

5. Individuierte Aneignung religiöser Pluralität

Um die individuierte Wahrnehmung und Aneignung von religiöser Pluralität zu analysieren, sind wir in unserer Untersuchung mit der Kategorie der Identität als analytischem Fixpunkt gestartet. Allerdings wurde diese Kategorie zunehmend hinderlich, wenn es darum ging, die komplexen, brüchigen und zum Teil widersprüchlichen Wahrnehmungs- und Aneignungsformen in den Erzählungen und Biografien unserer Untersuchungsgruppe begreifen zu wollen. Im Folgenden zeichnen wir darum zunächst unsere kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Identität« und unsere konstitutions- und diskurstheoretische Neufokussierung nach (Kap. 5.1). Anschließend wird erneut das empirische Material in den Mittelpunkt gerückt: Zunächst mit einer direkten Bezugnahme auf die Verstrickung individueller Erzählungen in die umgebenden Diskursräume (Kap. 5.2), dann mit der konkreten Auswertung der mehrdimensionalen, fluiden und situativen personalen Aneignung religiöser Pluralität (Kap. 5.3) und einer systematisierenden Zusammenfassung (Kap. 5.4).

5.1 Konzeptuelle Vorüberlegungen: Von Identität als analytischer Kategorie zu ihrer konstitutions- und diskurstheoretischen Auflösung

Identität ist ein schillernder, schwer abgrenzbarer und kaum definierbarer Begriff. Er ist aufgeladen mit normativen Erwartungen an die Kohärenzleistung des Individuums, die Gradmesser für eine sinnhafte und gesunde Bewältigung von Erfahrungen sein soll¹. Bei dem Pionier der Identitätstheorie, dem Entwicklungspsychologen Erik H. Erikson (1973) ist diese Idee von

1 Vgl. hierzu z.B. das Konzept der »Salutogenese« des Gesundheitswissenschaftlers Aaron Antonovsky (1997), der für die Ausbildung einer gesunden Identität das Gefühl

Identitätsbildung als phylogenetischer, stufenweiser Anpassungsprozess des Ichs an gesellschaftliche Erfordernisse und Erwartungen konzipiert. Heute hat sich dieses Verständnis in der sozialphilosophischen und sozialwissenschaftlichen Forschung verlagert hin zu einem Verständnis von Identitätsbildung als offenem und flexiblem Prozess gegenüber diversen Kollektiven (vgl. Keupp 1989). So ist in symbolisch-interaktionistischer Perspektive weniger eine einseitige Anpassung des Individuums als vielmehr die Ausbalancierung zwischen Selbst-Erfahrung und Fremd-Zuschreibung als Grundprozess und Ziel von gesunder Identität beschrieben worden. Dabei werden weder der »Zerfall« noch ein »Verlust der Mitte« des Individuums konstatiert als vielmehr das Konzept der Kohärenz neu gedacht. Heiner Keupp führt dazu seine Kategorie der »Identitätsarbeit« ein, für die eine neue Art der Kohärenzbildung gelte:

»Kohärenz entsteht nicht nur dann, wenn ich auf ein fixes Koordinatensystem von Normen und Sinnorientierungen zurückgreifen kann. Kohärenz ohne »Identitätszwang« ist ein kreativer Prozess von Selbstorganisation. [...] Die Fähigkeit zur Kohärenz ist keine Persönlichkeitsdisposition, sondern entsteht aus der gelungenen Verknüpfung einer Person mit anderen, aus den dadurch möglichen Solidaritätspotenzialen.« (Keupp 1989: 64)

Diese Diskussion über neue Erfordernisse für eine gesunde, das heißt hier kohärente Identität, ist vor allem der zunehmenden Pluralisierung der Lebenswelten geschuldet, in denen (auch religiöse) Traditionen und stabile Kollektive kontingent und brüchig geworden sind (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1994). Die homogene Gesellschaft als Ort stabil integrierter Identitäten habe sich aufgelöst, entsprechend hätten es Identitätsprozesse heute weniger mit der fixierenden Schließung von Identität als vielmehr mit der Ausbildung von Teilidentitäten und unabschließbaren, jedenfalls lebenslang auftretenden Prozessen der Identitätsbildung zu tun (vgl. Keupp 1989). Trotz dieser Verflüssigung des Zielpunktes von Identität wird aber nach wie vor Identität als der Kulminationspunkt des Ichs begriffen, in dem sich die basalen Identifikationen und Abgrenzungen von kollektiv, symbolisch und normativ Vorgeprägtem vollziehen. Dabei gilt Identitätsbildung in der modernen und pluralen Gesellschaft als subjektiver und situativer Akt des Individuums. Der Sozialpsychologe Keupp (1997) bezeichnet die Identitätsbildung insofern

der Kohärenz als ein Gefühl von Sinnhaftigkeit und Bewältigbarkeit der Lebenszusammenhänge in den Mittelpunkt stellte.

als »Selbst-Organisation des Individuums« und als »alltägliche Identitätsarbeit«, bei der das Individuum permanent vor der Aufgabe stehe, seinen Lebensentwurf selbst zu setzen und zu justieren. Heraus käme im besten Fall eine wohlabgewogene »Patchworkidentität« (Keupp 1989: 65). Dieser Prozess, in dem das Individuum sich in Auseinandersetzung mit sich und vielfältigen Anderen befindet, begleite das Individuum das ganze Leben lang.

Kohärenz bleibt aber auch in den jüngeren Ansätzen häufig ein zumindest fiktionales Ziel der Identitätsbildung, Individuen entfalteten in der Moderne eben nur ein Mehr an inneren Identifikations- und Verknüpfungsmöglichkeiten. So begreift der Sozialphilosoph Axel Honneth beispielsweise die modernisierte Entwicklung von Identitätsbildung im Modus von pluralisierten Anerkennungsprozessen als einen »Prozess der inneren Pluralisierung der Subjekte« (Honneth 2000: 1106). Der Soziologe Hartmut Rosa deutet das Phänomen der Vervielfältigung und Diversifizierung von Identifikationen vor allem in zeitlicher Dimension als verstärkte Ausbildung von nunmehr »situativen Identitäten« (Rosa 2005). Kohärenz ist in diesen Ansätzen also nicht mehr als ein vereinheitlichendes Lebensprojekt verstanden, das es zu verfolgen gilt, sondern vielmehr als auf diverse Normen, Situationen und Andere bezogen und insofern pluralisiert und flexibilisiert gedacht. Die grundsätzliche Notwendigkeit der Verknüpfung und das heißt, der Kohärenzbildung solcherart pluralisierter und individuierter permanent prozessierender Identität ist aber in den Ansätzen mitgedacht. Der poststrukturalistisch arbeitende Soziologe Andreas Reckwitz versteht solch postmodernes Identitätsmanagement in einer eher ästhetisch-repräsentativen Kategorie als »Kuratierung« des Ichs (vgl. Reckwitz 2017: 9) und bleibt damit vergleichsweise am weitesten auf Distanz zu einer irgendwie gearteten Erwartung an Kohärenz innerhalb der identitätsbezogenen Konstruktionen moderner Individuen. Narrationen und Biografie bilden dabei in all diesen Konzepten wichtige Rahmenformate, um ebensolche Selbstpositionierungen als Identifikationen und/oder Abgrenzungen zu artikulieren (s. dazu auch Kap. 2.1).

In Anlehnung an die wissenssoziologische Perspektive von Peter L. Berger und Thomas Luckmann ist allerdings zu berücksichtigen, dass Identität immer auch ein Konzept zweiter Ordnung ist, das im Fluss der Handlung wie auch im Rahmen des Austretens aus der »natürlichen Einstellung zur Welt« in Form der (Selbst-)Reflexion wahrgenommen sowie modifiziert und bearbeitet wird (vgl. Berger/Luckmann 1987: 188). Somit gilt ihnen beispielsweise die psychologische Theorie der Identität als eine soziale Rahmung zweiter Ord-

nung, die der reflexiven Handlungsorientierung dient. Sie steht neben anderen möglichen reflexiven Rahmungen zweiter Ordnung (wie z.B. Religion) dem Individuum zur Ausformulierung und Deutung seiner selbst und seiner Verortung in der Gesellschaft zur Verfügung (vgl. ebd.: 189). Damit kommt auch in Bezug auf den Identitätsbegriff sein unauflösbar objektsprachlicher und stetig aufs Neue essentialisierender Charakter zum Ausdruck. Die Sozialwissenschaftler Rogers Brubaker und Frederick Cooper (2000) kommen deshalb zu dem Schluss, dass der Begriff »Identität« als analytische Kategorie gänzlich über Bord zu werfen ist:

»Identity‹ we argue, tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity)« (ebd.: 2).

Identität sei ein Begriff, der in politischen Debatten von Bedeutung ist, sich aber in seiner ambivalenten und suggestiven widersprüchlichen Definiertheit (z.B. »multiple singularity«, »fluid cristallization«; ebd.: 34) nicht als analytische Kategorie eigne. Die durchaus interessanten empirischen Untersuchungen unter diesem Begriff würden nur darum erkenntnisreich sein, weil hier zum Beispiel wichtige Differenzierungen bezüglich der Kategorien Identifikation und Abgrenzung vorgestellt würden (z.B. Fremd- und Selbstidentifikationen, relationale oder kategoriale Formen der Identifikation; vgl. ebd.: 15), nicht aber, weil das Konzept der Identität analytisch etwas eigenes austrage. Angesichts dessen, dass sich auch die oben dargelegten Ansätze, die sich um Fragen des (angemessenen) Maßes und der Art und Weise von Kohärenzbildung von (post-)modernen Identitäten drehen, letztlich als Diskussion um die sozialen Identifikations- und Abgrenzungsmöglichkeiten der Individuen darstellen, erscheint uns dieser Rat angemessen. Denn so und vor dem Hintergrund wissenssoziologischer Perspektiven kommt schließlich die hier eigentlich interessierende konstitutionstheoretische Frage der Prozessierung von Identifikation bzw. Zugehörigkeit und Abgrenzung in den Blick.

Empirisch betrachtet ist dabei zu erwarten, dass sich die beiden Optionen von Zugehörigkeit und Abgrenzung in diverse Dimensionen von Intensität, Nähe und Ferne, Abgeschlossenheit und Offenheit, aber auch Fragilität ausdifferenzieren. Reckwitz (2008) hat in seiner empirischen Analyse zu modernen Subjektkonstitutionen eben diese Varianz und die Kontingenz der Formen herausgestellt und aufgezeigt. Konzepte wie das des »Synkretismus« (Berner 1979) oder neuer, das der »Kreolisierung« (Burke 2000) oder der »Hybridität« (Bhabha 2016) weisen zudem auf die zeitliche Fluidität, po-

tenzielle Überschneidung, Neuordnung wie eben grundsätzlich auf die Kontingenz der Formationen, denen sich jemand zugehörig macht oder gegen die sich jemand abgrenzt, hin.² Daran schließt sich auch die Frage nach der Optionalität an – welchen Formationen man sich zugehörig bzw. nicht-zugehörig macht, ist verbunden mit der Analyse dessen, wozu überhaupt eine Wahl besteht. Diese Hinsicht schließt dann wiederum erstens an Fragen von Ressourcen- und Chancengleichheit des und der Einzelnen wie der nach der Intersektionalität von Ungleichheit an. Zweitens verweist sie auf die Erwartungen oder Anforderungen durch institutionalisierte Formationen und hegemoniale Diskurse, wie beispielsweise die Erwartung monotheistischer religiöser Gemeinschaften auf Ausschließlichkeit der Zugehörigkeit unter ihren Mitgliedern.

Vor dem Hintergrund der Beobachtung von kulturell geformten hegemonialen Diskursen sowie anhaltender Diskussionen zum Thema »Identität« stellt sich Stuart Hall die Frage »Wer braucht Identität?« (2004). Er löst den Begriff in ein diskurstheoretisches Verständnis von Identifikation als unabschließbare Konstruktion auf, die »sich gegen Differenz richtet« (Hall 2004: 169). Diskursarbeit versteht er insofern als »das Ziehen und Markieren symbolischer Grenzen« und damit als die »Produktion von ›Grenz-Effekten‹: Als Identifikation nur in Verbindung mit ihrer Negativfolie, »dem, was ausgelassen wird«, ihr »konstitutives Äußeres, um den Prozess zu festigen« (ebd.). Hall gibt den Begriff der Identität nicht auf, unterwirft ihn aber der konstitutionstheoretischen Analyse, indem er ihn als Teil der Repräsentation des Selbst begreift und als »daher immer teilweise in der Phantasie konstruiert« (ebd.) versteht. Identität ist insofern bei Hall immer bereits »Identitätspolitik« in dem Sinne, dass das Subjekt im »Vernähen« von Diskursen spezifische Positionen ergreift bzw. ergreifen möchte. Das folgende Teilkapitel (5.2) geht dieser Perspektive nach, indem es insbesondere am Fallbeispiel »Namika« genau solche Diskursvernähtungen auch in unserem Material offenlegt und damit als wichtige analytische Perspektive für die anschließenden Analysen zur individuierten Wahrnehmung religiöser Pluralität einsetzt. Aus wissenssoziologischer Perspektive bedeutet dies, dass Hall immer bereits an Identität

2 Diese Konzepte rücken allerdings auch nur bedingt von der Essentialisierung ab, da sie logisch immer von einer vormaligen Einheit und Geschlossenheit ausgehen müssen (vgl. dazu Boldt/Soeffner 2014).

als Konstruktion zweiter Ordnung des Individuums ansetzt. Wir haben daher unsere Untersuchung methodologisch auf der Grundlage eines solchen diskurs- und differenztheoretisch orientierten wissenssoziologischen Ansatzes angesetzt, um das Zusammenspiel und die Relationalität von gesellschaftlichen, z.T. hegemonialen Diskursen und biographisch-narrativen Artikulationen bzw. identitätspolitischen Gegendiskursen dazu über den Ausdruck von Identifikationen und Differenzen erkennen und herausarbeiten zu können (vgl. dazu auch Kap. 2.1).

Mit Blick auf unsere Untersuchung ist gleichwohl anzumerken, dass Halls Augenmerk allerdings vor allem auf Fragen von Kultur als umkämpftem Raum von dominanten und untergeordneten Gruppen liegt und insofern für ihn die Frage nach Identitätspolitik im Zentrum seines Interesses steht. Wir gehen im Folgenden zwar auch davon aus, dass das Feld der Religion in unserem gegenwärtigen Untersuchungsfeld religiös wie auch kulturell, ökonomisch und politisch umkämpft ist – wenn auch in unterschiedlichen Intensitäten etwa mit Blick auf verschiedene religiöse Traditionen. Mit Religion wird insofern in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern fraglos Identitätspolitik betrieben. Die damit einhergehenden Grenzarbeiten allerdings, die z.B. eine Hierarchisierung von Religion und Nicht-Religion oder von Religion und Säkularität vornehmen, oder auch Abwertungs- und Aufwertungsprozesse zwischen Religionen sind unseres Erachtens nicht die einzigen wichtigen Hinsichten und Dynamiken, um Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten zu Religion im Rahmen der Wahrnehmung und Aneignung religiöser Vielfalt zu analysieren, vielmehr sollten beispielsweise auch individuelle bzw. kognitive Kongruenz- und Kohärenzbestrebungen sowie soziale Anerkennungswünsche Berücksichtigung finden.

Ein grundlegendes konstitutionstheoretisches Konzept, das stärker an der empirischen Beobachtung der Vielfalt und Vielschichtigkeit von Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten ansetzt und darin für unsere qualitativ-empirische Untersuchung ertragreich ist, hat der Soziologie Stefan Hirschauer (2014) vorgestellt. Er setzt dabei an dem Problem an, dass analytische Konzepte nicht nur einbeziehen müssen, dass Mitgliedschaften hergestellt und aufgebaut werden müssen, sondern dass sie auch »gebraucht, übergangen und abgebaut werden können« (ebd.: 170). So kann es auch distanzierte, ruhende und nur kategoriale Zugehörigkeiten geben, die situativ und zeitlich kontingent neu auferufen, aber auch wieder vergessen werden können. Der

Umgang mit Mitgliedschaften ist insofern grundsätzlich als temporal und relational zu behandeln (vgl. ebd.: 172).

Hirschauers Konzept nutzt somit »lebensweltliche Kategorien nicht als Ressource soziologischer Kategorisierung«, sondern setzt grundlegender (bei der gelebten oder unterstellten Mitgliedschaft) an, indem es »das Kategorisieren selbst zum Gegenstand macht« (ebd.). Er argumentiert hier mit Reckwitz, dass dazu eine grundlegende »Kontingenzzperspektive« auf soziale Phänomene notwendig ist. Es reicht dabei dann eben nicht aus, die Dynamiken der Differenzierung von etwas als Religions- oder Ethnienzugehörigkeit und anderes als Nicht-Religion oder einer Ethnie nicht zugehörig zu untersuchen, vielmehr geht es Hirschauer um die Beobachtung, wie solche Differenzsetzungen überhaupt produziert werden. Dabei schließt Hirschauer auch an die konstitutionstheoretischen Überlegungen der Wissenssoziologie an, allerdings reichen diese vor allem auf die Stabilisierung der Ordnung gerichteten und anthropologisch grundgelegten Analysen von Berger und Luckmann (1987) für seine umfassendere Kontingenzzannahme nicht aus.

Hirschauer bezeichnet sein Forschungskonzept als »kultursoziologische Forschungslinie einer Humandifferenzierung« (ebd.: 173), in der es um die Analyse sinnhafter Selektion konkurrierender Kategorisierungen als »doing difference« wie auch um die Analyse des Auslassens, Ignorierens oder Vergessens von möglichen Differenzen als »undoing difference« geht. Für eine solche Betrachtung würden die herkömmlichen soziologischen Kategorisierungen von Mehrfachzugehörigkeiten, Intersektionalität, Kreuzungen sowie Hybridisierung nicht ausreichen, da sie in je eigener Weise immer wieder eigene Leitkategorien als unhinterfragt bzw. universal oder essenziell setzen würden (wie Frau/Mann, Ethnie, Nationalität, Klasse) und so in konstitutionstheoretischer Perspektive nicht auch die Auslassung, das Ignorieren oder Vergessen betrachten würden.³ Hirschauer versteht demgegenüber sein Konzept als interdisziplinär-empirisches Forschungsprogramm, in dem zwei grundlegende Fragen aufgeworfen werden: »Welche Differenz ist wann (ir)relevant?« (ebd.), und, mit Blick auf die Unterscheidungspraxis von Individuen selbst, »[w]ie sich Personen avancierter Individualität angesichts der multiplizierten Kategorisierungsoptionen kategorisieren und identifizieren« (ebd.).

3 Hirschauer (2014) setzt sich in seinem Aufsatz mit diesen Konzepten dezidiert auseinander und zeigt deren Grenzen und Voraussetzungen bzw. blinde Flecke auf, die er in seinem empirischen Forschungsprogramm vermeiden möchte.

Identitätspolitik sowie Identifikation/Zugehörigkeit und Abgrenzung lösen sich so in eine »empirisch offene und unbestimmte« heterogene wie relationale Praxis auf (vgl. ebd.). Blicke man dann beim Identitätskonzept stehen, würde man von Identitäten im Plural sprechen müssen und dabei aber Bilder eines vermeintlich schizophrenen Ichs und ähnliches auf den Plan rufen. Der empirische Analyseprozess macht es aber für Hirschauer notwendig, die Leitdifferenzen von Disziplinen und damit auch von gesellschaftlichen Vorordnungen grundsätzlich aufs Spiel zu setzen. Während beispielsweise der Soziologe Andreas Wimmer mit seinem Konzept des »Making and Unmaking Ethnic Boundaries« (2008) zwar eine höchst differenzierte Analyse vorlege, bleibe sie aber in der Setzung der Kategorie von Ethnizität als Leitdifferenz stecken. Das führe dann dazu, dass die Relationalität und die Temporalität des Konzeptes »Ethnizität« nicht mitbedacht würden (vgl. Hirschauer 2014: 175). Gleiches würde dann in unserem Falle auch für die Differenzkategorie »Religion« gelten, sofern wir ihr nicht zunächst empirisch als offene Kategorie begegneten. So haben wir uns von Beginn an in unserer Untersuchung auf eine diskursive und relationale Begriffskonzeption von Religion gestützt (vgl. z.B. Kippenberg 1983, Asad 1997; Nehring 2012; Neubert 2016 und Kap. 2 in diesem Band). In unserer empirischen Arbeit haben wir somit alles einbezogen, was von unseren GesprächspartnerInnen als relevant erachtet und thematisiert wurde. Dies betrifft beispielsweise auch die Subsumption von Anthroposophie oder Existentialismus unter religiöse Pluralität, ebenso wie die starke Betonung intrareligiöser Vielfalt, die sich in den Interviews als zentral für die individuelle Wahrnehmung religiöser Vielfalt erwies.

Die Aufmerksamkeit für »un/doing religion« und »un/doing religious plurality« kann zudem immer auch zur Beobachtung von Kreuzungen und Rahmungen mit ganz anderen Kategorien (Wirtschaft, Politik etc.) führen wie auch ihr Prozessieren in unterschiedlichen Aggregatzuständen (alltagsprachlich, institutionalisiert, elaboriert, fluide, situativ als Praktik etc.) auftreten kann. So können auch kategorial neue Kreuzungen und Unterscheidungen von Zugehörigkeit entstehen, die sich nicht nach vorgeformten religiös-autoritativen Rastern der religiösen Gemeinschaften ordnen lassen.

»Zu untersuchen sind also [...] ein komplexes Zusammenspiel von Human-differenzierungen: eine stetige Bewegung multipler Kategorisierungen zwischen Verstärkung und Überlagerung, Stabilisierung und Vergessen, Thematisierung und Dethematisierung. Es finden sich Prozesse der Differenzierung und Entdifferenzierung, Konstellationen der Aktualisierung oder

Neutralisierung, Praktiken der Grenzziehung und Distinktion, aber auch der Nivellierung und Differenznegation. [...] Ins Zentrum muss einfach die Frage rücken: Welche Differenz ist wo und wann in Kraft? Diese Kontingenzsetzung verlangt zum einen nach Relativierung, zum anderen nach Temporalisierung von Differenzen.« (Hirschauer 2014: 181)

Die Aufnahme dieser bis hierhin dargestellten Argumente zur Auflösung der Kategorie der Identität zugunsten der Fokussierung auf ihre konstituierenden Prozesse der Artikulation von Identifikation oder Zugehörigkeit sowie ihr Gegenteil als Differenzsetzung oder Ignorierung hat sich für unsere folgende Untersuchung der individuierten Artikulation der Wahrnehmung und Aneignung religiöser Vielfalt als fruchtbar erwiesen. Brüche sowie widersprüchliche oder auch unorthodoxe Rahmenkonzepte für Religionen konnten so als solche in die Deutung einbezogen werden, ohne diese in ein Kohärenzmodell für die Einzelnen umwandeln zu müssen. Dabei hat sich allerdings die starke Betonung auf die gestaltende Kraft des Individuums, die sich bei Hirschauer in seiner Begrifflichkeit des »un/doing« ausdrückt, als weniger realistisch gezeigt. Vielmehr muss unseres Erachtens hier die poststrukturalistische Analyse von Hall mitgedacht werden, die der *agency* der einzelnen Person einen nur beschränkten Rahmen zur Positionierung und Artikulierung von Eigem innerhalb der vorgeformten dominanten gesellschaftlichen Diskurse zuschreibt.⁴ Zudem bildet vor dem Hintergrund der Einsicht in die Dominanz diskursiver Vorordnungen die Identitätspolitik der befragten Individuen eine wichtige Analysekategorie als Identitätsdiskurs zweiter Ordnung, denn Identitätspolitik weist auf den Versuch hin, einen Gegendiskurs gegen eine soziale hegemoniale Identitätserwartung zu artikulieren – beispielsweise durch die Etablierung einer alternativen »Identitätsphantasie« über sich selbst oder durch eine alternative Selbstpositionierung zwischen zwei dominanten Diskursen (beispielsweise in Form hybrider oder fragmentierter Identitätsbilder; vgl. hierzu auch Reckwitz 2008). Somit werden wir nun zunächst der Bedeutung dieser hegemonialen Vorordnung durch den Identitätsdiskurs (zweiter Ordnung) zur Benennung von religiöser Zugehörigkeit, Identifikation und Abgrenzung auf die Spur gehen und durch den Fall Namika verdeutlichen, zu

4 In ähnlicher Weise kann man diese Einschränkung der individuellen Artikulation auch bereits in der wissenssoziologischen Analyse, die die gesellschaftliche Vorordnung des Wissens betont, finden. Vgl. zur Verbindung von Wissenssoziologie und Poststrukturalismus Reiner Keller 2012 und in diesem Band Kap. 2.