

Katja Winkler

Katholisch-soziale Ideen im Wandel

Zum Verhältnis von Glaubenspraxis, christlichen Sozialwissenschaften und katholischer Soziallehre

1891 verkündete Papst Leo XIII. die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum*. Aus diesem Anlass wurde mit etlichen Veranstaltungen an „130 Jahre Katholische Soziallehre“ erinnert.¹ Katholisch-soziale Ideen, wie sie seit über hundert Jahren etwa in den Sozialenzykliken oder in Form der klassischen Sozialprinzipien Solidarität, Subsidiarität, Personalität, soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl formuliert worden sind, zu reflektieren und zu kritisieren, ist eine Aufgabe der christlichen Sozialwissenschaften. Als *wissenschaftliche* theologische Disziplin grenzt sie sich heute von der lehramtlichen Verkündigung deutlich ab. Konzeptionen christlicher Gesellschaftsethik liegen deshalb schon seit den 1980er-Jahren „jenseits katholischer Soziallehre“² und weisen eine große Pluralität auf.³ Es geht nicht mehr um „[z]eitlos gültige Prinzipien“, die von „den kirchlichen Amtsträgern verkündet“ und „von den Christen, die sich politisch engagieren, auf eine kon-

krete Situation angewendet“ werden.⁴ Vielmehr rückt die politische Praxis der Glaubenden in den Mittelpunkt, die allerdings längst nicht mehr in einem geschlossenen katholischen Milieu einfachhin aufgefunden werden kann.⁵ Neben dem Dialog mit der politischen Glaubenspraxis, v. a. im vielfältigen Raum der Zivilgesellschaft über Konfessions- und Parteigrenzen hinweg, zeichnet eine christliche Gesellschaftsethik der Bezug zur politischen Philosophie und ihren Gerechtigkeitstheorien sowie zur Soziologie und ihren Gesellschaftstheorien aus.

Trotzdem bleibt die katholische Soziallehre natürlich ein Gegenstand christlicher Sozialwissenschaften: Einerseits ist der Blick auf die katholische Sozialverkündigung unabdingbar, um gesamtgesellschaftliche Transformationsprozesse, wie z. B. die Genese und damit auch die aktuelle Gestalt des österreichischen Wohlfahrtsstaates, zu beschreiben und zu erklären. Ande-

¹ U. a. im Rahmen der Kooperationsveranstaltung „Solidarität trägt!? Katholisch-Soziale Ideen im Härtetest“ an der Katholischen Privat-Universität Linz am 30. April 2021, in der das *Solidaritätsprinzip* im Kontext des Tags der Arbeitslosen bzw. Arbeit im Mittelpunkt stand. Auf einen Vortrag im Rahmen dieser Veranstaltung geht auch der vorliegende Beitrag zurück.

² Vgl. hierzu den Sammelband *Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, in dem die Neuausrichtung der christlichen Sozialethik zum Programm geworden ist.

³ Vgl. die Beiträge im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43 (2002): *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog*.

⁴ *Friedhelm Hengsbach*, *Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie*, in: JCSW 43 (2002), 138–165, hier 138.

⁵ Vgl. zur aktuellen Diskussion über den Praxisbezug der Theologischen Ethik die Beiträge in: *Bernhard Emunds* (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018.

rerseits geht es darum, ob katholisch-soziale Konzepte *aktualisierbar* und *konkretisierbar* sind und auch darum, wie sie sich *verändert* haben. Das heißt, es stellt sich die Frage, ob sie für den aktuellen politischen und wissenschaftlichen Diskurs eine gewisse Argumentationsressource darstellen oder ob sich mit ihnen eher kein Anschluss an die Debatten unserer Zeit finden lässt.

Im Folgenden werden Beispiele für die Aktualität (1), die Veränderung (2) und die Konkretisierung (3) katholisch-sozialer Ideen aufgeführt. Dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung aktueller Texte, die im Rahmen des Pontifikats Papst Franziskus' veröffentlicht worden sind. An diesen zeigt sich vor allem eine starke Veränderbarkeit der Sozialverkündigung, die interessanterweise weitgehend *ohne* eine Auseinandersetzung mit den Traditionen, d. h. den klassischen Texten und Konzepten, der katholischen Soziallehre auskommt. Weil es in der Corona-Krise – zumindest vorübergehend – eine Art Renaissance erlebt hat, soll das Solidaritätsprinzip im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen.

1 Aktualisierung katholisch-sozialer Ideen

Die katholische Soziallehre hat sich stets als eine Reaktion auf gesellschaftliche Notlagen verstanden. So ist *Rerum novarum* (1891) gewissermaßen als Antwort auf die Verelendung der Arbeiterklasse zu interpretieren und *Laudato si'* (2015) als Reaktion auf die Krise der menschengemachten Umweltzerstörung in die Pariser Kli-

makonferenz hineingeschrieben worden. Aktuell wird im Kontext der Corona-Pandemie ein zentrales Prinzip der katholischen Soziallehre – wenn auch selten explizit als solches benannt – zum Bezugspunkt der Auseinandersetzung über Gerechtigkeit und Sozialpolitik: *Solidarität* findet in dem Verständnis, wie es in der katholischen Soziallehre entwickelt worden ist, Eingang in die gesellschaftlichen Diskurse, d. h. als eine gesamtgesellschaftliche Solidarität über die Grenzen von Klassen, sozialen Milieus, Interessensvertretungen und Berufsgruppen hinweg. Im katholisch-sozialen Denken folgt aus „Gemeinverstrickung“ „Gemeinhaftung“, wie dies der Frankfurter Jesuitenpater Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991), der gern als „Nestor der katholischen Soziallehre“ bezeichnet wird, formuliert hat.⁶ In Zeiten der Corona-Pandemie, z. B. mit Blick auf die länderübergreifenden Infektionsketten, ist wohl nichts deutlicher geworden als die enge soziale Vernetzung, globale Kooperationszusammenhänge, Angewiesenheiten und Abhängigkeiten, die die weltweite Ausbreitung einer Infektionskrankheit vor Augen geführt hat.

Dass in arbeitsteiligen globalisierten Gesellschaften Menschen grundsätzlich und existenziell voneinander abhängig sind, wird im Kontext bestimmter katholischer Ausarbeitungen des Solidaritätsbegriffs deutlich. In diesem umfassenden Sinne der Solidarität geht es um eine eher *kalte* Solidarität als Rechtspflicht, und zwar v. a. hinsichtlich der Absicherung gegen die größten Lebensrisiken, wie Armut oder Krankheit.⁷

⁶ Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 15.

⁷ Vgl. hierzu Hermann-Josef Große-Kracht, *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld 2017. Oder auch Ders., *Solidarität zuerst. Die Neuentdeckung einer politischen Idee*, Bielefeld 2021.

Unter anderem aus diesem *katholischen* Solidaritätsverständnis heraus sind auch die Solidarsysteme des österreichischen Sozialmodells – Sozialversicherungen, Wohlfahrtspflege, Sozialpartnerschaft – entstanden, die sich in Coronazeiten als krisenfest bewährt haben. Das hat sich beispielsweise daran gezeigt, dass Steuerzahlende Solidaritätslasten zu Gunsten von Unternehmen tragen oder dass die für Arbeitnehmer:innen und Arbeitgeber:innen auf lange Sicht vorteilhafte Kurzarbeit solidarisch finanziert worden ist. All dies ist letztlich Ausdruck eines ausgeprägten gesamtgesellschaftlichen Solidaritätsverständnisses katholischer Prägung.⁸ Somit hat die Konjunktur des Solidaritätsprinzips in der Coronakrise durchaus gezeigt, dass Inhalte der katholischen Soziallehre aktualisierbar sind.

2 Veränderbarkeit katholisch-sozialer Ideen

Der Eindruck der Einheitlichkeit der katholischen Soziallehre, der durch die „in den Dokumenten selbst verbreiteten Kohärenz- und Kontinuitätsbehauptungen“⁹ verstärkt wird, soll im Folgenden mit Blick auf die Verlautbarungen von Papst Franziskus relativiert werden. Wiederum am Solidaritätsprinzip lässt sich deutlich aufzeigen, inwiefern katholisch-soziale Ideen veränderbar und wie vielfältig sie sind. So interpretiert Papst Franziskus z. B. das Solidaritätsprinzip in *Laudato si'* (2015) und *Fra-*

telli tutti (2020) mit einer eigenen Schwerpunktsetzung, die nur noch zum Teil der oben genannten Interpretation entspricht, die in den älteren Texten zur katholischen Soziallehre, wie beispielsweise der *klassischen* Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) oder der von der Theologie der Befreiung inspirierten „Entwicklungszyklika“ *Sollicitudo rei socialis* (1987), vorliegt. Erstens formuliert er Solidarität weniger als Rechtsprinzip aus und setzt den Schwerpunkt vielmehr auf eine Konzeption von sozialer Liebe, die Ausdruck solidarischer Praxis ist. Zweitens erweitert er das Solidaritätsprinzip um das Nachhaltigkeitsprinzip: Wechselseitige Verantwortung erstreckt sich über Generationen, vor allem auch auf die zukünftig Lebenden. Und Solidarität geht über die menschliche Spezies hinaus, d. h. sie umfasst Natur und nicht-menschliche Lebewesen. Drittens grenzt er Solidarität gegenüber jeglicher Form von Liberalismus ab, d. h. er kritisiert liberales Denken, weil es seiner Ansicht nach mit solidarischer Praxis nicht vereinbar ist.

2.1 Solidarität als soziale Liebe?

Solidarität wird in der katholischen Soziallehre zum einen als Rechtsprinzip und zum anderen als Prinzip der Nächstenliebe thematisiert. Als Rechtsprinzip zielt Solidarität auf die Schaffung sozialstaatlicher Strukturen und Solidarsysteme in den Bereichen Arbeitslosigkeit, Alters- und Gesundheitsversorgung. Als Prinzip der

⁸ Vgl. Christian Spieß, Die Pandemie als Schule der Solidarität und Katalysator der religiösen Transformation? Sozialethische und religionssoziologische Wahrnehmungen, in: Bredrag Bukovec / Ewald Volgger (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen, Regensburg 2021, 47–65.

⁹ Bernhard Emunds, Missionierende Sozialverkündigung? Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft von Caritas in Veritate, in: FAGsF Nr. 59, Mai 2011; online unter https://nbi.sankt-georgen.de/assets/documents/papers/FAGsF_59_download.PDF, 12 [Abruf: 19.12.2021].

Nächstenliebe zielt es auf Hilfsbereitschaft in den sozialen Lebenswelten wie Familie oder Freundeskreis.

Bis zum Pontifikat Papst Johannes Pauls II. ist Solidarität sicherlich im Sinne eines Rechtsprinzips interpretiert worden. So schreibt der Papst in *Sollicitudo rei socialis* 38: Solidarität ist „nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“ Solidarität als soziale Gerechtigkeit und als soziale Liebe wurde in der Tradition der katholischen Soziallehre seit *Quadragesimo anno* aber trotzdem nie völlig getrennt voneinander betrachtet: In *Quadragesimo anno* 88 wird „soziale Liebe“ als die „Seele“ der gerechten Ordnung definiert.

Bis zum Pontifikat von Benedikt XVI. hatte jedoch letztlich die Lesart, dass Solidarität rechtlich verankert sein muss, Priorität. Das heißt konkret, dass z. B. Arbeitslosenhilfe oder auch Gesundheitsleistungen einklagbar sein müssen – wie sie es eben in den rechtlich verankerten Systemen der Sozialversicherung sind. Bei Benedikt XVI. und nun auch bei Franziskus verschiebt sich allerdings der Schwerpunkt von Gerechtigkeit auf soziale Liebe und Barmherzigkeit.

Diese Veränderung der Prioritätensetzung ist aus theologisch-sozialethischer Sicht nicht unproblematisch, denn nur Rechtsansprüche auf solidarische Fürsorge, Sicherung und Daseinsvorsorge verhindern, dass in Not Geratene allein auf das barmherzige Entgegenkommen ihrer Mit-

menschen, das letzten Endes willkürlich oder zufällig, jedenfalls aber kontingent ist, angewiesen sind. Nur Rechtsansprüche, die gleichermaßen für alle gelten, verhindern die vage Beliebigkeit der liebenden Zuwendung, die eben nur *die* Not sieht und lindert, die sie persönlich anrührt.¹⁰

2.2 Solidarität und Nachhaltigkeit!

In *Laudato si'* erweitert Franziskus Solidarität durch ein umfassendes Verständnis von Nachhaltigkeit. Wechselseitige Verantwortung wird ergänzt durch den Aspekt der Ressourcenschonung und der Ermöglichung von Regeneration. Solidarität bezieht sich nicht mehr allein auf Personen, sondern auf die Schöpfung insgesamt; Franziskus schreibt unter der Überschrift „Der Wert der Solidarität“ in *Fratelli tutti* 117: „Wenn wir von der Sorge um das gemeinsame Haus unseres Planeten sprechen, dann berufen wir uns auf dieses Minimum an universalem Bewusstsein und an gegenseitiger Fürsorge, die in den Menschen noch verblieben ist.“ Ihm geht es in seiner Idee einer öko-sozialen Transformation um die Vorbeugung von öko-sozialer Destruktion, d. h. um Ressourcenschonung in zweierlei Hinsicht: zum einen um eine Begrenzung von Umweltnutzung und zum anderen um eine Begrenzung der Nutzung von Arbeitsvermögen – und diese beiden Aspekte sind nicht unabhängig voneinander zu betrachten.

2.3 Solidarität versus Liberalismus?

In *Fratelli tutti* beschwört Franziskus die „Geschwisterlichkeit aller Menschen“ (FT 9) und übt harsche Kritik am Individualismus

¹⁰ Die Betonung der sozialen Liebe lässt sich dabei letztlich sogar relativ gut mit dem vom Papst vielkritisierten Neoliberalismus vereinbaren, denn für neoliberale Konzepte ist ein Wohltätigkeitssektor, der z. B. durch ein ausgeprägtes Stiftungswesen gekennzeichnet ist, durchaus typisch.

in Form des Liberalismus. Seine bekannte Kritik am Wirtschaftsliberalismus steht sicherlich in der gesamten Tradition der katholischen Soziallehre – wobei es in den Sozialzyklen in der Regel nicht allein um die Limitation, sondern immer auch um die Legitimation von Marktwirtschaft gegangen ist.

Der Papst übt nun allerdings eine pauschale Liberalismuskritik, also nicht nur eine Kritik am Wirtschaftsliberalismus bzw. am Neoliberalismus, sondern auch eine Kritik am politischen Liberalismus. Das ist vor allem mit Blick auf die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. überraschend, die als Menschenrechtszyklika gilt und die *Wende zur personalen Autonomie* auf dem II. Vatikanum maßgeblich ermöglicht hat. In *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* (1965) eignet sich die katholische Soziallehre dann den Kerngedanken des Liberalismus an – zum einen in Form der personalen Autonomie, der Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere in Form der Religionsfreiheit, zum anderen in Form der Anerkennung der Autonomie der gesellschaftlichen Teilsysteme. Letztere betrifft natürlich auch das Wirtschaftssystem in seiner Eigengesetzlichkeit. In diesem Zusammenhang sei nur an den wirtschaftsethischen Dreischritt von Johannes Schasching SJ erinnert, wonach menschen- und gesellschaftsgerecht, aber immer auch *sachgerecht* zu wirtschaften sei: „Eine Ethik, die die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze übergehen zu können glaubt, ist nicht Ethik, sondern Moralismus.“¹¹

Franziskus greift am Liberalismus dessen „inhaltslosen Individualismus“ (FT 13) an. Wenn die Ungebundenheit des Subjekts auf wechselseitige Gleichgültigkeit hinausläuft, dann kann Liberalismus eben nicht als menschen- und gesellschaftsgerecht bezeichnet werden. Wenn „Distanz und Gleichgültigkeit [...] zu groß werden – und das ist die Befürchtung des Papstes gegenüber dem Liberalismus –, ist letztlich die Wahrnehmung von Unrechtserfahrungen kaum mehr möglich“¹². Zum einen kann die *Option für die Armen* nicht eingelöst werden, zum anderen ist die Stabilität und der Zusammenhalt einer liberalen demokratischen Gesellschaft insgesamt gefährdet.

Bei aller berechtigten Kritik ist allerdings die Pauschalität, mit der Franziskus sich gegen den Liberalismus wendet, theologisch-sozialethisch problematisch. Er unterscheidet nämlich Neoliberalismus nicht vom politischen Liberalismus, in dem es um Menschenrechte, Bürgerrechte, freie Meinungsäußerung, Religionsfreiheit, demokratische Teilhabe und individuelle Verwirklichungschancen geht. Gewissermaßen schüttet Franziskus diesen politischen Liberalismus mit dem neoliberalen Bade aus und setzt ihn auch in eine Opposition zum Solidaritätsdenken. Dabei ist die soziale Verwiesenheit, aus der Solidarität erwächst, dem Freiheitsdenken natürlich nicht fremd. Es geht im politischen Liberalismus um individuelle Freiheit in sozialen Kontexten. Politische Teilhabe, Bildung und eine materielle Grundsicherung sind liberale Themen, weil sie auf Voraussetzungen und (materielle) Bedingun-

¹¹ Johannes Schasching, Renaissance der Wirtschaftsethik?, in: Christian Spieß (Hg.), Sachgerecht – menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes Schasching SJ, Paderborn 2020, 1–12, hier 6.

¹² Katja Winkler, Soziale Gerechtigkeit oder Soziale Liebe? Theologisch-sozialethische Sondierungen zur Liberalismuskritik, in: ET Studies 10/2021, 335–353.

gen der Realisierung von Freiheitsrechten verweisen.

Außerdem stellt mit Blick auf die *Option für die Armen* der politische Liberalismus eine enorme Ressource dar, denn er steht für die grundlegende Forderung, dass jede:r Einzelne Rechtfertigungen für Leid und Ungerechtigkeit, die ihm widerfahren, einfordern können muss – eben auch die gesellschaftlich Marginalisierten.¹³ Insofern lenkt der politische Liberalismus durchaus den Blick ganz gezielt auf die Leiderfahrungen und Ungerechtigkeitserfahrungen jedes einzelnen Individuums.

3 Konkretisierbarkeit katholisch-sozialer Ideen

Es ist davon auszugehen, dass Christ:innen ihren Glauben im politischen Handeln bewahren wollen. In säkularen Gesellschaften bleibt es allerdings selbstverständlich ihnen überlassen, wie sie dies umsetzen. Sie stehen, wie alle anderen gesellschaftlichen Akteure, in politischen Aushandlungsprozessen und werden in diesem Kontext entscheiden, ob katholisch-soziale Ideen in ihre politische Praxis bzw. in ihre „Politik aus dem Glauben“¹⁴ Eingang finden. Dabei ist zu beachten, dass in säkularen Gesellschaften das Christliche eher zum *motivationalen Hintergrund politischen Handelns* geworden ist; es stellt keine inhaltliche Orientierung mehr dar, die bestimmte konkrete Handlungsweisen auszeichnet.¹⁵ Al-

lerdings bleibt trotz der aktuellen Kirchenkrise und trotz der Schrumpfung des Vereins- und Verbandswesens, so zumindest die Analyse von Karl Gabriel¹⁶, der Katholizismus ein relevanter Faktor im Feld des zivilgesellschaftlichen, sozialen Engagements. Das große Engagement für Migrierende und Geflüchtete oder auch das große Engagement für Arbeitnehmer:innen und Arbeitssuchende sind Zeichen hierfür.

Auf diese beiden Felder des kirchlichen Engagements bezogen, sollen zum Schluss zwei mögliche Konkretisierungen der *katholischen Lesart* von Solidarität und Nachhaltigkeit genannt werden:

Solidarität konkret kann bedeuten, das Recht auf soziale Sicherung auch auf prekäre Beschäftigungsverhältnisse auszudehnen, in denen vor allem migrantische Arbeitnehmer:innen stehen. Denn wenn aus Gemeinverstrickung Gemeinhaftung folgt, sind auch diese Arbeitsverhältnisse Teil der Solidaritätsverpflichtung. Es bedarf also einer rechtlichen Regulierung von atypischen Arbeitsverhältnissen (v. a. im Baugewerbe, in Tourismus und Gastronomie, in der Pflege oder der Landwirtschaft) speziell im Hinblick auf die Zeit nach Corona und generell mit Blick auf die globalisierte Welt.

Nachhaltigkeit konkret kann bedeuten, dass eine Begrenzung der Erwerbsarbeit notwendig ist, und zwar im Sinne der Ressourcenschonung des Arbeitsvermögens. Sozial destruktive Arbeit, d.h. eine Übernutzung durch Fremdbestimmung

¹³ Vgl. etwa Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 2014.

¹⁴ Vgl. Ernst Michel, *Politik aus dem Glauben*, Jena 1926.

¹⁵ Vgl. Judith Könnemann, *Politische Praxis von Christen und Christinnen. Eine praktisch-theologische Perspektive am Beispiel von Politik auf der lokalen Ebene*, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* (s. Anm. 5), 85–95, hier 87 f.

¹⁶ Karl Gabriel, *Heutige Formen einer Politik aus dem Glauben. Christentumssoziologische Perspektiven*, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* (s. Anm. 5)?, 43–54, hier 49.

oder durch Selbstaussbeutung, gefährdet auf lange Sicht die einzelne Person, den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Demokratie. Wenn der Mensch „Subjekt der Arbeit“ (*Laborem exercens* 5) ist und in der Arbeit sogar „mehr Mensch wird“ (*Laborem exercens* 9), sollte er auf Arbeitsprozesse Einfluss nehmen können. Das bedeutet einerseits, dass es verstärkt Mitbestimmungsmöglichkeiten auf allen Ebenen der Erwerbsarbeitsprozesse geben muss, und andererseits, dass Möglichkeiten eröffnet werden, anderen Tätigkeiten neben der Erwerbsarbeit nachzugehen und diese als sinnstiftende Arbeit zu bewerten, wie z.B. Gemeinwesenarbeit, Sorgearbeit, Beziehungsarbeit oder politische Arbeit.

Kirchliche Akteur:innen, Organisationen und einzelne Christ:innen treten dafür ein, dass Solidarität konkret wird¹⁷ und leisten wertvolle politische Arbeit. Ihr Engagement für Benachteiligte und Marginalisierte ist aus unserer Gesellschaft nicht wegzudenken. Insofern gibt es zweifellos eine beträchtliche Aktualität des katholisch-sozialen Denkens und Handelns. Es stellt sich aber auch zunehmend die Frage: Wie viel Religion, wie viel katholische Soziallehre und wie viel theologische Reflexion braucht es überhaupt noch, um als Christ:in mit gesellschaftlichen Herausforderungen umzugehen?

Die Autorin: Katja Winkler ist seit 2019 Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der KU Linz; Studium der Germanistik und kath. Theologie in Mainz und Innsbruck; Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs „Anthro-

pologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam“ der Universität Bamberg (2003–2006); Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Mainz (2007–2008), am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster (2007–2009), am DFG-Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster (2008–2012) sowie am Lehrstuhl für Theologische Ethik/Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (2011–2019); 2015 Promotion zur Dr. theol. aus dem Fach Theologische Sozialethik an der Universität Tübingen mit der Dissertation: „Befähigungssemantiken in der theologischen Sozialethik und die Sozialphilosophie des Capabilities Approach“. Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie: Capabilities approach und theologische Ethik; Religion und Politik (insb. Religionsfreiheit und Katholizismus); Bildungsethik (insb. Ethisches Lernen); Postkoloniale Theorien (insb. Kritik der Repräsentation). Publikationen: *Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik*, Baden-Baden 2016; *Catholicism and Religious Freedom. Renewing the Church in the Second Vatican Council*, Leiden/Boston 2019 (zusammen mit Karl Gabriel und Christian Spieß); *Lebenslängliche semantische Exklusion? Postkoloniale Analysen zum Problem der „wohlmeinenden Advokation“ im Kontext der Migrationsgesellschaft*, in: Tobias Keßler (Hg.), *Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche (Weltkirche und Mission)*, Regensburg 2021, 52–79; GND 1036712664.

¹⁷ Vgl. hierzu die Beiträge des Themenheftes „Nahe bei der Menschen“ der ThPQ 169 (2021), Heft 4, von Stefanie Hinterleitner, Ralph Rebolz, Gabriela Sonnleitner und Christian Winkler.