstähle, Einbrüche), der eine Antwort erfordert. Darüber hinaus bezeichnet *dispositif* im Französischen den Teil eines Urteils, der entscheidet, disponiert, anordnet, oder kurz gesagt »wahr spricht«. Ähnlich konstituieren Dispositive im Foucault'schen Denken den jeweiligen Möglichkeitsraum für gültiges, wahres Wissen. In diesem Sinne spielen sie eine ähnliche Rolle wie Diskurse. Die Nähe der Diskursanalyse zur praxeologischen Methode wird deutlicher, sobald sie sich dem Dispositiv als Komplex von Körpern, Artefakten, Repräsentationen und Wissen zuwendet (vgl. Reckwitz 2008: 201).

Andere halten eine analytische bzw. heuristische Trennung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv für fruchtbar, um Wirkungen und Verflechtungen entlang dieser Trennlinie analysieren zu können (vgl. Bührmann/Schneider 2008: 49; Keller 2011: 255). Dadurch wird die Frage nach dem Verhältnis zwischen diskursiv und nicht-diskursiv zu einer empirischen Frage, in der jedoch vorweg eine Trennung konstruiert und als Raster an den Untersuchungsgegenstand bzw. die Daten gelegt wird. Befürworter/-innen einer Trennung des Diskursiven vom Nicht-Diskursiven sehen sich dabei dem Vorwurf ausgesetzt, dass aufgrund des durchschimmernden Dualismus die als nicht-diskursiv konstruierten Objekte in die Diskurse einbrechen. Als Gegenentwurf wird auf unterschiedliche Körper-, Praxis- und Artefakttheorien zurückgegriffen, um den Prozess der diskursiven Konstitution neu zu fassen. »Dabei kommt dem durch Bezeichnung erfahrbar gemachten Gegenstand eine ko-konstituierende Rolle zu, ohne dass damit der grundlegend kontingente Charakter des ›Endprodukts‹ zurückgewiesen wäre« (van Dyk et al. 2014: 355). Diese Argumentation hat eine ähnliche Stoßrichtung wie das Affordanzkon-

zept: Gegenstände bzw. die materiale Welt erlangen erst über Diskursivierungen ihre Bedeutung und werden wahrnehmbar. Ein Gegenstand hat damit immer einen diskursiven Anteil, wodurch auch eine Trennung zwischen diskursiv und materiell fehlgeleitet ist. Jedoch formen dabei die materiellen Strukturen als bereits wahrgenommene, geronnene und objektivierte Struktur ihre eigene, sich im Sinne der Iterabilität wiederholende Diskursivierung.

2.3 Geteilte epistemologische und ontologische Annahmen

Bereits diese Skizze der beiden Leitkonzepte und der damit jeweils verbundenen theoretischen Einbettungen deutet auf Überschneidungen in den jeweils zugrundeliegenden Perspektiven hin, die die angebliche Inkommensurabilität beider Ansätze infrage stellen. Fünf Aspekte hinsichtlich einer geteilten ontologischen und epistemologischen Perspektive erscheinen hier relevant: (1) Zwar scheinen Praxistheorien die Körperlichkeit und Materialität von Praktiken selbstverständlicher fassen und in Beziehung zum Leitkonzept setzen zu können. Doch ist dies auch in der Debatte um das Verhältnis zwischen diskursiv und nicht-diskursiv in den Diskurstheorien angelegt, die in den letzten Jahren durch Einbezug von Ansätzen aus dem Neuen Materialismus und der Akteur-Netzwerk-Theorie eine Verschiebung durchlaufen haben. (2) Theodore R. Schatzki (2016: 29) attestiert den Praxistheorien als Gemeinsamkeit eine »flache Ontologie«, die davon ausgeht, dass sich »die Sphäre des sozialen ausschließlich auf einer einzigen Ebene (oder vielmehr: auf keiner Ebene) erstreckt« und dadurch das in der Soziologie gängige Mikro-/Makro-Ebenenverständnis verwirft. Dieses vorherrschende Mehrebenenmodell führt dazu, dass zwischen den Ebenen (kausale) Abhängigkeiten angenommen werden. Entweder bringen Handlungen und Individuen Strukturen hervor, oder Strukturen üben (kausale) Effekte auf Handlungen und Individuen aus (vgl. ebd.: 31). Ebenso wie Praxistheorien haben Diskurstheorien den Anspruch, den Dualismus zwischen Struktur (Makro) und Akteur mit Handlungsmacht (Mikro) als nicht relevant auszuhebeln. (3) Darüber hinaus sind beide Leitkonzepte – Praktik und Diskurs – grundlegend relational angelegte Konzepte und somit im Kern antiesentialistisch. (4) Viertens operieren sie mit einem Wissensbegriff, der dynamisch gedacht und historisiert wird und stark auf Internalisierung abhebt: Wissen besteht aus Schemata, Dispositionen oder Klassifikationen, aufgrund welcher quasi präreflexiv »wahr« gesprochen und abgestimmt auf das soziale Feld adäquat gehandelt werden kann. Dieses Wissen (re-)produziert die wahrgenommene Welt in ihren Relationen. (5) Letzt-

endlich laufen beide Leitkonzepte auf einen ähnlichen Machtbegriff hinaus: Jäger (2001: 87) fasst die Verschränkung zwischen Diskurs und Macht folgendermaßen zusammen: »Diskurse üben Macht aus, da sie Wissen transportieren, das kollektives und individuelles Bewusstsein speist. Dieses zustandekommende Wissen ist die Grundlage für individuelles und kollektives Handeln und die Gestaltung von Wirklichkeit«. Ähnliche Gedanken spiegeln sich in Pierre Bourdieus Begriff der symbolischen Macht bzw. der symbolischen Gewalt wider. Symbolsysteme ergeben sich aus Prozessen der Wahrnehmung und Klassifikation von etwas als etwas, woraus sich eine praktische Schlüssigkeit und Geordnetheit der Welt ergibt. Die sozialen Prozesse der Genese dieser Symbolsysteme werden jedoch verschleiert, naturalisiert und von den Beherrschten verkannt und anerkannt (vgl. Bourdieu 2017: 210ff.). Die Anerkennung ist dabei keine Tat des freien Bewusstseins, sondern »wurzelt in der unmittelbaren Übereinstimmung zwischen den einverleibten Strukturen, die wie diejenigen zur Organisation von Zeitrhythmen (zum Beispiel die vollkommen willkürliche Einteilung des Unterrichtsplans der Schulen in Stunden) zu praktischen Schemata geworden sind, und den objektiven Strukturen« (Bourdieu 2017: 226f.).

Besonders die Verbindung von Wissen und Macht wird noch aufgegriffen werden, um die Fruchtbarkeit einer Verschränkung beider Theoriefamilien zu diskutieren und anhand von Forschungsdaten darzustellen.

3. Verschränkungen beider Perspektiven

Reckwitz plädiert dafür,

Praktiken und Diskurse nicht wie zwei unabhängige Gegenstände zu separieren – von denen dann, je nach theoretischem Hintergrund, jeweils einem eine lediglich sekundäre Bedeutung zukommt –, sondern als zwei aneinander gekoppelte Aggregatzustände der materialen Existenz von kulturellen Wissensordnungen zu begreifen. Das Konzept der Wissensordnung bezeichnet hier das, was in Praktiken und Diskursen verhandelt wird und ihnen ihre Form gibt. (Reckwitz 2008: 201f.)

Diskurse, so Reckwitz, sind als Beobachterkategorie zu verstehen, mit deren Hilfe Praktiken unter dem Aspekt ihrer Produktion von Repräsentationen betrachtet werden. Diskursive Praktiken sind somit Praktiken der Repräsentation, die Objekte, Subjekte und Relationen auf eine spezifische Weise dar-

stellen und dadurch als Entitäten konstituieren bzw. reproduzieren. Es geht also nicht um eine Hierarchisierung bzw. Einverleibung der Diskurse durch Praktiken. Vielmehr kann ein- und dieselbe Praktik als Diskurs im Sinne der Diskurtheorie oder als Praktik im Sinne der Praxistheorie perspektiviert werden. Bei der einen Perspektive wird das Symbolische bzw. die Repräsentation der Welt herausgearbeitet, durch die die Welt erst entsteht. Bei der anderen Perspektive fällt das Licht vor allem auf die Materialität und Körperlichkeit sowie auf die Verleiblichung des Wissens um die Ordnung der Welt. Reckwitz (2008: 201) spricht in den weiteren Ausführungen von »einem Modell von Praxis/Diskurs-Formationen«, die es zu untersuchen gelte. Es ist fraglich, ob ein potenziell neu ausgerichtetes Konzept, das beide Perspektiven vereinigt, notwendig ist. Im Sinne von Pierre Bourdieu's Verständnis von Konzepten als analytische Werkzeuge könnte man die Konzeptualisierung einer Verschränkung von Diskurs und Praktik an der empirischen Untersuchung ausrichten und beim Nachdenken über die jeweiligen Daten entstehen lassen. Dieser Weg wird im letzten Abschnitt bevorzugt, wobei Reckwitz' Grundimpuls, Praktik und Diskurs als aneinander gekoppelte Aggregatzustände zu verstehen, Gehör geschenkt wird.

Dabei möchte ich zunächst ein Zitat Pierre Bourdieus zum Ausgangspunkt nehmen, aus dem sich die Verbindung von Wissen, Diskurs und Macht herausarbeiten lässt.

Bekanntlich sind alle Versuche vergebens, die eine oder andere Form von Rassismus – ob ethnischer, sozialer oder sexueller Art – bloß mit den Waffen logischer oder empirischer Widerlegung zu bekämpfen, und dies umso mehr, als Diskurse ihm zuarbeiten, die seine Dispositionen und seinen (oft recht unbestimmten, unterschiedlich artikulierbaren und sich selbst unklaren) Glaubenssätzen schmeicheln, indem sie das Gefühl oder die Illusion verschaffen, sie auszudrücken. Gewiß, der Habitus ist kein Schicksal, aber aus eigener Kraft und ohne jede Veränderung der Bedingungen, unter denen die Dispositionen produziert und verstärkt werden, kann symbolisches Handeln körperlich verankerte Glaubensinhalte, Passionen und Triebe nicht ausmerzen, die den Aufforderungen oder Verurteilungen des humanistischen Universalismus (der übrigens selbst in Dispositionen und Glaubenssätzen wurzelt) gar nicht erreichbar sind. (Bourdieu 2017: 231)

In diesem Zitat, das aus dem Kapitel »Symbolische Gewalt und politische Kämpfe« stammt, perspektiviert Pierre Bourdieu Rassismus zunächst als eine Herrschaftsbeziehung. Der Versuch, durch bewusste und zielgerichtete

Intervention in Debatten und Diskussionen eine geistige Umkehr auszulösen und somit dem Rassismus entgegenzutreten, ist ihm zufolge vergeblich. Eine solche »kollektive Sprechtherapie« interveniert nicht in die Herrschaftsbeziehungen, da die relevanten Diskurse, die diese Herrschaftsbeziehung aufrechterhalten, ihnen »schmeicheln« und sie naturalisieren, nicht angetastet werden. Ein Habitus kann nicht über bewusste Steuerung in Form des Argumentierens oder Debattierens, also ohne eine Veränderung der relationalen, materiellen Realität der existentiellen Lebensbedingungen im sozialen Raum, die den Habitus ausbilden und in welchen er eingelagert ist, transformiert werden. Somit reproduziert der Habitus weiterhin Rassismus.

Die Rolle der Diskurse ist in diesem Zitat relativ schwach, wie auch im Gesamtwerk von Pierre Bourdieu (vgl. Diaz-Bone 2010: 58ff.). Der Diskurs wird auf das Gesprochene, die Rede, die Argumentationsweise und den Sprachstil – inkorporiert im und reproduziert durch den sprachlichen Habitus – reduziert. Dementsprechend besteht das Feld der Diskurse aus miteinander konkurrierenden Meinungen, in dem das Undiskutierte bzw. Nicht-Sagbare ausgeschlossen wird. Die *Doxa* des Feldes der Meinungen/Diskurse umfasst »jenes Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden und die als solche sich erst in der Retrospektive, dann, wenn sie praktisch fallengelassen wurden, zu erkennen geben« (Bourdieu 1976: 331). Diskurse »arbeiten Dispositionen zu« und »schmeicheln Glaubensätzen«. Diskurse sind jedoch keine Quelle von Macht bzw. nicht der Ort, in denen soziale Wirklichkeit entsteht. Diskurse sind Äußerungen des symbolischen Raums bzw. – um in der Begrifflichkeit Pierre Bourdieus zu verbleiben – Äußerungen des Raums der Lebensstile, der sich durch Distinktionen auszeichnet, die in Praktiken empirisch beobachtbar werden. Daher kommt Rainer Diaz-Bone (2010: 69f.) zum Schluss, dass bei Pierre Bourdieu »die Realität der Diskurse [...] als eine abgeleitete [erscheint], der Diskurs erscheint als Repräsentation von etwas anderem als ihm selbst«. Dieses »andere als ihm selbst« sind die materiellen Bedingungen und objektivierten Relationen des sozialen Raums, der durch die Verteilung der verschiedenen Kapitalformen strukturiert wird. Der Habitus vermittelt zwischen der Position, die der Einzelne im sozialen Raum einnimmt, und dem Raum der Lebensstile, der ein symbolischer Ausdruck des sozialen Raums ist. Im Raum der Lebensstile nehmen die Akteure homolog zum sozialen Raum relative Positionen ein, die sich in symbolischer, also kultureller Form als Lebensstile ausdrücken, die sich wiederum in lebensstilspezifischen

Praktiken artikulieren. Die Praktiken formen den Habitus und schreiben damit die Positionierung im sozialen Raum fort.

Die Verortung der Diskurse im Raum der Lebensstile und die Vorrangstellung der Verteilungen der Kapitalformen, die bei Pierre Bourdieu stets durchscheint, führen zu dem Vorwurf des Ökonomismus und des materialistischen Determinismus. Die von Pierre Bourdieu anerkannte Webersche Perspektive, der zufolge die lebensweltliche Wahrnehmung zentral für die Handlungen von Akteuren ist, gerät dadurch in den Hintergrund. Diaz-Bone (2010: 117) schlägt daher als diskurstheoretische Erweiterung der Praxistheorie vor, die Diskurse in der Analyse aus dem Raum der Lebensstile zu entlassen und in einem eigenen Raum zu verorten, dem Raum der Interdiskurse.⁶ Dabei soll »die Existenz verschiedener Wirklichkeitssphären [...] angemessen berücksichtigt werden und ein Monismus des Materiellen oder des Geistigen vermieden werden. Von besonderem Interesse ist dabei die Beeinflussung von Lebensstilen durch die diskursive Praxis«. Damit wird der unterschwelligen Ableitungslogik Pierre Bourdieus, wonach Praktiken und Lebensstile symbolische Ausdrucksformen und Ableitung des Materiellen bzw. des sozialen Raums sind, entgegengewirkt. Diskurse erhalten im Sinne der Diskurstheorie eine eigene Wirkmacht, indem sie die gemeinsamen Prinzipien der Sichtung und Ordnung sowie gleiche oder ähnliche Strukturen der Erkenntnis und Wertung als präreflexiven, unmittelbaren Konsens über den Sinn der Welt gesamtgesellschaftlich hervorbringen. Das Ergebnis sind naturalisierte Klassifizierungsformen, die die Erfahrung der Welt als einer Welt des gesunden Menschenverstandes ermöglichen. Die Produktion dieses kollektiven Wissens wird damit von der Körperlichkeit einzelner Akteure und ihren Positionierungen im Feld und im Sozialraum losgelöst. Dieses im Interdiskursraum produzierte und zirkulierte Wissen, wird vom Habitus aufgegriffen, konkretisiert, angepasst oder als unmöglich abgelehnt. Damit erhalten Objekte und Praktiken einen Wertigkeitshorizont im gesamtgesellschaftlichen Kontext, der sich feldspezifisch im Habitus verankert. In dieser Perspektive vermittelt das Prinzip der Homologie zwischen den drei Räumen – sozialer Raum, Raum der Lebensstile und Interdiskursraum: Es wird eine strukturelle Korrespondenz zwischen

6 Als Interdiskurse werden im Anschluss an Jürgen Link (2013) diejenigen Diskurse bezeichnet, in denen sich das Wissen zumeist über Massenmedien vermittelte Kollektivsymbole organisiert. Sie unterscheiden sich von den Spezialdiskursen (der Wissenschaft) durch eine alltagstaugliche Sinnstiftung, auf deren Basis sich soziale Gruppen in der Gesellschaft verständigen können.

den Räumen angenommen, die im Gegensatz zu hierarchisierten Abhängigkeitsverhältnissen durch ein wechselseitiges Hineinwirken charakterisiert ist. Hier kommt die bereits konstatierte Flachheit der praxis- und diskurstheoretischen Ontologien zum Tragen: Die drei heuristisch konstruierten Räume befinden sich auf einer bzw. keiner Ebene.

Eine diskurstheoretische Erweiterung der Praxistheorien nimmt die Praktiken in den Blick, die Träger dieser grundlegenden Klassifizierungsformen im gesamten sozialen Raum sind und diese (re)produzieren. Die Reproduktion dieses Wissens um die Welt kann nur dann erfolgreich sein und symbolische Macht ausüben, wenn sie als implizites Wissen inkorporiert im Habitus Praktiken generiert, die dann wiederum diese spezifische Repräsentation der Welt in Form eines Zitats, das die Bedeutung durchaus verschieben kann, wiederholen und damit forschreiben. Die hier vorgeschlagene Erweiterung soll nicht in eine Neuformulierung einer spezifischen Analytik mit einer daran gekoppelten Methodologie münden. Vielmehr soll sie eine Sensibilität generieren, in denen Diskurse als produktive Träger von Wissen verstanden werden, die praxisrelevante Schemata über die einzelnen sozialen Felder hinaus gesamtgesellschaftlich anbieten und zirkulieren. Wie im Einzelfall Diskurse in Praktiken hineinwirken und *vice versa*, bleibt in diesem Verständnis eine empirische Frage. Im Folgenden werden an zwei Beispielen aus unterschiedlichen Forschungsprojekten zwei unterschiedliche Verschränkungsmöglichkeiten von Praxis- und Diskurstheorie konkretisiert. Das erste Beispiel basiert auf einem mehrjährigen Forschungsprojekt über Musliminnen und Muslime in Deutschland und den Niederlanden, die von der *Salafiyya*⁷ inspiriert sind. Dieses praxeologisch angelegte Forschungsprojekt wird vom mir *ex post* um eine diskurstheoretische Perspektive erweitert, die in der daraus entstandenen Ethnographie bereits angelegt war, jedoch nicht expliziert wurde. Zentral steht dabei der Authentizitäts(inter)diskurs, der sich über das Streben nach ›authentischem,

7 Ich bevorzuge den Ausdruck *Salafiyya* anstelle des allgemein üblichen ›Salafismus‹, da letzterer die diskursive und durchaus umkämpfte Tradition, die sich hinter dem Begriff *Salafiyya* verbirgt, zugunsten eines mittlerweile sicherheitspolitischen Begriffs, der eng mit dem Radikalisierungsparadigma verknüpft ist, verschleiert. In diesem Forschungsprojekt umfasst der Begriff *Salafiyya* sowohl die unterschiedlichen islamischen diskursiven Traditionen, die dieses Label beanspruchen, als auch die Menschen, die sich einer dieser Traditionen zugehörig fühlen.

islamischen Wissen in den Habitus der Partizipanten einlagert und entsprechend ›authentische‹ Praktiken generiert. Das zweite Beispiel entstammt einer Feldforschung zu Interaktionen zwischen ehrenamtlichen Helfern und Syrern im Rahmen eines mehrmonatigen Kirchenasyls in Hannover. Im Zuge der methodologischen Überlegungen wurde bereits vorab versucht, diskurs- und praxistheoretische Perspektiven miteinander zu verbinden. Hier stehen vor allem der Religions(inter)diskurs und die gesamtgesellschaftliche Produktion von Klassifizierungsschemata entlang der Leitdifferenz zwischen legitimer, säkularisierter Religion und Islam im Vordergrund, die sich in den Interaktionen materialisieren.

4. ›Authentizität‹ und ›Religion‹ als Interdiskurse und einverleibtes Wissen

In der kurzen Diskussion beider Forschungsprojekte wird zunächst der relevante Interdiskursraum (›Authentizität‹ und ›Religion‹) dargestellt, um dann zu zeigen, wie die dort produzierten Klassifikationsschemata sich mit feldspezifischen Wertigkeiten verflechten, von Akteuren einverleibt werden und sich in Praktiken äußern. Da es sich in beiden Fällen eher um eine Veranschaulichung der möglichen Verschränkung von Diskurs- und Praxistheorie handelt, soll es im Folgenden weniger um die analytische Tiefe gehen als um die Suchbewegung zwischen Praktik und Diskurs und den dadurch zu erschließenden Raum zwischen beiden heuristischen Konzepten.

4.1 Authentizität, islamisches Wissen und performative Praktiken

Das Forschungsprojekt zu von der *Salafiyya* inspirierten Muslimen und Musliminnen in den Niederlanden und in Deutschland beschäftigte sich vornehmlich mit der Frage, wie diese Gruppen ihre Identität und Wahrnehmung der Welt in computervermittelten Umgebungen (re)konstruieren, und wie diese Sinnstrukturen bzw. dieses Wissen sich in Praktiken äußert. Dabei standen vor allem Veränderungsdynamiken im Fokus, die – so die Annahme – im Zuge der Übersetzung von Praktiken in einen relativ neuen Raum, der durch spezifische Technologien und Materialitäten geprägt ist, entstehen. Die Feldforschung fand online und offline von 2008 bis 2011 statt und brachte heterogene Daten hervor, die grob in drei Gruppen eingeteilt werden können: (i) Feldnotizen, die durch (mehr oder weniger) teilnehmende Beobachtung on-

line (vor allem in Chaträumen und Diskussionsforen) und offline (vor allem im Zuge von Seminaren und Treffen in Moscheen und Vereinen, aber auch während Freizeitaktivitäten) Zustände gekommen sind, (2) nutzergenerierte Inhalte von Chaträumen und Diskussionsforen in Form von archivierten Diskussionsbeiträgen, dort eingebetteten Objekten wie Audio- und Videoaufnahmen oder öffentlich zugänglichen Profilinformationen von Nutzern sowie (3) 32 informelle (spontane und zumeist nicht aufgenommene) Gespräche mit einer Dauer von mehr als 30 Minuten, die in Form von paraphrasierten Protokollen vorliegen und 15 formelle, aufgenommene Interviews mit einer Dauer zwischen zwei und vier Stunden, die in Form von Transkripten vorliegen. Diese Daten wurden im Sinne der Grounded Theory nach Kathy Charmaz (2006) gesammelt, kodiert und analysiert. Das gesamte Forschungsprojekt war praxeologisch orientiert, da es sich vor allem auf Praktiken und deren Dynamiken richten sollte.⁸

Bei der offenen Initialkodierung des Materials wurde schnell deutlich, dass Authentizität eine zentrale Kategorie in der Weltdeutung und der Selbstwahrnehmung der Partizipantinnen und Partizipanten darstellt. Authentizität kristallisierte sich als eine umfassende ethische Ambition heraus, die auf vielfältige Weise in unterschiedlichen Praktiken eingeschrieben war und auch bewusst eingebütt wurde. Überwiegend als Attribut verwendet, wurde Authentizität auf Wissen und auf ein spezifisches Muslimsein bezogen. Die Vorstellung von authentischem Wissen bezog sich auf hermeneutisch-interpretative Praktiken, in denen die religiösen Quellen (Koran und Hadithe) interpretiert werden. Partizipantinnen und Partizipanten griffen dabei auf elaborierte Klassifikationsschemata über den Status der Hadithe aus der diskursiven Tradition des Islam zurück, um die Authentizität derjenigen Hadithe, die Auskunft über das Leben Muhammads geben sollen, zu beurteilen. Das Leben Muhammads wurde von Partizipantinnen und Partizipanten als einzige gültige und autorisierte Blaupause für ein gottesfürchtiges, authentisch-muslimisches Leben umschrieben. Daher solle sich jeder »echte Muslim« selbst und ohne vermittelnde Instanz um das Wissen über das Leben Muhammads bemühen. Dieses Wissen müsse jedoch »ausgegraben werden«, da sich die folgenden Generationen von Muslimen von der authentischen Quelle

8 Für detaillierte Ausführungen zur theoretischen Rahmung, Methodologie und Datensammlung und -analyse siehe meine unveröffentlichte Dissertation (Becker 2013) *Learning to Be Authentic. Religious Practices of German and Dutch Muslims Following the Salafiyya in Forums and Chat Rooms.*

immer weiter entfernt hätten. In der islamischen Hadithwissenschaft (‘ulūm al-hadīth) werden die als authentisch (*sahīh*) klassifizierten Hadithe auf das Leben Muhammads zurückgeführt und als verlässliche Auskunft darüber behandelt. Danach folgen in Zahl und Terminologie variierende Abstufungen bis hin zu ›schwach‹ und ›gefälscht‹. Muslime, die der *Salafiyya* folgen, haben den Anspruch, sich in der Kunst der »islamischen Argumentation« zu üben und sich diese anzueignen, so dass jede und jeder in der Lage ist, die Klassifikationsschemata auf das überlieferte Material anzuwenden und nicht den seit den Anfängen der Hadithwissenschaft akkumulierten, klassifikatorischen Wissensbeständen »blind zu folgen« (*taqlīd*). Authentisches Wissen ist demnach nur das, was man selbst nach den geltenden Regeln, wenn nicht produziert hat, so doch nachvollziehen kann. Gleichzeitig bemühten sich Partizipantinnen und Partizipanten regelmäßig, auf nicht-islamische diskursive Traditionen zurückzugreifen, um ihre moralischen Ambitionen und die damit verbundenen Schriften zu authentifizieren. Dies geschah über (natur-)wissenschaftliche Interpretationen (*tafsīr ‘ilmī*) des Koran und der Überlieferungen, um aufzuzeigen, dass der Koran Wissen beinhaltet, über das die Menschen auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert noch nicht haben verfügen können. Neben zahlreichen anderen Koranversen wurde mehrmals Vers 55:18-19 angeführt, wonach Gott zwei Meere habe entstehen lassen, die zusammentreffen, aber nicht ineinander überlaufen, da eine Barriere zwischen beiden stehe. In diesem Vers gehe es um eine (natur-)wissenschaftliche Interpretation, nämlich um das Phänomen, dass Wasser unterschiedlicher Dichte und Salinität sich nicht mische, wie man etwa in der Meerenge von Gibraltar beobachten könne. Dies habe jedoch Muhammad nicht wissen können, womit die Authentizität der islamischen Botschaft als Gottesrede bewiesen sei. Das Bemühen, (natur-)wissenschaftliche Beweise anzuführen, verweist auf ein Wissensverständnis, das eng mit der Moderne und dem Positivismus verknüpft ist: Empirische Beobachtungen aus dem Bereich der Naturwissenschaften gelten als Maßstab dafür, ob eine Botschaft als authentisch gewertet wird. Hier wird also ein Teil des modernen wissenschaftlichen Spezialdiskurses in die Praktik der »islamischen Argumentation« als ein Denkschema einbezogen und zitiert.

Diejenigen, die in Chaträumen und Diskussionsforen »islamische Argumentation« als spezifisch hermeneutisch-interpretative Praktik meisterten, waren zugleich diejenigen mit besonders hoher Autorität (symbolisches Kapital), das sie in symbolische Macht in Form von Setzungs- und Benennungsmacht umsetzen konnten. Letzteres rückt die performativ Seite der Praktik

»islamische Argumentation« in den Vordergrund, die unter anderem an einem spezifischen Sprachstil und dem wörtlichen Zitieren von ›authentischem Wissen‹ in Form von markierten Zitaten oder Fußnoten erkennbar ist, die den (erfolgreichen) Träger als Subjekt mit ethischen Ambitionen und als Autorität produzieren.

Neben spezifisch hermeneutisch-interpretativen Praktiken wurden narrativ-performativ Praktiken aus den Daten rekonstruiert, die auf die Einverleibung des generierten ›authentischen‹ Wissens – vor allem spezifische Handlungsschemata, die aus den vermeintlichen Handlungen Muhammads herausgearbeitet werden – abzielen. Hier kommt nun ein weiterer Interdiskurs zum Tragen, der die Gegenwartskultur prägt und den man übergreifend als Authentizitätsdiskurs bezeichnen könnte. Charles Lindholm versucht diesen folgendermaßen zu fassen:

Persons are authentic if they are true to their roots or if their lives are a direct and immediate expression of their essence. Similarly, collectives are authentic if their biological heritage can be traced and if the members act in the proper, culturally valued manner.

From this evidence, there are two overlapping modes for characterizing any entity as authentic: genealogical or historical (origin) and identity or correspondence (content). Authentic objects, persons or collectives are original, real, and pure; they are what they purport to be, their roots are known and verified, their essence and appearance are one. (Lindholm 2008: 2)

Diese Ausführungen zu Authentizität in der modernen Gegenwartskultur spiegeln sich auf vielfältige Weise in dem Bemühen von Partizipantinnen und Partizipanten wider, ein authentisches Muslimsein zu verkörpern und zu inkorporieren. Aus den als authentisch klassifizierten Überlieferungen werden Narrative entwickelt, die handlungsleitend sind und die muslimische Persönlichkeit Muhammads im Sinne eines perfekten Menschen auch ästhetisch herausschälen. Hier stehen zunächst Eigenschaften wie Standhaftigkeit, Gottesfurcht, Geduld und Unbeirrbarkeit im Mittelpunkt vieler Erzählungen. Musliminnen und Muslime, die der *Salafiyya* folgen, arbeiten daran, sich diese Eigenschaften in Form von spezifischen Dispositionen einzuvorleiben und sich somit als authentischer Muslim bzw. als authentische Muslimin im Gegensatz zu den schwachen oder falschen Musliminnen und Muslimen, oft »Heuchler« (*munāfiqūn*) genannt, zu konstituieren. Ein Teil der Diskussionen in Chaträumen und Foren beschäftigte sich explizit mit diesem Prozess der Habitualisierung: Dieses authentische Wissen soll präreflexiv quasi als

eigene Natur zum Einsatz kommen, ohne dass es immer wieder in Form von bewusster Selbstdisziplinierung von sich selbst eingefordert werden muss. Darüber hinaus stellen diese Narrative eine genealogische Verbindung zum »Propheten« her. Diese Herstellung wird oft als »Wiederherstellung« begriffen: Jeder Mensch trage die natürliche Inkarnation, Gott intuitiv auf die richtige Art und Weise zu verehren, in sich. Diese in der islamischen Tradition als *fitra* bezeichnete, bei der Geburt vorhandene Neigung, sich nur Gott zu unterwerfen, verwische im Zuge der Primärsozialisation und müsse dann über eine bewusste Rückkehr zu diesem Naturzustand bzw. dieser menschlichen Essenz wiedererlangt werden.

Diese Dynamik lässt sich am Narrativ der *ghurabā'* (Fremden), die auf zwei Überlieferungen zurückgeht, veranschaulichen. Muhammad soll demnach gesagt haben, dass die wahren Muslime reisende Fremde in dieser Welt seien, die sich ihrem gottgewollten Schicksal unterwerfen. Diese wahren Gläubige seien in der gottlosen Gesellschaft marginalisiert, da sie unbirrt auf Gottes Pfad der Rechtschaffenen wandelten. Sie könnten jedoch froh sein, denn der Islam habe als etwas Fremdes begonnen und werde zu diesem Fremdsein zurückkehren. Dieses Narrativ zirkuliert vor allem im Genre des *nashid*, von Männern *a capella* aufgeführte Musikstücke mit Bezügen zu islamischen diskursiven Traditionen, und bietet gerade Musliminnen und Muslimen, die in Gesellschaften leben, die mehrheitlich nicht-muslimisch sind, die sinnproduzierende Disposition des Fremden an. Ausgestoßen bzw. abgelehnt von der Mehrheitsgesellschaft, teilweise unter Repressionen seitens staatlicher Behörden leidend, fühlt man sich in seiner Identität als Fremder bestärkt und ermutigt, diesem Weg standhaft weiter zu folgen. Diese Narrative bietet nicht nur ein Interpretationsschema an, mit dem es gelingt, Fremdsein positiv und als Zeichen des richtigen Wegs zu deuten, sondern sie affiziert laut Aussagen von Partizipantinnen und Partizipanten auf eine Art und Weise, dass man »Gottes schützende Hand« fühle und sich ein »innerer Friede im Herzen ausbreite«.

Diese kurzen Ausführungen zeigen, wie unterschiedliche interdiskursive Räume (islamische Hadithwissenschaft, moderner Wissensbegriff und der Authentizitätsdiskurs der Gegenwartskultur) von Musliminnen und Muslimen, die der *Salafiyya* folgen, zitiert, in Praktiken konkretisiert und dadurch habitualisiert werden. Der symbolische Raum der Praktiken ist dabei keine bloße Ableitung der zitierten Interdiskurse. Wie die dort eingelagerten Klassifizierungsregime, Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsschemata konkret in den Habitus überführt werden, ist kontingent. Darüber hinaus sind die

hier angesprochenen Praktiken auch als »reflexiv-moderne Technologien des Selbst« (Hirseland/Schneider 2008) fassbar, die Subjekte anleiten, sich über alltagspraktische Techniken und Übungen als Subjekte im Sinne ihrer ethischen Ambition zu verstehen und selbst zu führen. Die diskurstheoretische Erweiterung des praxeologisch ausgerichteten Forschungsprojektes kann hier zeigen, wie gesamtgesellschaftliche Prozesse in Form von in Interdiskursen produzierten Wissensordnungen auf das religiöse Feld einwirken, dort lokalisiert werden und wie diese Interdiskurse auch dazu führen können, moralisch-ethische Ambitionen bewusst in den Habitus einzulagern, um sie letztendlich in den praktischen Sinn übergehen zu lassen. Sie sollen als unbewusste, intuitive Skripte im Hintergrund ablaufen und Teil der eigenen ›Natur‹ werden.

4.2 Zum Flüchtling werden: Interpellation und Interaktion

Im zweiten hier diskutierten Projekt wurden bereits zu Anfang praxis- und diskursanalytische Perspektiven miteinander verknüpft. Vom Sommer 2016 bis zum Sommer 2017 engagierte ich mich als Übersetzerin, Begleiterin, Besucherin und ›Gesellschafterin‹ in einem Kirchenasyl, in dem insgesamt sechs Syrerinnen und Syrer versuchten, ihrer Abschiebung nach Bulgarien zu entgehen. Relativ schnell entstand die Idee, diese Erfahrung mit einer Feldforschung zu verbinden, da mir bestimmte sich wiederholende Muster in den Interaktionen zwischen ehrenamtlichen Helferinnen und Helfern auf der einen und syrischen Geflüchteten auf der anderen Seite auffielen. Dabei versuchte ich zu verstehen, wie im Zuge dieser Interaktionen ›der Flüchtling‹ als dominante Subjektposition entstand und durch Prozesse der Subjektivierung einverlebt wurde. Während des Kirchenasyls sammelte ich zunächst Material, das Teil von Praktiken der Interpellation war, mittels derer Syrer als Flüchtlinge angerufen wurden, und denen ich im Feld des Kirchenasyls begegnet bin: Offizielle Briefe von staatlichen Stellen, mediale Produktionen, popkulturelle Produktionen, in denen spezifische Gruppen als Flüchtlinge adressiert werden – man denke hier an die T-Shirts mit »refugees welcome« Aufdrucken. Alle diese materialen Entitäten oder Artefakte der Interpellation sind Träger von Diskursen, aus denen der Flüchtling als Flüchtling hervorgeht, und die im gesamtgesellschaftlichen, medial gestützten Interdiskursraum zirkulieren. Darüber hinaus fokussierte ich meine Feldnotizen auf die Interaktionen, um die spezifischen Praktiken, die von den zwei prägnanten Subjektpositionen Flüchtling und ehrenamtliche Unterstützerin bzw. ehrenamtlicher Un-

terstützer geprägt wurden, herausschälen, analysieren und die dahinterstehenden wirkmächtigen Handlungs- und Wahrnehmungsschemata freilegen zu können. Die Artefakte der Interpellation (z.B. Videos, offizielle Schreiben, Handreichungen von Nichtregierungsorganisationen) wurden als zunächst eigenständiger Interdiskurs mit Hilfe einer an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe orientierten Diskursanalyse (vgl. Nonhoff 2006 und 2010, dazu unten mehr) bearbeitet. Die Feldnotizen zu den alltäglichen Interaktionen wurden in praxeologischer Tradition zunächst materialgeleitet und dann auf ihre dominanten Muster (Skripte) und Abweichungen hin kodiert, um dadurch auf die möglichen, dahinterliegenden habitusspezifischen Wahrnehmungs- und Handlungsschemata zurückgreifen zu können. Beide Analysen wurden abschließend in Beziehung zueinander gesetzt.

Die Diskurstheorie nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe geht von Differenzbeziehungen (x ungleich y) aus, die sich in Äquivalenzbeziehungen in Bezug auf einen leeren Signifikanten verketten können (x und y sind gleichwertig mit Bezug auf z). Äquivalenzbeziehungen überformen das Spiel der Differenzen, können sich jedoch nur temporär stabilisieren. Sie sind entscheidend für die Dichotomisierung des diskursiven Raums und führen zu antagonistischen Beziehungen. Folgendes eingängiges Beispiel veranschaulicht das »Spiel der Differenzen«: In den gegenwärtigen Debatten herrscht zwischen »Emanzipation von Frauen« (x) und »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt« (y) zunächst eine Differenzbeziehung: das eine ist ungleich dem anderen. In Bezug auf »Gleichberechtigung« (z) sind »Emanzipation von Frauen« (x) und »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt« (y) jedoch gleichwertig, also äquivalent. Der leere Signifikant »Gleichberechtigung« repräsentiert sowohl »Emanzipation von Frauen« als auch »Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt«. Äquivalenzketten können in Kontraritätsbeziehung zu anderen Äquivalenzketten treten. Die Äquivalenzkette repräsentiert durch den leeren Signifikanten »Gleichberechtigung« verhält sich im Diskurs zum Beispiel konträr zur Äquivalenzkette »Frauenunterdrückung«. »Frauenunterdrückung« repräsentiert ähnlich wie »Gleichberechtigung« eine Kette von äquivalenten Elementen wie »Gender-Pay-Gap«, »Care-Arbeit« oder »sexuelle Belästigung«. Beide Äquivalenzketten dichotomisieren den diskursiven Raum und bringen antagonistische Beziehungen hervor.

Basierend auf diesen Überlegungen, habe ich Daten kodiert, in denen Flüchtlinge angesprochen werden und Äquivalenzketten herausgearbeitet, die vereinfacht folgendermaßen dargestellt werden können:

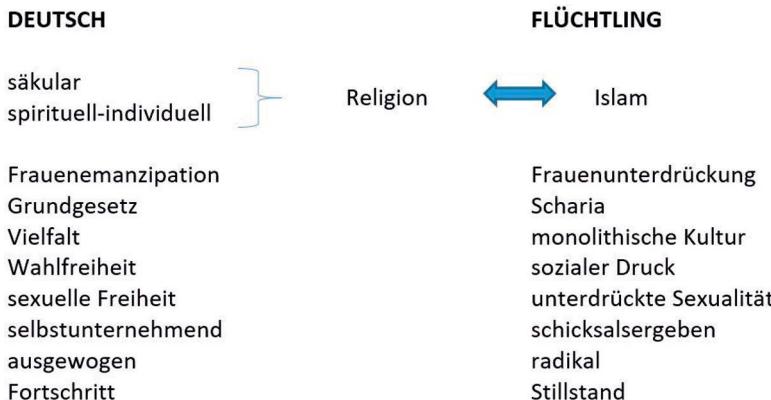


Abb. 1: Vereinfachte grafische Darstellung der zwei antagonistischen Äquivalenzketten

Je nach Situation waren Deutsch/Flüchtling oder Religion/Islam als leere Signifikanten die zentrale Leitdifferenz der antagonistischen Äquivalenzketten, wobei Religion hier verstanden als säkular und spirituell-individuell mit Deutsch, und Flüchtling mit Islam gleichgesetzt wurde. Zentral ist, dass Islam meist nicht als Ausprägung der Oberkategorie Religion produziert wurde, sondern als konstitutives Außen die Äquivalenzkette Deutsch/Religion stabilisierte. Gleichzeitig zeigte sich im untersuchten Material, dass in der Beziehung zwischen Religion und Islam ein »noch nicht« eingefügt wird. Diesem Interpretations- und Klassifikationsschema zufolge kann Islam potenziell zum Beispiel durch Integration, Reformation oder Säkularisierung zu einer Ausprägung von Religion werden. Dieser Einschub ist wichtig, um die wechselseitige Wirkweise zwischen diesem dualistisch-antagonistischen Klassifizierungs- und Wahrnehmungsschema und den interaktionalen Praktiken zwischen syrischen Geflüchteten und ehrenamtlichen Unterstützenden zu verstehen.

Exemplarisch soll eine sich im Sinne einer Praktik wiederholende Interaktion skizziert und analysiert werden, die ich etwas unbeholfen als »den Haushalt machen« bezeichne. Dabei handelt es sich um Szenen, die sich zumeist in der Küche abspielten. In diesen Praktiken komplimentierten ehrenamtliche Helferinnen syrische Frauen mehr oder weniger subtil aus der Küche hinaus,

um dann syrische Männer dazu aufzurufen oder zu animieren, in der Küche an den im Haushalt anfallenden Arbeiten wie Kochen, Abwasch und Aufräumen teilzunehmen. Ein weiterer Teil des Skripts war ein aufklärerischer Gestus, durch den syrische Männer und Frauen über Geschlechtergleichheit in Deutschland informiert wurden. In Gesprächen zwischen den Unterstützerinnen und Unterstützern wurde Geschlechterungleichheit als fester Bestandteil einer muslimischen Kultur ausgemacht: Flüchtlinge seien durch diese Kultur geprägt. Um in Deutschland jedoch leben und partizipieren zu können, müssten sie lernen, diesen Teil ihrer Kultur zu erkennen und abzulegen.

Die Problematisierung von Geschlechterungleichheit wurde pädagogisch kodiert: Flüchtlinge sollten befähigt werden, die in ihrer Kultur internalisierte Geschlechterungleichheit zu erkennen, diese selbst zu problematisieren und durch konkrete Handlungen, etwa durch das Mitwirken an den in der Küche anfallenden Arbeiten, zu überwinden. Diese Pädagogisierung operierte entlang der Leitdifferenz Deutsch/Flüchtling und war in die oben dargestellten Äquivalenzketten eingelagert. Dadurch wurden die sich zueinander antagonistisch verhaltenden Äquivalenzketten aus dem Interdiskursraum herausgehoben und als zentrales Klassifizierungsschema in alltägliche Handlungen eingelagert. In diesem Sinne kann »der Flüchtling« nicht nur als Subjektposition, sondern auch als Dispositiv verstanden werden: Der Antagonismus Deutsch/Flüchtling bzw. Religion/Islam identifiziert und klassifiziert eine gesellschaftliche Gruppe als Problem, das eine Intervention als notwendig erscheinen lässt. Flüchtling und Deutsch treten als antagonistische Subjektpositionen hervor. Es werden Mechanismen produziert – hier: Pädagogisierung – die auf die Dringlichkeit der Lage reagieren und die verschiedenen Elemente des Dispositivs zueinander in Beziehung setzen. Ziel ist eine Normalisierung des Flüchtlings im Sinne einer Überwindung des Antagonismus Deutsch/Flüchtling bzw. Religion/Islam. Jedoch reproduziert das Dispositiv die ihm zugrundeliegenden Klassifizierungsregime und blockiert somit die Normalisierung, die es selbst als Ziel ausgibt.

In diesem Beispiel besteht der Mehrwert der diskurstheoretischen Erweiterung darin, die zur Verfügung stehenden hegemonialen Subjektpositionen und die damit jeweils verbundenen Äquivalenzketten in den Blick zu nehmen. In der Analyse der Interaktionen zwischen den sich entlang der zwei zentralen Subjektpositionen formierenden sozialen Gruppen zeigt sich der Mechanismus, der den Interdiskursraum mit den Praktiken verbindet und der mit der Heuristik des Dispositivs gefasst werden könnte.

5. Schlussfolgerung

Abschließend soll der Bogen zu den allgemeinen Entwicklungen in der Religionswissenschaft gespannt und der Ausgangspunkt von der Praxistheorie auf die Diskurstheorie verschoben werden. Diskurstheoretische Ansätze haben mittlerweile ihren festen Platz in den unterschiedlichen Einführungswerken gefunden. Dabei steht der Religionsbegriff im Zentrum der Denaturalisierungs- und Dekonstruktionsbemühungen. Ein ähnliches Schicksal hat bereits eine andere wirkmächtige Differenzkategorie, *race/Rasse* ereilt. Auch hier stellt sich ähnlich wie in der Religionswissenschaft die Frage »What happens after deconstruction?« (McCutcheon 2017). Patrick Wolfe, der in seinem Ansatz diskurs- und praxistheoretische Elemente vereint, beschreibt die Lage bezüglich *race* folgendermaßen:

[...] it is apparent that, useful though it may once have been for denaturalising race, the well-worn piety that race is a social construct does not get us very far. Rather than a conclusion, this general premise founds a set of questions: how are races constructed, under what circumstances, and in whose interests? (Wolfe 2016: 6)

Aus dieser Lagebeschreibung folgt als Desiderat, dass *race* als »set of classificatory regimes« in Aktion beobachtet werden sollte: »As performed and contested on the ground, [...], race emerges not as singular or unified but as a fertile, Hydra-headed assortment of local practices« (Wolfe 2016: 10). Beide Aspekte des Phänomens *race*, sowohl die lokalen, distinkten Praktiken und Rassifizierungen als auch die feldübergreifende Klassifikationsschemata, die sich in Doktrinen und Wissensordnungen im interdiskursiven Raum konstituieren, formen zusammen spezifische *race regimes* (vgl. ebd.: 18-19).

Analog dazu ließe sich eine Entwicklung in der Religionswissenschaft vorstellen, in der die Denaturalisierung und Dekonstruktion des Religionsbegriffs weiterbetrieben, aber gleichzeitig die anhaltende Wirkmacht als symbolisch-produktive, d.h. wirklichkeitskonstituierende, Macht in Form von geltenden Wissensordnungen zunächst rekonstruiert und dann lokalisiert und einverleibt über Praktiken in den Blick genommen wird. In diesem Sinne geht der kritische Gestus der Diskurstheorie nicht weit genug, die in den Worten Judith Butlers ihre Hauptaufgabe darin sieht, »das System der Bewertungen selbst herauszuarbeiten« (Butler 2002: 252). Die beharrliche Wirkmacht von bereits dekonstruierten Objektivationen und Differenzkategorien wie *race* und Religion wird erst deutlich, wenn herausgearbeitet wird,

wie diese gekoppelt an Systeme der Bewertungen präreflexiv und verschleiert Handlungen, Wahrnehmungen und Denken generieren, die dann wieder auf die gesellschaftlichen, diskursiv zirkulierenden Klassifikationsregime einwirken. Genau in diesem Unterfangen liegt das Potenzial einer Verschränkung der praxis- und diskurstheoretischen Perspektiven, die bereits in den Theoriefamilien selbst angelegt ist.

Literatur

- Barlösius, Eva (2011): Pierre Bourdieu, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Becker, Carmen (2013): Learning to be authentic. Religious practices of German and Dutch Muslims following the Salafiyya in forums and chat rooms. Dissertation, Radboud Universiteit Nijmegen (Niederlande).
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2017): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brieler, Ulrich (1998): Die Unerbittlichkeit der Historizität: Foucault als Historiker, Köln: Böhlau.
- Blublitz, Hannelore (2003): Diskurs, Bielefeld: transcript.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse, Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2002): »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2), S. 249-266.
- Butler, Judith (2016): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Carles, Pierre/Bourdieu, Pierre (2008): Soziologie ist ein Kampfsport: Pierre Bourdieu im Porträt, Dokumentarfilm.
- Charmaz, Kathy (2006): Constructing Grounded Theory. A practical guide through qualitative analysis, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Diaz-Bone, Rainer (2010): Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil: Eine diskurstheoretische Erweiterung der Bourdieuschen Distinktionstheorie, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

- Dillon, Michele (2001): »Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production«, in: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 1 (4), S. 411-429.
- Dyk, Silke van/Langer, Antje Langer/Macgilchrist, Felicitas/Wrana, Daniel/Ziem, Alexander (2014): »Discourse and beyond? Zum Verhältnis von Sprache, Materialität und Praxis«, in: Johannes Angermuller/Martin Nonhoff/Eva Herschinger/Felicitas Macgilchrist/Martin Reisigl/Juliette Wedl/Daniel Wrana/Alexander Ziem (Hg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1. Theorien. Methodologien und Kontroversen*, Bielefeld: transcript, S. 345-363.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2017): *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gibson, James J. (1977): »The theory of affordances«, in: Robert Shaw/John Bransford (Hg.), *Perceiving, acting, and knowing. Toward an ecological psychology*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, S. 67-82.
- Gibson, James J. (1986): *The ecological approach to visual perception*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associate Publishers.
- Helle-Valle, Jo (2010): »Language-games, in/dividuals and media uses: What a practice perspective should imply for media studies«, in: Birgit Bräuchler/John Postill (Hg.), *Theorising media and practice*, New York & Oxford: Berghahn Books, S. 191-211.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Die Soziologie der Praxis als post-strukturalistischer Materialismus«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 71-94.
- Hirseland, Andreas/Schneider, Werner (2008): »Biopolitik und Technologien des Selbst: Zur Subjektivierung von Macht und Herrschaft«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 5640-5648.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried (2007): *Deutungskämpfe: Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*, Wiesbaden: Springer VS.
- Jäger, Siegfried (2001): »Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse«, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse: Band I: Theorien und Methoden*, Wiesbaden: Springer VS, S. 81-112.

- Keller, Reiner (2011): *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden: Springer VS.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, London: Verso.
- Lindholm, Charles (2008): *Culture and authenticity*, Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Link, Jürgen (2013): »Diskurs, Interdiskurs, Kollektivsymbolik«, in: *Zeitschrift für Diskursforschung* 1 (1), S. 7-24.
- McCutcheon, Russell T. (2017): »What happens after deconstruction?«, in: *Implicit Religion* 20 (4), S. 401-405.
- Nonhoff, Martin (2006): *Politischer Diskurs und Hegemonie: Das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«*, Bielefeld: transcript.
- Nonhoff, Martin (Hg.) (2007): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript.
- Nonhoff, Martin (2010): »Hegemonieanalyse: Theorie, Methode und Forschungspraxis«, in: Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis*, Wiesbaden: Springer VS, S. 299-332.
- Norman, Donald A. (1999): »Affordance, conventions, and design«, in: *Interactions* 6 (3), S. 38-42.
- Ortner, Sherry B. (1984): »Theory in anthropology since the Sixties«, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), S. 126-166.
- Ortner, Sherry B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*, Durham: Duke University Press.
- Reckwitz, Andreas (2002): »Toward a theory of social practices. A development in culturalist theorizing«, in: *European Journal of Social Theory* 5 (2), S. 245-265.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente 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, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis: Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Frankfurt a.M.: Velbrück Wissenschaft.

- Schatzki, Theodore R. (2001): »Practice mind-ed orders«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Elke von Savigny (Hg.), *The practice turn in contemporary theory*, London & New York: Routledge, S. 42-55.
- Schatzki, Theodore R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 29-44.
- Speer, Susan A. (2002): »'Natural' and 'contrived' data: A sustainable distinction?«, in: *Discourse Studies* 4 (4), S. 511-525.
- Waldenfels, Bernhard (1991): »Ordnung in Diskursen«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 277-297.
- Wijsen, Frans Jozef Servaas/von Stuckrad, Kocku (Hg.) (2016): *Making religion: theory and practice in the discursive study of religion*, Leiden & Boston: Brill.
- Wodak, Ruth/Meyer, Michael (Hg.) (2009): *Methods of critical discourse analysis*, London/Thousand Oaks: Sage.
- Wolfe, Patrick (2016): *Traces of history: elementary structures of race*, London: Verso.
- Wrana, Daniel/Langer, Antje (2007): »An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 8 (2).
- Zillien, Nicole (2008): »Die (Wieder-)Entdeckung der Medien – Das Afordanzkonzept in der Mediensoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 46 (2), S. 161-181.

