

Un/doing gender – Un/doing religion

Soziologische und theologische Beobachtung von Humandifferenzierungen

Das Geschlechterverhältnis markiert gegenwärtig eine entscheidende Bruchkante zwischen verfasster Religion und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die Differenz von normativen Orientierungsansprüchen religiöser Traditionen einerseits und den faktischen Lebensbewältigungspraktiken in (post)säkularer Gegenwart andererseits verläuft dabei quer durch Konfessionen und Religionen. Das zeigen die katholisch-lehramtliche Ablehnung der Genderforschung, der Streit in einigen Landeskirchen der EKD um die Segnung homosexueller Paare oder das Skandalisierungspotenzial beim Thema Stellung der Frau im Islam. Umso notwendiger wird eine aufklärende Beobachtung darüber, wie religions- und genderbezogene Humandifferenzierungen in Praktiken und Diskursen sich gegenseitig formieren, überlagern, verstärken oder auch in ihrer Bedeutung latent und unsichtbar bleiben. Aus theologischer Perspektive geht es um die Kritik jener Funktionalisierungen Gottes, die den Geheimnischarakter einer absoluten Größe für identitäre Zwecke ausbeuten.

1. Zum (praktisch-)theologischen Interesse an religions- und genderbezogenen Humandifferenzierungen

In der essentialistischen Geschlechteranthropologie des katholischen Lehramtes werden biologische (*sex*) und soziale (*gender*) Kategorien nicht wirklich unterschieden, sondern naturrechtlich normativ miteinander identifiziert.¹ Mann und Frau sind hier quasi typologisch auf spiegelbildliche soziale Rollen hin angelegt, woran übrigens auch Papst Franziskus dezidiert festhält.² Während etwa das kirchliche Leitungsamt nur Männern vorbehalten bleibt, wird komplementär zu einem solchen Männerbild „die unersetzliche Rolle der Frau in allen Bereichen des familiären und gesellschaftlichen Lebens verständlich, bei denen es um die menschlichen Beziehungen und die

1 | Vgl. Bernhard Sven Anuth, Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess in Theologie und Kirche, Ostfildern 2017, 171–188.

2 | In *Amoris laetitia* ist die Rede von „einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die „den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet““ (AL 56).

Sorge um den anderen geht. [...] Dies beinhaltet vor allem, dass die Frau aktiv und fest in der Familie [...] gegenwärtig sein soll.“³

Aber auch in den dazu kritischen, emanzipatorischen Teilen einer frauenbewegten Theologie und Kirche ging man lange davon aus, dass es typisch weibliche Merkmale von Frauen gebe, die durch Männer mit typisch maskulinen Merkmalen unterdrückt und entwertet werden. Diese Konstellation verschiebt sich gerade. Der theologische Weg „von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs“⁴ führt „von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück“⁵, so zwei treffende Beitragstitel von Saskia Wendel und Gisela Matthiae. Damit kommen auch Männer wieder ins Spiel, nun aber ganz anders als patriarchal: Genderdiskurse beschreiben eben kein „Frauengedöns“, sondern machen die geschlechtsbezogene Performance jedes Menschen zum Thema kritischer Beobachtung. So gibt es mittlerweile auch vereinzelte Ansätze zu einer „Kritisch-Theologischen Männerforschung“⁶. Aber auch deren Kategorien von Männlichkeit reißt es in den Strudel von Verflüssigungen und leider auch reaktiv restaurativer Verhärtungen.

Neuere Forschungen im Bereich gender/religion zeigen, wie sich das Verhältnis von normativen Vereindeutigungskursen durch religiöse Autoritäten und der empirisch gelebten Wirklichkeit offenbar weiter lockert und verflüssigt. Christin Wolfram hatte ihre empirisch-theologische Studie zu Spiritualität und Geschlechtlichkeit noch mit der These einer typisch weiblichen Spiritualität von Frauen begonnen. Dann aber berichtete eine Person, es haben sich „Attribute in mir aufgebaut: stark, tapfer, nicht so weich, nicht gleich heulen oder Zähne zusammenbeißen. [...] also auch mal heulen oder Schwachsein, [habe] ich mir einfach nicht genehmigt.“⁷ Diese stereotyp männlich codierten Merkmale stammen von der Flugbegleiterin Sophia. Die als stereotyp weiblich konnotierte Erfahrung dagegen, „dass körperorientierte Elemente aus der Bioenergetik oder aus dem Qi Gong, dass das sehr hilfreich ist“, und „dass auch der Körper ein Ort der religiösen Erfahrung ist, so erlebe ich es selber“⁸, macht der 50jährige Familienvater Malte. Genderbezogene Kategorien beeinflussen das spirituelle Leben, aber

3 | *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, Bonn 2004, Nr. 13.

4 | Saskia Wendel, Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs, in: Herder Korrespondenz Spezial 1 (2016), 38–41.

5 | Gisela Matthiae, Von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück. Genderdiskurse und Geschlechterverhältnisse, in: A. Pithan/S. Arzt/M. Jakobs/T. Knauth (Hg.), *Gender – Religion – Bildung*, Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh 2009, 30–34.

6 | Vgl. dazu Björn Korndorfer, *Kritisch-Theologische Männerforschung*, in: LS 66 (2015), 130–135, sowie Ulrich Riegel, *Männlichkeit(en)*. Das vergessene Andere der religionsdidaktischen Genderdebatte, in: *Religionspädagogische Beiträge* 72 (2015), 15–21.

7 | Sophia, zit. nach: Christin P. Wolfram, *Spiritualität und Geschlechtlichkeit*. Eine qualitativ-empirische Studie zu spirituellen Sprach und Sinnstrukturen (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 53), Berlin 2016, 98.

8 | Malte, zit. nach: Ebd., 94.

weder in einer einfach prästabilisierten Kopplung zu religiösen Normen noch in einer stereotypen Merkmalszuschreibung heteronormativer Genderkategorien. Nicht Geschlechterstereotype prägen das biographisch erzählte Verhältnis von Gender/Religion, sondern die in sozialen Praktiken verkörperten Lebenserfahrungen, hier einer disziplinierten Flugbegleiterin und eines sorgenden Familienvaters mit „Care-Identität“. Christin Wolfram kommt zu dem Schluss, „dass sich Geschlechtertypologien im Bewusstsein der Menschen langsam auflösen und einer erfahrungsbezogenen Spiritualität weichen“⁹. Das Verhältnis von Glaubenskategorien und Genderkategorien kann immer weniger normativ vorbestimmt werden, man muss es in den Konkretionen empirischer Wirklichkeiten entdecken.

Im Blick auf religiös-kirchliche Kontexte scheinen vor allem zwei Aspekte markant zu sein. Einerseits hat der strukturell diskriminierende Ausschluss der Frauen von katholischen Weiheämtern „paradoxiertweise eine hohe Sensibilisierung in Bezug auf Gleichstellungsfragen zur Folge, die in dieser Form gesellschaftlich nicht gegeben ist“¹⁰. Genderdiskurse primär als Gerechtigkeitsdiskurse zu verstehen bleibt in religiös formierten Kontexten weiterhin plausibel und hält diese Frage womöglich auch für andere gesellschaftliche Bereiche wach, die sich in gefühlter Gleichberechtigung wähnen. Zum anderen hat vor allem der Intersektionalitätsdiskurs sichtbar gemacht, dass Gerechtigkeitsfragen heute nicht mehr an einer Masterkategorie wie der marxistischen Klassenfrage oder der feministischen Frauenfrage entschieden werden.¹¹ Neben den großen drei „Class, Gender, Race“ spielen auch Alter oder eben Religion eine wichtige Rolle. Religion und Geschlecht können dann als Kategorien verstanden werden, die einerseits in Praktiken immer neu konstruiert und hergestellt werden, die mit ihrer diskursiven Herkunft und Pfadabhängigkeit aber auch entscheidend an der Zuteilung von Lebenschancen beteiligt sind.

Dass sich christliche Theologie für solche Fragen interessiert, ist keineswegs selbstverständlich. Erst im Horizont einer „Theologie der Zeichen der Zeit“ werden nicht nur religiöse, sondern auch gender- und sexualitätsbezogene Existenzfragen zum unausweichlichen Ort der Theologie und sind damit nicht mehr allein das Objekt moraltheologischer Normierungs- und Erlaubnisdiskurse. In Weiterschreibung von *Gaudium et spes* wäre eine Pastorale Theologie dadurch definiert, dass sie drei Dingen nicht ausweichen kann: nicht den Konstellationen der Gegenwart, darin nicht den komplexen Praxisproblemen und bei allem nicht der begründeten Hoffnung, mit dem Gott Jesu

9 | Ebd., 317.

10 | Maria-Elisabeth Aigner, Seiltanz-Akt? Die Genderfrage in der katholischen Theologie und Kirche, in: Dies./J. Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis* (Werkstatt Theologie 13), Wien 2009, 130.

11 | Vgl. Andrea Qualbrink/Renate Wieser, Gender und Intersektionalität, in: Stefan Gärtner/Tobias Kläden/Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg 2014, 73-79.

rechnen zu können^{11a}. Diese praktische Wende der Theologie insgesamt macht die Sozial- und Kulturwissenschaften vom konkurrierenden Gegner¹² zum interdisziplinären Wirklichkeitsentdeckungspartner. „Ohne [...] Pastoral, und d. h. ohne Kenntnis der Zeichen der Zeit, sind die Standpunkte des Glaubens in der Welt von heute nicht darstellbar. [...] Das ist auch soziologisch fassbar und macht die Soziologie zu einer weiterführenden Perspektive für die Theologie. Im Gefolge der Pastoralkonstitution gibt es [...] eine Art soziologische Wende der Theologie. Sie steht noch am Anfang ihrer Wirksamkeit.“¹³ Andrea Qualbrink und Renate Wieser formulieren die anstehenden diskursiven und interdisziplinären Desiderate. „Die Sensibilität für ungleichheitsgenerierende Differenzierungskategorien sowie das Bemühen um die Aufhebung jeglicher Diskriminierung [...] finden ihre Aufnahme [...] durch die [...] theologische Frauen-, Männer- und Geschlechterforschung. Wie die Pastoraltheologie selbst sind diese auf die enge Zusammenarbeit mit vielfältigen Bezugsdisziplinen angewiesen, prominent auf die Frauen-, Männer- und Geschlechterforschung sowie auf den Austausch mit Queer-, Cultural- und Postcolonial Studies.“¹⁴ Und genau hier werden neuere Analysekonzepte von Humandifferenzierungen interessant für die Theologie.

2. Die soziologische Beobachtung von Geschlecht und anderen sozialen Zugehörigkeiten

Entgegen alltagsweltlichen Überzeugungen handelt es sich bei Geschlecht aus einer soziologischen Perspektive nicht um ein Personenmerkmal, sondern um ein Merkmal der Sozialorganisation. Und auch wenn wir üblicherweise davon ausgehen, dass es Frauen und Männer immer schon gegeben hat, lässt sich anhand historischer Begriffsanalysen anschaulich zeigen, dass die Bedeutung dieser Begriffe, so wie wir sie heute in ihrer Verankerung in der Biologie kennen, relativ neu ist. Die Vorstellung, dass die Geschlechter sich vor allem aufgrund körperlicher Merkmale voneinander unterscheiden lassen, ist eine „Erfindung“ der modernen Gesellschaft samt der mit ihr verbundenen Geschlechterordnung bzw. ihrem Anspruch, der natürlichen Ordnung der

11a | Vgl. Christian Bauer, *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*, Stuttgart 2017.

12 | So etwa wieder im Bereich der Radikal Orthodoxy: John Milbank, *Theology and social theory. Beyond secular reason*, Oxford 2006.

13 | Hans-Joachim Sander, Symptom „Gotteskrise“. Die Zeitsignatur der Theologie, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 1 (1999), 51–52.

14 | Andrea Qualbrink/Renate Wieser, Gender und Intersektionalität, in: Stefan Gärtner/Tobias Kläden/Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89)*, Würzburg 2014, 73.

Dinge zu entsprechen.¹⁵ So hatte beispielsweise das Wort „Geschlecht“ bis Anfang des 18. Jahrhunderts eine rein genealogische Bedeutung und diente nicht der Differenzierung, sondern bezeichnete die gemeinsame Abstammung und wies auf bestehende Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeiten hin.¹⁶ Eine biologische Bedeutung des Begriffs bzw. der Verweis auf die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen etablierte sich erst Ende des 18. Jahrhunderts. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch schon vorher zwischen Frauen und Männern unterschieden wurde, entscheidend hierfür war jedoch der soziale Kontext und nicht die Natur, also z. B. die Standeszugehörigkeit oder der Familienstand. Außerdem gab es lange Zeit keine universellen Aussagen über „die“ Frauen oder „die“ Männer, sondern stattdessen finden sich in den Konversationslexika des 18. Jahrhunderts wenn überhaupt nur Definitionen von Frauen oder Männern in bestimmten sozialen Positionen, wie z. B. dem „Hausvater“ und der „Hausmutter“. Diese lebensweltlich soziale Komponente der Begriffsbestimmung verschwindet dann gegen Ende des 18. Jahrhunderts aus den Definitionen und wird durch universell formulierte Charakterbeschreibungen von Frauen und Männern ersetzt, die standesübergreifende Geltung beanspruchen.¹⁷ Diese Wesenszuschreibungen waren komplementär bzw. polarisierend konstruiert (passiv vs. aktiv, emotional vs. rational etc.), wurden im 19. Jahrhundert zunehmend aus den biologisch-körperlichen Geschlechtsunterschieden abgeleitet und lassen sich zumindest teilweise auch noch in unserer heutigen Vorstellungswelt nachweisen. Hintergrund dieser „Erfindung der Geschlechterdifferenz“ waren strukturelle Veränderungen der Gesellschaft, wie z. B. der Bedeutungsverlust der Abstammung, der Aufstieg des Bürgertums und die Trennung von Konsum und Erwerb bzw. die Aufteilung der Geschlechter in die neu entstandenen Sphären von Privat und Öffentlich.

Neben dieser historischen Entwicklung muss die Geschlechterdifferenz bzw. die Geschlechtszugehörigkeit aber auch im Rahmen alltäglicher Praktiken von den Teilnehmer*innen sozialer Situationen immer wieder neu hergestellt werden. In diesem Sinne handelt es sich bei Geschlecht um eine Leistung (*accomplishment*), die wir alle in Form eines sich ständig wiederholenden Wechselspiels von Darstellungen und Zuschreibungen (als Mann bzw. Frau) erbringen müssen. Aufgrund äußerer Merkmale (Kleidung, Frisuren, Tätigkeiten, Körperhaltungen, Gegenstände etc.), die als Geschlechtsindizien gedeutet werden, ziehen wir regelmäßig und voll automatisiert Rückschlüsse auf die Geschlechtszugehörigkeit anderer. Gleichzeitig präsentieren wir

15 | Vgl. Claudia Honegger, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750–1850, Frankfurt a. M. 1992, 126ff.

16 | Vgl. Ute Frevert, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechterdifferenzen in der Moderne, Frankfurt a. M. 1995, 13–60.

17 | Vgl. Karin Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363–393.

uns selbst durch unser Verhalten, unser Äußeres und unsere Körper so, dass andere problemlos in der Lage sind, uns geschlechtlich zuzuordnen. Dieses permanente „doing gender“¹⁸ basiert auf alltagstheoretischen und praktisch nicht hinterfragbaren Grundannahmen über die *Dichotomizität* von Geschlecht (es gibt nur Männer und Frauen und keine weiteren Ausprägungen der Geschlechterkategorie), die *Exklusivität* der Zuweisung (man kann nur entweder Frau oder Mann sein, aber nichts dazwischen), die *Naturhaftigkeit* von Geschlecht (Geschlecht basiert auf quasi naturgegebenen Körpermerkmalen) und die Annahme von der *Konstanz* bzw. Invarianz von Geschlecht (die Geschlechtszugehörigkeit ist angeboren und man kann das Geschlecht nicht wechseln).¹⁹ Dieses axiomatische Wissen bildet die Grundlage unserer Wahrnehmung und führt letztlich dazu, dass wir tatsächlich überall „nur“ Frauen und Männer erkennen können – und zwar obwohl die Wahrscheinlichkeit einer rein zweigeschlechtlichen Klassifikation angesichts des außerordentlichen Variationsspielraums von menschlichen Körpern gering und die Leistung einer zweigeteilten Wahrnehmung ausgesprochen voraussetzungsvoll ist.²⁰

Nach dieser praktisch unvermeidlichen Eingangsklassifikation gibt es aber auch die Möglichkeit, dass der Geschlechtszugehörigkeit keine weitere Bedeutung zukommt. Sie kann sozusagen sozial vergessen werden und ist nicht notwendigerweise mit irgendwelchen Folgen verbunden. In diesem Fall haben wir es mit einem „undoing gender“ zu tun.²¹ Das gleiche gilt auch für soziale Situationen, in denen wir sehr bewusst damit beschäftigt sind, Geschlecht als bedeutungslos zu markieren, z. B. in der Sauna. Neben der Geschlechtszugehörigkeit verfügen aber praktisch alle Menschen auch über weitere soziale Zugehörigkeiten: Sie sind schwarz oder weiß, haben eine Nationalität, stammen aus verschiedenen sozialen Klassen, sind Angehörige einer Religion oder auch nicht. All diese sozialen Zugehörigkeiten lassen sich aus einer soziologischen Perspektive ebenfalls als kontingente Unterscheidungen beschreiben, deren Mitgliedschaft in Form bestimmter sozialer Praktiken vollzogen werden muss (un/doing difference).²² Es stellt sich aber die Frage, wie genau diese verschiedenen Zugehörigkeiten gleichzeitig hergestellt werden bzw. in welchem Verhältnis die verschiedenen Personenkategorien zueinander stehen. Überlagern sie sich, verstärken oder neutralisieren sie sich, hängen sie voneinander ab? Wann ist welche Zugehörigkeit dominant und

18 | Vgl. Candace West/D. H. Zimmerman, Doing Gender, in: J. Lorber/ S. A. Farrell (Hg.), The Social Construction of Gender, London 1991, 13–37.

19 | Vgl. Harold Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs 1967.

20 | Vgl. Hartmann Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), 450–489.

21 | Vgl. Stefan Hirschauer, Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 41 (2001), 208–235.

22 | Vgl. Stefan Hirschauer, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie 43 (2014), 170–191; Stefan Hirschauer (Hg.), Un/Doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung, Weilerwist 2017.

drängt andere in den Hintergrund usw.? Während in der Soziologie lange Zeit sozusagen arbeitsteilig immer nur einzelne Personenkategorien untersucht wurden, werden diese Fragen mittlerweile im Rahmen einer Soziologie der Personenkategorisierung bzw. der Humandifferenzierung sehr fruchtbar diskutiert. Interessanterweise wird die Religionskategorie hierbei jedoch nur selten berücksichtigt.²³ Tatsächlich unterscheidet sie sich deutlich von den üblicherweise untersuchten Kategorien, wie Geschlecht, Rasse/Ethnie oder Alter, bei denen es sich um zugeschriebene Merkmale handelt, von denen wir alltagspraktisch annehmen, dass man sie unweigerlich „hat“ (ob man will oder nicht) und es sich um körperliche Eigenschaften handelt. Im Gegensatz dazu kann man auch areligiös sein, man muss also gar keine Religion „haben“. Außerdem basiert die Religionszugehörigkeit auf Überzeugungen, die sich durch Konversion relativ einfach ändern lassen.²⁴ Es handelt sich bei der Religionszugehörigkeit auch nicht um ein striktes Entweder-Oder, sondern es sind auch Mischformen denkbar. Unsere Hintergrundannahmen bezüglich Religion lauten also folgendermaßen: Es gibt multiple Ausprägungen von Religionszugehörigkeit (*keine Dichotomizität*), sie ist *nicht exklusiv, nicht naturgegeben*, sondern (frei) *wählbar* und damit auch *veränderbar*. Darüber hinaus ist fraglich, inwiefern es sich bei Religion um eine Masterkategorie handelt, die als „kulturelles Superschema“ praktisch in jeder Begegnung unterschwellig präsent ist.²⁵ Anders als die geschlechtliche Kategorisierung ist eine Sortierung nach Religion aber keineswegs unausweichlich, was u. a. daran liegt, dass die religiöse Zugehörigkeit sozial nicht so einfach sichtbar gemacht werden kann, weil es nur ein begrenztes kulturell geteiltes selbstverständliches Darstellungsrepertoire dafür gibt.

3. Forschungsbedarf

Die Frage nach der praktischen Sichtbarkeit von Religion wird sowohl religionssoziologisch als auch im theologischen Binnendiskurs thematisiert. Aber wie bei der Verflüssigung dichotomer Genderkategorien zeigt sich auch im Blick auf das christliche „Doing religion“ eine große Vielfalt höchst individueller Bricolagen des Glaubens/Zweifels, auch in den Bereichen sichtbarer institutioneller Zugehörigkeit.²⁶ Damit entsteht ein empirisch-theologischer Forschungsbedarf, wenn mit der (biologischen) Geschlechtszugehörigkeit oder einer formalen Religionszugehörigkeit immer weniger

23 | Aber: Oliver Scheiding, Die Autoipoiesis des Evangelikalismus. Das Glaubensgeschäft einer transkonfessionellen Missionsbewegung, in: Stefan Hirschauer (Hg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist 2017, 144–170.

24 | Vgl. Ebd., 144.

25 | Vgl. Cecilia Ridgeway, Interaktion und die Hartnäckigkeit der Geschlechter-Ungleichheit in der Arbeitswelt, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderband 41 (2001), 250–275.

26 | Vgl. Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der Sichtbaren. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute 3)*, Stuttgart 2009.

sozial relevante Zuordnung möglich ist. Sowohl beim „Un/doing gender“ wie beim „Un/doing religion“ lautet die Frage: „*Welche Differenz ist wann bzw. in welchem sozialen Kontext (ir)relevant?*“²⁷ Und mit welchen Folgen für Biographie, Gesellschaft und ein darin praktiziertes Verhältnis zu Gott?

27 | Stefan Hirschauer, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie 43 (2014), 173.