

Katja Winkler

Postkoloniale Kritik als immanente Modernekritik?

Zusammenfassung

Aktuell werden die Kritische Theorie und einzelne ihrer Theoriebausteine in der Theologischen Sozialethik vermehrt aufgegriffen. Im Folgenden wird versucht, Postkoloniale Theorie als eine Art Kritische Theorie ins theologisch-sozialethische Gespräch zu bringen. Dies kann womöglich zum einen den Eurozentrismusvorwurf gegenüber der klassischen Kritischen Theorie – welcher Generation auch immer – abmildern. Zum anderen kann dadurch vor allem dazu beigetragen werden, dass das Konzept der Subalternität als zentrales kritisches Konzept in der Theologischen Sozialethik Berücksichtigung findet. Im Text wird die Position Gayatri Chakravorty Spivaks, insbesondere ihre Menschenrechtskritik, vorgestellt und mit der immanenten Modernekritik in Verbindung gebracht. Dabei wird die postkoloniale Perspektive deutlich von einem Kulturrelativismus abgegrenzt, mit dem sie immer wieder vermischt wird. Schließlich wird die Notwendigkeit der Selbstkritik für die Theologische Sozialethik als Wissenschaft besonders hervorgehoben.

Abstract

Currently, Critical Theory and some of its theoretical aspects are increasingly being taken up in Theological Social Ethics. In the following, an attempt is made to bring Postcolonial Theory as a kind of Critical Theory into the discourse of Theological Social Ethics. On the one hand, this approach can possibly mitigate the accusation of Eurocentrism in relation to Critical Theory. On the other hand, this can help to ensure that the concept of subalternity is taken into account as a central critical concept in Theological Social Ethics. The position of Gayatri Chakravorty Spivak and in particular her criticism of human rights are presented in the text and with the immanent criticism of modernity. The postcolonial perspective is clearly distinguished from Cultural Relativism with which it is repeatedly mixed up. Finally, the need for self-criticism of Theological Social Ethics is particularly emphasized and thus positively reinforces the suggestion that Theological Social Ethics should be critical.

1 Einleitung

Im vorliegenden Text soll der Frage nachgegangen werden, was es für die Theologische Sozialethik als Wissenschaft bedeutet, dass sie in einem bestimmten Denken situiert ist, das sich in einem bestimmten Typ moderner Gesellschaften herausgebildet hat. Die bleibende Situierung im globalen Norden, speziell in Europa im Kontext der (ehemaligen) Kolonialmächte, heißt zunächst einmal, dass die Theologische Ethik aus diesem Kontext nicht *herauskommt*. Auch dann

nicht, wenn sie Wissenschaftler*innen, die in einem anderen Kontext forschen, *hereinholt*.¹

In Karl Gabriels Analysen des modernen Katholizismus im 19. Jh. wird das Verhaftetsein auf einem ganz bestimmten Pfad der Moderne deutlich. Gabriel (z. B. 2008) zeigt, wie sich der europäische Katholizismus im Zuge des eigenen Antimodernismus modernisiert hat. Obwohl sich der Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts in weiten Teilen als Bollwerk gegen den Modernismus verstand, sind laut Gabriel (2000, 11)

„Entsprechungen zwischen der ersten, industriellen Modernisierung und dem Strukturwandel der Kirche hin zu einer zentral und bürokratisch gesteuerten Großorganisation nicht zu übersehen. Als erster global organisierter Akteur besaß sie einen organisatorischen Vorsprung, der zu ihrer Stabilisierung und zu ihrem Wiederaufstieg seit dem 19. Jahrhundert beitrug“.

Nach der strukturellen Modernisierung der katholischen Kirche im 19. Jh. erreichte in der zweiten Hälfte des 20. Jh. die Modernisierung im normativen Sinne durch die Anerkennung der Menschenrechte ihren Höhepunkt, und zwar insbesondere durch die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanum (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016).

Neben der Pfadabhängigkeit, also einer gewissen unbeliebigen Gebundenheit, ist – und das ist kein Widerspruch – *Kontingenz* das Merkmal der Moderne. Kaufmann (1986, 292) schreibt „[m]odern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird“. Das heißt, alle unterschiedlichen Pfade der „multiplen Modernen“ (Eisenstadt 2002) sind von einer grundlegenden Kontingenz geprägt, insofern holistische Ideen in der Moderne abgedankt haben. Genauer gesagt können holistische Weltentwürfe, wie z. B. im katholischen Kontext das Konzept der *societas perfecta*, immer nur im Rahmen der Moderne vorkommen. Somit sind Traditionalismus

1 Postkoloniale Positionen weisen in diesem Zusammenhang auf das Problem der zuweilen krampfhaften Suche nach *exotischen, nicht westlichen Beiträgen* hin, *der Stimme des globalen Südens*, die als marginalisiert und unhörbar gilt. Sie beschreiben das problematische Phänomen von *Vorzeige-Subalternen*, die als *imaginierte Andere* in zivilgesellschaftlichen Prozessen eine *Alibi-Rolle* spielen. So werden z. B. „postkoloniale Intellektuelle in den Metropolen bei der Leser/-innenschaft des globalen Nordens oft als *Ersatz-Subalterne* [token subalterns] wahrgenommen“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 185.).

oder auch Fundamentalismus als partikulare Entwürfe mit beschränkter Reichweite spezifische Phänomene der Moderne (vgl. hierzu z. B. Habermas 2001, 10).

Die Theologische Sozialethik ist also einerseits in der Moderne und insbesondere auf einem bestimmten, von europäischer Theologie geprägten, Pfad der Moderne verhaftet und andererseits agiert sie immer unter Kontingenzbedingungen. Deshalb muss sie sich der Aufgabe stellen, ihre Situierung unbedingt und ständig zu reflektieren; wenn Theologische Sozialethik diese Herausforderung annimmt, liegt es nahe, sie als immanente Modernekritik zu betreiben. Denn durch eine immanente Kritik wird es möglich, den Platz der Theologischen Ethik auf dem dominanten europäischen, insbesondere vom Kolonialismus geprägten, Pfad der Modernisierung zu rekonstruieren und womöglich zu transformieren. Mit Blick auf die Prägungen durch den Kolonialismus ist eine Theologische Sozialethik, die immanente Modernekritik übt, im postkolonialen Sinne, und zwar *obwohl* sie im Kontext der ehemaligen Kolonialmächte entstanden ist und ausgeübt wird.

Der vorliegende Text stellt aus postkolonialer Perspektive Überlegungen zu einer Sozialethik als immanenter Modernekritik an.² Für die Sozialethik spielt dabei die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten als Ausformulierung des normativen Konzepts der Moderne eine entscheidende Rolle. Ausgangspunkt der Überlegungen sind gewisse Parallelen zwischen Kritischer Theorie und Postkolonialer Theorie.³ Übereinstimmung besteht vor allem in der Annahme, dass es kein *Außen* gibt, wo

2 Mit dem Konzept der immanenten Kritik wird ein Theoriebaustein der Kritischen Theorie aufgegriffen, die in der theologischen Sozialethik wieder vermehrt rezipiert wird; so finden sich im Sammelband *Sozialethik als Kritik* von Becka/Emunds/Eurich/Kubon-Gilke/Meireis/Möhring-Hesse (2020) theologisch-sozialethische Beiträge zur Rezeption von Spielarten Kritischer Theorie und zur Konzeption einer Theologischen Sozialethik als Kritische Theorie. Vgl. zum Konzeptionellen insb. die Texte von Becka und Möhring-Hesse, die beide auch eine Verbindung zur Postkolonialen Theorie herstellen.

3 Solche Parallelen werden insbesondere von der US-amerikanischen Ethikerin Amy Allen herausgearbeitet und analysiert. In ihren Texten tritt Kritische Theorie und Postkoloniale Theorie in Dialog; wobei sie insbesondere in *Das Ende des Fortschritts* (2019) darauf abzielt, die jüngeren Theorieentwürfe von Habermas, Honneth und Forst zu dekolonisieren. Forst (2016) geht wiederum auf diese postkoloniale Kritik an seiner liberalen Kritischen Theorie ein und deckt auf, dass hinter den emanzipatorischen Interessen der Postkolonialen Theorie ebenfalls eine bestimmte Fortschrittsidee steckt, die der Selbstkritik bedarf.

Theorie ihren Ort hat. Das heißt, Sozialethik ist als Wissenschaft gesellschaftlich bestimmt und Moment eines

„arbeitsteiligen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft. Dass sie in die Lebensprozesse der Gesellschaft eingeflochten ist, berücksichtigt eine Christliche Sozialethik, die sich der immanenten Kritik verpflichtet weiß, und reflektiert dies“. (Möhring-Hesse 2020, 59)

2 Immanente Modernekritik und postkoloniale Kritik

Postkolonialismus steht, wie Stuart Hall (2018, 120) erläutert,

„für einen Zeitpunkt, an dem alles in der Diskussion auf die kolonisierende Dominante, den Westen, referiert, dem man zwar Widerstand entgegenbringen mag, dessen Präsenz als aktive Macht, als Gesprächspartner, jedoch nicht gelehnt werden kann, da die für die vorherige Epoche charakteristischen Konfigurationen sichtbar und wirksam bleiben, also reale Effekte zeitigen.“

Dabei beinhaltet die Rezeption des Postkolonialismus vor allem im Bereich der Ethik, wie Bedorf erläutert, immer eine kritische Komponente. Es geht

„um eine politisch-ethische und kritische Haltung, mit der eine Reflexion kolonialistischer Strukturen und Machtformen angestrebt wird. Der Blick wird auf die machtvolle Gewordenheit westlicher Konzepte gelegt, wie Universalität, Vernunft, Freiheit und auf die damit zusammenhängenden liberalen Konzepte, v. a. der Menschenrechte“ (Bedorf 2010, 219).

Hier soll gezeigt werden, dass vor allem die postkoloniale Menschenrechtskritik als eine immanente Modernekritik bezeichnet werden kann. Zwei Kennzeichen der *immanenten Kritik* sind mit Blick auf die postkoloniale Theorie hervorzuheben. Zum einen hat immanente Kritik den Anspruch, ein soziales Gebilde nur an solchen Normen zu messen, die in irgendeiner Form in diesem Gebilde selbst soziale Unterstützung erfahren. Zum anderen hat sie die Aufgabe, Aspekte zu identifizieren, in denen das zu kritisierende soziale Gebilde in einen systematischen Widerspruch zu sich selbst geraten ist (vgl. Stahl 2013). Dieser Anspruch einerseits und diese Aufgabe andererseits kann anhand der Auseinandersetzung mit den Menschenrechten, also *den* Normen, die die *westliche* Moderne prägen, veranschaulicht werden.

„Immanente Kritik‘ bezeichnet [...] ein rekonstruktives Verfahren der Kritik, dem zufolge sich Kritik auf die in den Praktiken, Institutionen oder Selbstverständnissen einer Gesellschaft liegenden Normen bezieht. Diesem Verständnis des Verfahrens immanenter Kritik entspricht, könnte man sagen, ein Bild oder eine Theorie immanenter Normativität.“ (Saar 2021, 145)

Menschenrechte, als Beispiel für eine immanente Normativität, sind verknüpft mit den Konzepten der Universalisierung, der Freiheit und der Vernunft, die sich auf dem Modernisierungspfad der Kolonialmächte herausgebildet haben. Sie stellen nicht nur den liberalen Bezugspunkt der Theologischen Sozialethik dar, sondern sie sind auch zur Norm geworden, die breite soziale Unterstützung erfährt.⁴ Wenn man sich vergegenwärtigt, dass die katholische Kirche die Menschenrechte lange Zeit vehement abgelehnt hat und auf dem Zweiten Vatikanum dann anerkennt (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016), kann dies als ein recht eindrucksvolles Zeichen für die sich ausweitende soziale Unterstützung dieser immanenten Norm angesehen werden.

Menschenrechte als Freiheitsrechte jedes einzelnen Individuums geraten aber gleichzeitig immer wieder in einen systematischen Widerspruch zu sich selbst. Sie lösen nämlich ihr inklusives Versprechen, dass alle Menschen gleiche (Freiheits-)Rechte haben, häufig nicht ein und rufen stattdessen Exklusionen hervor. Postkoloniale Kritik legt diesen internen Widerspruch offen, indem sie beispielsweise Prozesse analysiert, in denen eine gewaltsame Kolonialisierung im Namen der Menschenrechte betrieben worden ist (vgl. Spivak 2008c). Die interne Widersprüchlichkeit dieser Argumentationen und politischen Prozesse liegt darin, dass partikuläre Ansprüche als universal ausgegeben werden. Dies haben z. B. die Eurozentrismuskritik, die die Fokussierung der Menschenrechte auf *europäische* oder *westliche* Konzepte von Autonomie und Recht kritisiert, und die feministische Kritik an den patriarchalen Strukturen der Menschenrechte deutlich gemacht. Diese beiden klassischen Menschenrechtskritiken zeigen, dass es durchaus möglich ist, im Zuge der Menschenrechtsethik und -politik für bestimmte Personen oder Gruppen menschenunwürdige Lebensumstände hervorzubringen. Menschenrechte geraten also nicht selten in einen systematischen

4 Hans Joas (2011) hat dies in seiner Genealogie der Menschenrechte *Die Sakralität der Person* ausgeführt und diese breite Unterstützung nachgezeichnet, die jedoch – und das wird in seinen Ausführungen sehr deutlich – stets labil ist.

Widerspruch zu sich selbst. Dieser Widerspruch ist aber, so die postkoloniale Kritik – und damit geht sie über die o. g. klassischen Kritiken hinaus –, nicht auf eine bestimmte Menschenrechtsmaterie oder auf eine bestimmte Gruppe von Menschen festgelegt. Er entsteht vielmehr, laut Spivak (2008a), immer dann, wenn diejenigen, die Unrecht richten, nicht dieselben sind, die Unrecht erfahren. Wobei die Differenzierung zwischen diesen beiden Gruppen im Grunde unumgänglich erscheint: Häufig bedürfen diejenigen, die Unrecht erfahren, der Repräsentation, weil sie gar nicht in der Lage sind, ihre Unrechtserfahrung selbst zur Sprache zu bringen. Es zeigt sich ein systematisches Problem der Menschenrechte, das mit Hilfe der postkolonialen Repräsentationskritik genauer erklärt werden kann.

Diese postkoloniale Kritik setzt an dem Umstand an, dass moralische Urteile, aber auch politische Forderungen in eine bestimmte verallgemeinerbare Form gebracht werden müssen, damit sie verständlich werden. Wem das nicht möglich ist, der*die ist zwar nicht unbedingt zum Schweigen verurteilt, muss aber auf Repräsentation setzen, d. h. andere bringen stellvertretend Urteile oder Forderungen in diese konventionelle Form. Insofern konstruieren die Repräsentant*innen die Unrechtslage und die damit verbundene Art von Exklusion. Sie erzeugen gewissermaßen Menschenrechtsverletzungen, da allein sie diejenigen sind, die die Verletzungen zur Sprache bringen (können). Diese Würdeverletzungen sind aber unter Umständen gar nicht die der Betroffenen selbst, denn folgender paradoxer Prozess läuft ab: 1.) Menschenrechts- bzw. Würdeverletzungen werden konstruiert und Personen werden somit zu exkludierten Opfern. 2.) Personen reagieren auf diese Zuschreibung und ordnen sich entweder 2.1) dieser Konstruktion von Würdeverletzung zu, die unter Umständen gar nicht ihre eigene ist (*Selfothering*); oder sie ordnen sich 2.2) dieser Würdeverletzung nicht zu und finden dadurch dann aber keinen Bezugspunkt mehr, um ihre spezifische Unrechtserfahrung zu äußern (*Otherring*) (vgl. Möhring-Hesse 2020, 97).

Im Menschenrechtsdiskurs werden, den postkolonialen Analysen zufolge, Personen, deren Würde und Freiheit eigentlich geschützt und deren Recht auf Selbstbestimmung eigentlich gewährleistet werden soll, zu Subalternen. Subaltern sind Personen, die keinen Zugang zu öffentlichen Aushandlungsprozessen haben und von jeglicher Form der sozialen Mobilität abgeschnitten sind. Wenn hingegen „Menschen für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern“ (Spivak 2008b, 26). Subalternität kann im Zuge der immanenten Kritik aufgedeckt werden.

3 Postkoloniale immanente Kritik und Theologische Sozialethik

Der immanente Widerspruch des modernen liberalen Menschenrechtsdenkens, der für die Theologische Sozialethik relevant wird, besteht also in Folgendem: Es ist davon auszugehen, dass bestimmte Erfahrungen von Menschenrechtsverletzungen nicht als solche offengelegt und wahrgenommen werden können. Wenn also bestimmte Würdeverletzungen gar nicht geäußert werden und somit nicht in die Menschenrechtsdiskurse einfließen, widerspricht dies dem inklusiven Anspruch der Menschenrechte, dass diese – tatsächlich faktisch und nicht nur potenziell – allen Menschen zukommen. Die postkoloniale immanente Kritik weist auf diese Menschenrechtsverletzungen hin, die durch Stellvertretung außerhalb des Artikulierbaren gehalten werden. Personen, die dieses Unrecht erfahren, aber kein Gehör finden, werden zu Subalternen.

Nun darf aber – so zumindest die postkoloniale Theorie nach Spivak –, um Subalternität zu vermeiden, das liberale Menschenrechtsdenken nicht pauschal verworfen werden. Es sollte vielmehr im Zuge immanenter Kritik *dekolonisiert* werden. Dhawan (2021, 202–203) erläutert hierzu, dass es bei postkolonialen Interventionen nicht um

„eine kategorische Negierung jeder normativen aufklärerischen Theoriebildung [geht], sondern stattdessen [um] eine Pluralisierung und Diversifizierung der Narrative normativer Legitimität. Dies gilt in Anerkennung der Tatsache, dass unterschiedliche Erfahrungen, Perspektiven und Verortungen einen Unterschied machen, wenn es darum geht, normative Prinzipien zu formulieren und zu operationalisieren.“

Insofern ist die postkoloniale Kritik von der Ablehnung der allgemeinen Menschenrechte im Zuge eines Kulturrelativismus abzugrenzen. Denn es geht beim Postkolonialismus Spivak'schen Typs nicht wie beim strikten Kulturrelativismus darum, dass jegliche Geltung universaler Normen bestritten werden muss, da der Geltungsanspruch von Werten und Normen ausschließlich vom kulturellen Kontext abhängt. Der hier herangezogene Postkolonialismus verwehrt sich dagegen, Menschen aufgrund ihrer „Kultur“-Zugehörigkeit den Anspruch auf Menschenrechte zu verweigern.

Im Rahmen der Theologischen Sozialethik kann postkoloniale immanente Kritik auf drei Ebenen geübt werden:

1. auf der ethischen Ebene als eine gewisse Skepsis gegenüber der klassischen liberalen politischen Philosophie und als ein Vorbehalt gegenüber deren Konstruktionen von Universalisierbarkeit: Es ist davon auszugehen, dass es Gerechtigkeitsvorstellungen gibt, die nicht in den Gerechtigkeitsdiskurs einfließen. Das heißt, immanente Kritik sollte darauf hinweisen, dass es Beurteilungen gibt, die noch nicht aussprechbar sind, und dazu motivieren, auf die Suche nach den Urteilen der Subalternen zu gehen;
2. auf der politischen Ebene als eine Reflexion der Repräsentationspraxis: Sozialethiker*innen haben die Aufgabe, sich auf die Praxis derjenigen, die anwaltschaftlich für andere eintreten und stellvertretend auf Menschenwürdeverletzungen aufmerksam machen, zu beziehen. Anhand der sozialetischen Reflexion der Repräsentationspraxis können Menschenrechtsanwält*innen auf das Phänomen der Subalternität aufmerksam werden. Die Subalternen können „als zum Stummbleiben gezwungene differente Gruppen“ dargestellt und „die Mechanismen des Zum-Verstummen-Bringens“ beschrieben werden (Biskamp 2021, 126);
3. auf der theologisch-sozialetischen Ebene als eine Untersuchung des Exklusionspotentials der eigenen Theologien: Insbesondere mit Blick auf das theologische Konzept der *Option für die Armen* erweist sich die Forderung der Identifikation mit *den Armen*, also mit denjenigen, die als Arme und Exkludierte sichtbar sind, als problematisch. Die Rezeption von oder Identifikation mit bereits artikuliertem Leiden ist angesichts des Subalternitätsproblems kritisch zu sehen. Theologisch-sozialetisch geht es vielmehr um eine Suche nach denjenigen, die durch diese Identifizierung unkenntlich geworden sind (vgl. Möhring-Hesse 2020, 71).

Die postkoloniale Perspektive auf immanente Modernekritik wird hier nicht als Intervention, die mehr Authentizität der Kritiker*innen fordert, verstanden. Postkoloniale Theorie plädiert dafür,

„die europäischen Philosoph*innen weder anzuklagen noch zu entschuldigen (*do not accuse, do not excuse*), sondern vielmehr in die Protokolle der kanonischen Texte der Aufklärung einzutreten, um herauszufinden, wie ihre eigenen Begriffe für eine gerechtere und demokratischere Postkolonialität genutzt werden können“ (Dhawan 2021, 206).

Und hierzu auch noch einmal Spivak (2008c, 259): „Um ihre guten Strukturen für alle bewohnbar zu machen, muss sich die Aufklärung für das öffnen, was durch sie ausgeschlossen werden sollte – aber nicht in einer unkritischen Weise.“ Theologische Sozialethiker*innen werden den Modernisierungspfad des globalen Nordens nicht verlassen können. Deshalb erscheint es weiterführend, Sozialethik als immanente Modernekritik zu konzipieren und in diesem Rahmen die postkoloniale Perspektive zu berücksichtigen. Denn für die Theologische Sozialethik als Wissenschaft sind die problematischen Prozesse des Otherings konstitutiv, zumindest wenn sie einen bestimmten Praxisbezug aufweist, also auf Unrechtserfahrungen und deren (anwaltschaftliche) Äußerungen zurückgreift. Insofern geht es zunächst einmal darum, durch immanente Kritik ausfindig zu machen, wo die eigene wissenschaftlichen Praxis unter Umständen Subalternität erzeugt.

Literaturverzeichnis

- Allen, Amy** (2019): *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen des kritischen Theorie*, Frankfurt: Campus.
- Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela; Meireis, Thorsten; Möhring-Hesse, Matthias** (Hg.) (2020): *Sozialethik als Kritik*, Baden-Baden: Nomos.
- Bedorf, Thomas** (2010): *Verkennende Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp.
- Biskamp, Floris** (2021): *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?* In: Mauer, Heike; Leinius, Johanna (Hg.): *Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht*, Opladen: Verlag Barbara Budrich, 115–135.
- Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita** (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Dhawan, Nikita** (2021): *Die Aufklärung vor den Europäer*innen retten*, in: Forst, Rainer; Günther, Klaus (Hg.): *Normative Ordnungen*, Berlin: Suhrkamp, 191–208.
- Eisenstadt, Shmuel Noah** (2002): *Multiple Modernities*. In: Eisenstadt, Shmuel Noah (Hg.), *Multiple Modernities*, New Jersey: Transaction Publishers, 1–29.
- Forst, Rainer** (2016): *Eine fortschrittliche Kritik des Fortschritts? Kommentar zu Amy Allen, „Das Ende – und der Zweck – des Fortschritts“*. In: Quante, Michael (Hg.), *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg: Meiner, 2016, 427–432.
- Gabriel, Karl** (2000): *Kirche und Glauben im gesellschaftlichen Wandel (Münsteraner Diskussionspapiere zum Nonprofit-Sektor, 8)*. Münster: Universität

- Münster, FB Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften, Institut für Politikwissenschaft Civil-Society-Network, online unter <<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ss0ar-356612>>, abgerufen 12. 06. 2022.
- Gabriel, Karl** (2008): Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), online unter <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Gabriel.pdf>, abgerufen 10. 12. 2021.
- Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja** (2016): Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn: Schöningh.
- Habermas, Jürgen** (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hall, Stuart** (2018): Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation, Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans** (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (1986): Religion und Modernität. In: Berger, Johannes (Hg.), Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986, 283–307.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2020): Theologische Sozialethik als Kritische Theorie. Ein Versuch, acht Jahrzehnte nach „Traditionelle und Kritische Theorie“ (1937). In: Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela; Meireis, Thorsten; Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Sozialethik als Kritik. Baden-Baden: Nomos, 55–124.
- Saar, Martin** (2021): Immanente Normativität. In: Forst, Rainer; Günther, Klaus (Hg.): Normative Ordnungen, Berlin: Suhrkamp, 139–161.
- Spivak, Gayatri C.** (2008a): Righting Wrongs – Unrecht richten. Zürich; Berlin: diaphanes.
- Spivak, Gayatri C.** (2008b): Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen. In: Frauensolidarität 2, 26–27.
- Spivak, Gayatri C.** (2008c): Other Asias. Boston: Wiley-Blackwell.
- Stahl, Titus** (2013): Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Frankfurt a. M.: Campus.

Über die Autorin

Katja Winkler, Ass.-Prof. PD Dr. theol. am Johannes Schasching SJ Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Wiss. Mitarbeiterin am Forschungsschwerpunkt Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft der Katholischen Privatuniversität Linz. Email: k.winkler@ku-linz.at.