

# Kritik und Utopie in demokratischen Gesellschaften.

## Zur aktuellen Bedeutung einer alten Debatte (nicht nur) für die kritische Soziale Arbeit

Silke Gülker (Berlin)

### Abstract

(Inwiefern) braucht (wissenschaftlich fundierte) Kritik ein Bild einer besseren, gewünschten Gesellschaft, um ethisch orientierend zu wirken? Der Beitrag setzt sich mit dieser Frage auseinander und erinnert dafür an Debatten, die lange Zeit im Zentrum der kritischen Theorie standen und die auch von der kritischen Sozialen Arbeit aufgenommen wurden. Mit Bezug zu den Arbeiten von Maeve Cooke wird ein Vorschlag diskutiert, wie Bilder einer besseren Gesellschaft so thematisiert werden können, dass sie nicht autoritär werden und gleichzeitig der Kritik nicht ihre Radikalität nehmen. Für die Wissenschaft Soziale Arbeit sind damit zum einen methodische Impulse verbunden, zum anderen impliziert der Vorschlag eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem Topos der Menschenrechtsprofession.

### Schlüsselwörter

Ideologiekritik – kritische Theorie – Transzendenz – Autoritarismus – Bilderverbot

## 1. Einleitung

„Kritik ist aller Demokratie wesentlich. Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert.“ (Adorno 1997 [1955]).

Wie sehr diese Formulierung von Theodor W. Adorno aus dem Jahre 1955 zutrifft, wird immer dann besonders deutlich, wenn Möglichkeiten zur Kritik eingeschränkt werden. Nicht zufällig richten sich Interventionen von autoritären Regierungen häufig gegen die Pressefreiheit, gegen die Freiheit einer kritischen Wissenschaft und gegen eine freie öffentliche Meinungsbildung etwa in Form des Versammlungsrechts. In den USA ist aktuell zu erleben, wie zu alldem auch die freie private Meinungsäußerung durch Überwachung von Social Media-Äußerungen beschränkt wird. Und aus gutem Grund nährt ein derartiges Regierungshandeln Sorgen um

den Fortbestand der Demokratie in diesem Land, das doch so häufig als die Wiege der Demokratie bezeichnet wurde.

Kritik ist aller Demokratie wesentlich: Eine kritische Öffentlichkeit, kritische Medien, eine kritische Wissenschaft sollen dafür sorgen, dass Macht, die in legitimierten Verfahren für begrenzte Zeit übertragen wurde, nicht missbraucht und nicht zu einem rücksichtslosen Herrschaftssystem ausgebaut wird. Kritik soll Impulse für Kurskorrekturen geben, soll dafür sorgen, dass demokratische Gesellschaften sich im Sinne dieser Gesellschaften fortentwickeln können.

Aber ist Kritik immer und in jeder Form gut für demokratische Gesellschaften? Diese Frage stellt sich angesichts aktuell vielfach beobachtbarer Polarisierungen auch in der deutschen Gesellschaft mit neuer Dringlichkeit. Und sicherlich ist die intuitive Antwort auf diese Frage: Nein, nicht jede Form von Kritik ist gut. Aber was macht dann eine gute, die Demokratie stärkende Kritik aus? Und wer entscheidet darüber und was ist eigentlich Kritik (im Unterschied etwa zum Pöbeln oder zur Nötigung)?

Wenn auf einer Pegida-Demonstration im Jahre 2015 Politiker:innen am Galgen gezeigt wurden, dann beschreiben die handelnden Personen selbst dies vermutlich auch als eine Form von Kritik. Und sie wurden in dieser Auffassung in gewisser Weise bestätigt, schließlich wurden die staatsanwaltlichen Ermittlungen dazu im Jahre 2017 eingestellt: Eine „Störung des öffentlichen Friedens“ sei nicht feststellbar (vgl. Fischer 2017). Auch derartige offene Aufrufe zum Hass duldet der demokratische Rechtsstaat im Sinne der Kritik- und Meinungsfreiheit. Aber dass dies ein positiver Beitrag zur Entwicklung der Demokratie sein könnte, ist schwer vorstellbar. Empörung allein ist noch kein Fortschritt.<sup>1</sup>

Wie steht es andererseits mit der Bemerkung einer Studierenden der Sozialen Arbeit, die bei der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Menschenwürde sicher ist, dass im Kapitalismus doch die Menschenwürde ohnehin immer mit Füßen getreten würde. Auch wenn ich selbstverständlich verstehen kann, was gemeint ist, hinterlässt die Bemerkung ein Unbehagen. Das Unbehagen rührt daher, dass die Äußerung nirgends so recht hinzuführen scheint. Aber muss Kritik irgendwohin führen? Ist nicht die Benennung von Missständen für sich genommen wichtig und richtig? Und muss Systemkritik nicht immer ohne ein Bild von dem auskommen, was die andere, bessere Gesellschaft sein könnte?

Diese Fragen reichen in die Tiefen der politischen Philosophie und Ethik. Der kritischen Theorie ging und geht es im Kern darum, das Verhältnis zwischen der kritisierten und der gewünschten Gesellschaft auszuloten. Horkheimer hat prominent ein „Bilderverbot“ der gewünschten Gesellschaft vertreten (vgl. Kupferberg 2022), Adorno sprach davon, dass der gewünschte Zustand nicht „ausgepinselt“ (Bloch/

---

1 So das titelgebende Wortpaar bei Iser 2008.

Adorno 1978, 362-363) werden dürfe. Die Haltung war lange Zeit prägend für die Auseinandersetzungen und wirkt auch in aktuelle Theoriebildung.

Es gibt mehrere gute Gründe, sich heute wieder neu mit diesen Fragen zu befassen. Zum einen wurde schon angedeutet, dass Systemkritik heute längst nicht allein eine Sache progressiver, linker' Akteure ist. Auch rechtsautoritäre Akteure nehmen für sich in Anspruch, legitime Grundsatzkritik zu äußern und es braucht eine Auseinandersetzung darüber, was eine ethisch orientierende gute Kritik von einer (wenn auch nicht verbotenen, aber doch) schlechten Kritik unterscheidet.

Zum anderen sind auch theoretische Debatten um das Verhältnis zwischen kritischer und gewünschter Gesellschaft nicht abgeschlossen und es bleibt die Frage, inwiefern nicht auch aus theoretischen Gründen jede Kritik eine wie auch immer undeutliche Idee einer guten Gesellschaft braucht.

Der Beitrag macht es sich zur Aufgabe, an diese Debatten zu erinnern und mit aktuellen Auseinandersetzungen zu verknüpfen. Dabei fällt auf, wie aktuell die Grenzen nicht nur praktischer Steuerbarkeit, sondern auch prinzipieller Verfügbarkeit von Welt und Entwicklung betont und ein neuer Umgang mit Unverfügbarkeit gefordert werden. Dabei wird auch die Bedeutung von Religion in demokratischen Gesellschaften neu in den Blick genommen. Die Frage ist: Wieviel Utopie braucht Kritik, um ethisch orientierend zu wirken, und wie können Utopien entstehen?

Kritik meint im Zusammenhang dieses Beitrags zunächst und vor allem wissenschaftliche Kritik. Die kritische Soziale Arbeit schließt wesentlich an die Arbeiten der kritischen Theorie an und hat den Anspruch, die eigene Rolle im Gesellschaftssystem stets mit zu reflektieren. Die hier angestellten Überlegungen richten sich also auch an die kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit – die gleichzeitig immer auch den Anspruch hat, praktisch bedeutsam zu sein.

Im Folgenden wird zunächst das ambivalente Verhältnis zwischen Kritik und Utopie in der politischen Philosophie etwas weiter ausgeführt (Abschnitt 2). Dann wird mit den Arbeiten von Maeve Cooke ein konkreter Vorschlag diskutiert, der die Bedeutung von utopischem Denken für eine ethisch orientierende Kritik betont und dabei auch das Verhältnis von Ratio und Affekt neu justiert. (Abschnitt 3). In einem abschließenden Ausblick werden die Implikationen dieser Diskussion für eine kritische Soziale Arbeit skizziert (Abschnitt 4).

## **2. Das ambivalente Verhältnis von Kritik und Utopie in der politischen Philosophie**

Was macht das Verhältnis zwischen Kritik und Utopie, zwischen kritischer und gewünschter Gesellschaft so schwierig?

Zusammengefasst geht es um zwei Bündel von Auseinandersetzungen: Zum einen steht mit Blick auf die Kritik zur Debatte, ob und inwiefern dieser zwangsläufig ein wichtiger radikaler Stachel genommen wird, wenn sie die Lösung für kritisierte Problemlagen stets mitdenken muss. Zum anderen stellt sich mit Blick auf die Utopie oder die vorgestellte gute Gesellschaft die Frage, wer wie entscheiden kann, was tatsächlich ‚gut‘ für alle bedeuten kann. Beide Aspekte sind komplex miteinander verbunden und können im Folgenden nur skizziert werden.

Wenn in der kritischen Theorie<sup>2</sup> von Kritik die Rede ist, dann meint dies eine spezifische reflexive Form, auf die Welt zu schauen. Im Unterschied zum Alltagsverständnis geht es nicht darum, eine spezifische Handlung als falsch oder problematisch zu kritisieren, sondern darum, die in einer spezifischen Handlung oder Situation wirkenden problematischen Strukturen erkennbar zu machen. Wichtige Referenz ist hier weiterhin die von Karl Marx entwickelte Ideologiekritik, deren Kernsatz lautet: Analyse ist Kritik. Ideologiekritik in diesem Sinne versteht sich als Herrschaftskritik, die die inneren Widersprüche einer Situation herausstellen kann (vgl. Jaeggi 2009, 270). Analyse bedeutet, die im Alltag nicht unmittelbar sichtbaren aber doch wirkungsmächtigen Gesetze der politischen Ökonomie zu dechiffrieren, ihre Beschaffenheit zu analysieren und daraufhin zu befragen, wem diese Gesetze nützen (vgl. Jaeggi 2009, 278).

Damit ist das schwierige Verhältnis zwischen kritisierte und gewünschte Welt schon angedeutet: Wenn die Analyse die Kritik nicht nur enthält, sondern ausmacht, bleibt die Frage, wie aus ihr ein Änderungsimpuls hervorgehen kann. Dass es Kritik immer auch um Veränderung gehen muss, stand und steht außer Frage, ohne dies wäre sie sinnlos. Marx und auch Engels waren allerdings davon überzeugt, dass sich dieser Änderungsimpuls intern, aus der Analyse selbst entwickeln lässt und nicht auf eine externe Idee einer besseren Welt angewiesen ist. Der Begriff Utopie wurde auch von linker Seite lange Zeit zur Abwertung politischer Gegner:innen gebraucht (vgl. Gülker 2021): Utopien standen unter dem Verdacht, die Lösung von Problemen in eine ferne, nicht erreichbare Sphäre zu verschieben und damit der Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation ihre Ernsthaftigkeit zu nehmen. Engels plädierte deshalb für die „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (Engels 1973 [1882]) und Wissenschaft meinte die Analyse von Gesetzmäßigkeiten im oben angedeuteten Sinne. Die Kritik als Wissenschaft sollte sich dabei auch der moralischen Verurteilung einzelner Personen oder Personengruppen enthalten, sie sollte vielmehr auch die Handlungen der Kapita-

---

2 Der Ausdruck, die kritische Theorie‘ ist etabliert und wird deshalb auch hier genutzt – wohl wissend, dass es sich nicht um eine fest begrenzte und homogene Schule handelt, vgl. z. B. Walter-Busch 2010.

list:innen als logische Folge kapitalistischer Gesetze erklären.<sup>3</sup>

Jaeggi (2009) stellt heraus, wie gleichwohl die Analyse in diesem Sinne auch ein normatives Unterfangen ist. Es gehe schließlich darum zu zeigen, dass nicht nur spezifische Normen in Gesellschaften nicht beachtet werden, sondern dass Normen selbst in sich widersprüchlich sind. Die aufgedeckten Widersprüche zeigten in einem Lernprozess, dass Gesellschaft auf dieser Grundlage nicht ‚gut funktionieren‘ kann – mit ‚gut funktionieren‘ meint sie dabei einen über das Praktische hinausreichenden, prinzipiell für alle zustimmungsfähigen, Zustand. Wie (und warum) genau dieser auf rein immanenter Kritik basierende Lernprozess aber in eine bessere Gesellschaft führen kann, bleibt allerdings undeutlich. Zusammenfassend schreibt sie:

„Ideologiekritik ist dann nicht das, was außerhalb der als Verblendungszusammenhang aufzufassenden sozialen Wirklichkeit steht; sie ist die Instanz, die uns mit deren Problemen und Widersprüchen auf eine Weise konfrontiert, die zugleich das Ferment von deren Transformation ist.“ (Jaeggi 2009, 294).

Die Widersprüche selbst sollen so eindeutig sein, dass Veränderung unumgänglich wird – jedenfalls in kleinen Lernschritten. Offensichtlich ist Ideologiekritik in diesem Sinne angewiesen auf eine Idee – oder vielleicht besser: Hoffnung – fortschreitender Entwicklung von Gesellschaften zum Besseren. Diese Hoffnung, die theoretisch nicht mehr genauer zu erschließen ist, drückt sich auch in der zusammenfassenden Bilanz von Steckner aus:

„Mit Marx lassen sich die Waffen der Kritik schärfen, das eigene Urteilsvermögen stärken und Lernprozesse anregen. [...] Sofern die Beschäftigung mit dem Marxschen Verständnis von Kritik mit dem Anspruch geschieht, besser zu verstehen, was man kritisiert und warum man es kritisiert, ist sie auch eine Form der individuellen und kollektiven Selbstermächtigung.“ (Steckner 2012, 162).

Was oben abstrakt formuliert wurde, wird hier auf konkrete Personen bezogen: Die Kritik selbst soll Einzelne in die Situation versetzen, durch Verstehen der Widersprüche stärker zu werden. Gesellschaftlich wird damit ein Lernprozess angenommen. Und auch wenn diese Idee offensichtlich jedenfalls implizit eine Vorstellung davon braucht, wie Welt und Gesellschaft besser sein könnten, gehört es zum Kern der Kritikvorstellungen in dieser Tradition, dass diese andere bessere Welt als solche nicht expliziert wird. In der kritischen Theorie hat Max Horkheimer das Prinzip

---

3 Anne Steckner (2012) weist darauf hin, dass dieser Anspruch der Zurückhaltung im Urteil zwar für die wissenschaftliche Methode der Ideologiekritik galt, nicht aber für die politischen Aktivitäten von Karl Marx.

des Bilderverbots vertreten. Yael Kupferberg (2022) stellt heraus, wie zentral dieses Prinzip für die Philosophie Horkheimers ist und in welcher Weise dies mit jüdischem Denken und jüdischer Erfahrung verknüpft ist: Das biblische Bilderverbot sorgt dafür, dass Gott als das ganz Andere transzendent bleibt. Horkheimer nimmt diese Idee philosophisch auf und geht davon aus, dass nur durch diese absolute Transzendenz des Anderen Kritikfähigkeit erhalten bleibt.

In diese Tradition des Bilderverbots im weitesten Sinne stellt sich auch die kritische Soziale Arbeit. Ein programmatischer Band zur Neupositionierung dieser Theorie-tradition aus dem Jahre 2012 (Anhorn/Bettinger u. a. 2012a) startet in seiner Einleitung mit drei Zitaten, die inhaltlich in eine ähnliche Richtung verweisen, das erste von Karl Marx sei hier wiedergegeben:

„Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“ (Karl Marx, Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, zitiert nach: Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 1).

Kritische Soziale Arbeit macht es sich zur Aufgabe, reflexiv nicht nur die Praxis der Sozialen Arbeit, sondern auch deren wissenschaftliche Reflexion auf widersprüchliche Gesetzmäßigkeiten hin zu überprüfen. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Situation soll dabei explizit nicht im Fokus stehen:

„Notwendigkeit und Nutzen einer kritischen Sozialen Arbeit als Wissenschaft bemessen sich demnach nicht in erster Linie an ihrem ‚konstruktiven‘ Beitrag zu einer gelingenderen Praxis. Vielmehr stellt sich kritische Soziale Arbeit als ein Unterfangen dar, das ‚Kritik‘ als Moment der Diskontinuität, als eine – wenn auch zunächst nur gedankliche – ‚Unterbrechung‘ in der Kontinuität einer eingespielten Praxis Sozialer Arbeit ins Spiel bringt.“ (Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 7)

Ganz im Sinne der Tradition der kritischen Theorie wird auch hier davon ausgegangen, dass der Kritik ihr Stachel genommen wird, wenn sie sich nicht allein mit der Analyse, sondern auch mit der Konzeption des Besseren beschäftigen würde:

„Eine der Kritik verpflichtete Soziale Arbeit darf deshalb den ‚Erpressungsversuchen‘ durch wiederkehrende moralische Appelle an deren ‚Konstruktivität‘ und ‚Verantwortungsbewusstsein‘ nicht nachgeben. Die teilweise vehement vorgetragenen Forderungen nach dem unmittelbaren ‚Praktisch

werden der Kritik' erweisen sich letztlich als – häufig genug erfolgreiche – Versuche der Delegitimierung und Neutralisierung von Kritik.“ (Anhorn/Bettinger u. a. 2012b, 8).

Zu konkrete Bilder einer besseren Gesellschaft führen aus dieser Perspektive also dazu, dass das Grundsätzliche der Kritik verloren geht. Wer radikale Kritik entwickeln möchte, so lässt sich die Problematik bis hierher zusammenfassen, sollte sich von Entwürfen einer besseren Welt, von Utopien fernhalten.

Im anderen Diskussionsstrang, der sich mit dem schwierigen Verhältnis zwischen kritizierter und gewünschter Welt auseinandersetzt, geht es weniger um die (Theorie der) Kritik, sondern vielmehr um die Utopie oder das Bild einer guten Gesellschaft. Die zentrale Frage ist, wer wie wissen kann, was eine für alle gute Idee einer besseren Welt sein könnte. Im Kern ist dies die Auseinandersetzung mit dem Risiko des Autoritarismus, der sich alles Denken einer besseren Welt stellen muss. Autoritarismus wurde schon zum Ende des 19. Jahrhunderts den jeweils als Utopist:innen abgewerteten politischen Gegner:innen vorgeworfen (vgl. Gülker 2021, 43-45; Wendt 2018, 43-62). Später beschrieb Karl Popper den Unterschied zwischen Utopie und Freiheit:

„Von allen politischen Idealen ist der Wunsch, die Menschen glücklich zu machen, vielleicht der gefährlichste. Ein solcher Wunsch führt unvermeidlich zu dem Versuch, anderen Menschen unsere Ordnung ‚höherer‘ Werte aufzuzwingen, um ihnen so die Einsicht in Dinge zu verschaffen, die uns für ihr Glück am wichtigsten zu sein scheinen; also gleichsam zu dem Versuch, ihre Seelen zu retten.“ (Popper 1945, 277).

Auch das von Horkheimer vertretene Bilderverbot folgt neben den oben genannten Hintergründen einem antiautoritären Impuls:

„Eine Erklärung dessen, was das Gute schlechthin ist, das Ideal überhaupt, hat wiederholt in der uns bekannten Geschichte zu furchtbaren Grausamkeiten geführt.“ (zitiert nach Wendt 2018, 48).

Autoritarismus, so auch eine gemeinsame Annahme der unterschiedlichen Ansätze der kritischen Theorie, kann also nicht allein durch politische Regime, sondern auch durch wissenschaftliche Theorien entfaltet werden. Maeve Cooke unterscheidet zwischen solchen Theorien, die in praktischer Hinsicht und solchen, die in epistemologischer Hinsicht autoritär sind:

„Ich nenne Theorien autoritär in praktischer Hinsicht, wenn die den ethischen Wert einer Anschauung bzw. Handlung von der subjektiven Einsicht der Menschen entkoppeln, für die sie wertvoll sein sollen.“ (Cooke 2009, 122).

Hier geht es also um die prinzipielle Zustimmungsfähigkeit eines Zustands für alle und die Frage, wie diese Verbindung zwischen der vorgestellten Welt und der Zustimmung aller hergestellt werden kann. Wo diese Verbindung missachtet und eine Idee schlicht übergestülpt wird, wird eine Theorie autoritär.

„Ich nenne Theorien autoritär in epistemologischer Hinsicht, wenn die die Erkenntnis der Wahrheit auf eine epistemisch privilegierte Kategorie von Menschen beschränken“ (Cooke 2009, 123).

Mit diesem Hinweis bezieht sich Cooke auf die bisher nur angedeutete Schwierigkeit, dass auch die Kritiker:innen nicht außerhalb derjenigen Gesetzmäßigkeiten stehen, die sie kritisieren. Weder können demnach Wissenschaftler:innen noch andere Gruppen – wie im Marxismus etwa dem Proletariat unterstellt – über eine besondere Erkenntnisweise verfügen. Wo Erkenntnis nicht mehr diskursiv befragbar ist, sondern mit absoluter Gültigkeit versehen wird, werden Theorien in diesem Sinne autoritär.

Damit wurde in Konturen nachvollzogen, was die Verbindung zwischen kritizierter und gewünschter Gesellschaft so kompliziert macht. Gleichzeitig scheint aus dem Gesagten schon durch, dass die Frage, wie von einer Kritik ein Veränderungsimpuls ausgehen kann, wenn sie sich dem Entwurf der besseren Welt vollständig enthält, nicht zufriedenstellend gelöst ist. Im Folgenden wird diese Frage mit Bezug zu den Arbeiten von Maeve Cooke weiter vertieft.

### **3. Die gute Gesellschaft: Zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit**

Die irische Philosophin Maeve Cook hat sich in zahlreichen Publikationen mit der Frage auseinandergesetzt, wie eine kritische Gesellschaftstheorie vor dem Hintergrund der oben skizzierten Herausforderungen ethische Orientierung bieten kann. Für sie steht dabei außer Frage, dass dies die vornehmliche Aufgabe kritischer Gesellschaftstheorie ist – zwar müsse es immer auch um Erklärungen der aktuellen Situation gehen, aber die erklärende Funktion der Gesellschaftstheorie wäre bedeutungslos, wenn sie nicht gleichzeitig mit einer Aufforderung zur Besserung verbunden wäre (vgl. Cooke 2006, 1-2).

Zusammengefasst lautet ihr Vorschlag: Die gute Gesellschaft kann nur in unvollständigen Repräsentationen erfahrbar werden. Solche unvollständigen Repräsentationen einer guten Gesellschaft können dann ethische Orientierung im aufgeklärten Sinne bieten, wenn sie etwas erschließen und erfahrbar machen können, was in seiner Ganzheit die aktuelle Erfahrbarkeit übersteigt und dabei gleichzeitig

offen stehen für eine rationale, auf Gründen basierende Auseinandersetzung.

Wie ist das gemeint? Ausgangspunkt der Überlegungen sind zunächst die Zusammenhänge, die oben schon angedeutet wurden. Bei ihrem normativen Anspruch, die Welt nicht nur zu kritisieren, sondern auch zu verbessern, müsste die kritische Theorie zum einen stets mit der ‚ethischen Autonomie‘ der Subjekte rechnen, also mit der „[...] Freiheit der Menschen, Lebenspläne zu entwerfen bzw. zu verfolgen, für die sie Gründe angeben können, die als ihre eigenen Gründe betrachten können“ (Cooke 2009, 121-122). Zum anderen stellt sich die Schwierigkeit, dass das, was ‚gut‘ ist, nicht unmittelbar auf der Hand liegt, sondern auch den Subjekten selbst durch implizit wirkende Strukturen und Ideologien verstellt bleibt. Eine Veränderung der sozialen Situation erfordert also immer auch eine veränderte Wahrnehmung.

Trotz all dieser Schwierigkeiten betont nun Cooke die Notwendigkeit, sich auch mit der gewünschten guten Gesellschaft auseinanderzusetzen.<sup>4</sup> Implizit enthalten aus ihrer Sicht alle kritischen Theorien, und seien sie noch so negativ formuliert, eine Idee dieser guten Gesellschaft. Um ethisch orientierend zu wirken, brauche es aber eine Form der expliziten Artikulation dieser Idee. Nötig wäre dafür ein Begriff von Geltung, der gleichzeitig kontext-transzendierend und nicht autoritär ist: mit dem also über die aktuelle Situation hinausweisend Geltung beansprucht werden kann, ohne gleichzeitig praktisch oder epistemisch rücksichtslos gegen die Interessen anderer Subjekte zu wirken. Bei allem Wissen um Autonomie, ideologische Verstrickungen und Pluralität von Interessen und Wünschen plädiert sie also dafür, einen universalen Anspruch und Sinn von Geltung nicht vollständig aufzugeben.

Im Zentrum ihres Vorschlags steht eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Transzendenz: Begriffe praktischer Geltung, wie beispielsweise Gerechtigkeit oder Wahrheit, beziehen sich immer auf etwas Transzendentes, das als Ganzes nie vollständig erfahrbar ist. Gleichzeitig ist diese transzendierende Idee (bei ihr als transzendierendes *Objekt* bezeichnet) immer zu einem Teil in aktuellen Situationen erfahrbar, also repräsentiert. Dies ist die religionssoziologisch-phänomenologische Bedeutung von Transzendenz: Etwas ist zugleich als Ganzes niemals vollständig erfahrbar und ist doch in der alltäglichen Lebenswelt (in Ausschnitten) angezeigt (vgl. Schütz/Luckmann 2017 [1979], 587-672; Gülker 2019, 35-80). Also auch, wenn wir niemals vollständig erfahren, was Gerechtigkeit bedeutet, ist sie als die Realität überschießende Idee in aktuell erfahrbaren Situationen in Teilen repräsentiert. Und: Es gibt Situationen, in denen sie besser und solche, in denen sie schlechter repräsentiert ist.

---

4 Zusammengefasst werden im Folgenden einzelne Kernaussagen des Hauptwerkes „Re-Presenting the Good Society“ (Cooke 2006) der Autorin. Zentrale Aussagen sind außerdem im Beitrag „Zur Rationalität der Gesellschaftskritik“ (Cooke 2009) zugespitzt.

Als ein solches transzendierendes Objekt nimmt Cooke die gute Gesellschaft an: Sie ist selbst niemals vollständig erfahrbar, wird aber durch unterschiedliche Ideen der guten Gesellschaft repräsentiert. Als eine solche Idee analysiert sie die von Habermas konzipierte ‚ideale Sprechsituation‘. Die Funktion solcher (immer unvollständigen) Repräsentationen ist es, ethisch orientierend zu wirken. Dafür müssen sie allerdings zweierlei erfüllen: Sie müssen zum einen etwas von dem, was als transzendentes Objekt die gute Gesellschaft ausmacht, erschließen können. Und sie müssen zum anderen offen sein für rationale Kritik (um Autoritarismus zu vermeiden).

Beides steht allerdings in einem Spannungsverhältnis zueinander. Denn das, was als gute Gesellschaft transzendent bleibt, kann immer nur in kleinen, flüchtigen Ausschnitten erfahrbar werden. Das Ganze und Wahre wird in kurzen Augenblicken spürbar – mit Bezug zu Derrida spricht Cooke von „Geistescharakter des Absoluten“ (Cooke 2009, 130). Erschließend ist eine Repräsentation der guten Gesellschaft dann, wenn sie von diesem Undeutlichen und Flüchtigen doch etwas aufleuchten lassen kann. Dafür brauche sie eine „affektive Kraft [...], die auch motivierend ist“ (Cooke 2009, 119).

Wenn aber das, was durch die Repräsentation erschlossen wird, nur in kurzen, affektiv erfahrbaren Momenten aufblitzt, scheint die zweite Bedingung – nämlich, dass Repräsentationen rational kritisierbar sein müssen – schwer zu erfüllen. Dieser Problematik begegnet Cooke mit einer wiederum in der Religionssoziologie geläufigen Analyse, dass auch etwas nur Aufblitzendes, ansonsten in seiner Ganzheit Transzendentes, artikulierbar ist. Mit Bezug zu Taylor (1996, 175-187) macht die Autorin nachvollziehbar, wie diese Artikulation zugleich eine eigene Erschließungskraft besitzt und leibliche Vergegenwärtigung bedeutet. Mit dieser leiblichen Gegenwart, so zieht sie die Konsequenz, ist aber gleichzeitig auch verbunden, dass sich über die (flüchtig erfahrenen und artikulierten) Repräsentationen rational auseinandersetzen lässt.

Die gute Gesellschaft, das transzendierende Objekt, sollte aus Sicht der Autorin demnach explizit Gegenstand von Auseinandersetzung sein – hierin sieht sie den zentralen Unterschied zwischen ihrem Zugang und dem von Adorno oder Derrida<sup>5</sup>:

„Im Gegensatz zu den beiden, die auf eine rein negative Konzeption des transzendierenden Objekts insistieren, beharre ich auf die Vergegenwärtigung des Objekts in leiblichen – anschaulichen, lebendigen, mehr oder weniger konkreten – Repräsentationen. Denn nur dank dieses materiellen

---

5 Die Autorin setzt sich ausführlich mit den Werken „Negative Dialektik“ (Adorno 1966) und „Force of Law: The Mystical Foundation of Authority“ (Derrida 1992) auseinander.

Gehalts können die Ansprüche auf Geltung, die solche Vorstellungen erheben, in öffentlichen, inklusiven und offenen Prozessen der Argumentation diskutiert werden.“ (Cooke 2009, 132).

Gerade die explizite Auseinandersetzung mit Ideen der guten Gesellschaft, so lässt sich zusammenfassend an die Autorin anschließen, kann also Autoritarismus auch vorbeugen. Dies ist insofern auch mit Blick auf aktuelle Debatten aufschlussreich, als davon auszugehen ist, dass jede Kritik eine Vorstellung einer guten Gesellschaft implizit enthält, auch wenn sie nicht explizit verhandelt wird. Aufgabe wissenschaftlicher Reflexion ist es aus dieser Perspektive auch, diese impliziten Vorstellungen zu rekonstruieren – und damit befragbar zu machen.

Für diese explizite Auseinandersetzung spricht auch, dass aktuelle politische Entwicklungen den ohnehin immer fragilen Glauben an gesellschaftlichen Fortschritt neu erschüttern können. Die mit der marxistisch geprägten Ideologiekritik verbundene Vorstellung, dass Gesellschaften sich mehr oder weniger selbstverständlich im lernenden Fortschritt zum Besseren entwickeln, wenn die faktische Ungerechtigkeit nur deutlich genug wird, wird schon lange in Frage gestellt und hat vor dem Hintergrund international erstarkender rechtsautoritärer Bewegungen weiter an Plausibilität eingebüßt. Eine Idee der guten Gesellschaft entsteht nicht von selbst, über sie muss – bei allen berechtigten Einwänden – gestritten werden.

Gleichzeitig macht die Arbeit von Cooke darauf aufmerksam, dass die gute Gesellschaft als Ganze immer etwas Unverfügbares behalten wird – dass also auch Versuche, sie vollkommen verfügbar zu machen („auszupinseln“, wie Adorno gesagt hat)<sup>6</sup>, zum Scheitern verurteilt sind. Gefragt ist also ein positiver Umgang mit dieser Unverfügbarkeit, ein Einlassen darauf, dass nicht alles zum Ende hin optimierbar ist – und auch nicht alles bis zum Ende hin gedacht werden kann. Es braucht – auch methodisch – ein Innehalten, einen Zwischenraum, in dem das, was als Ganzes unverfügbar bleibt, mit affektiver Kraft erfahrbar wird.

Vor diesem Hintergrund ist es auch gut nachvollziehbar, dass aktuell wieder verstärkt die Bedeutung von Religion für demokratische Entwicklung in den Blick genommen wird. Religionen sind schließlich spezialisiert auf den Umgang mit Unverfügbarkeit. Es wäre allerdings verkürzt, hier unspezifisch auf die religiösen Rituale als Hoffnungsgeber zu setzen. Eine solche Verkürzung enthält auch das viel beachtete Plädoyer von Harmut Rosa „Demokratie braucht Religion“ (Rosa 2022). Rosa erklärt hier Kirchenräume und kirchliche Rituale weitgehend unterschiedslos zu Möglichkeitsräumen für positive Resonanzerfahrungen. Mit der Argumentation von Cooke lässt sich gut nachvollziehen, dass Resonanzerfahrungen in dem be-

---

6 „Und so wenig wir die Utopie ‚auspinseln‘ dürfen, so wenig wir wissen, wie das Richtige wäre, so genau wissen wir allerdings, was das Falsche ist.“ (Bloch/Adorno 1978, 362-363).

schriebenen Sinne für sich genommen nicht in der Lage sind, ethische Orientierung zu bieten. Als individuelle Momente schaffen sie Unterbrechungen, die für die individuelle Beziehung zur Welt bedeutungsvoll sein mögen. Wenn sie individuell bleiben, kann hier aber keine Idee der guten Gesellschaft durchscheinen, die dann auch so artikulierbar wäre, dass sie rational diskutierbar würde. Wenn sie kollektiv erfahren werden, führt dies aber ebenfalls nicht automatisch zu einem Handeln im Sinne einer offenen Gesellschaft – darauf hat bereits eindrücklich Durkheim (2017 [1912]) mit seinem Begriff der Efferveszenz hingewiesen: Kollektive Ekstase, wie sie auch in Kirchenräumen organisiert werden kann, kann auch zu kollektiver Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Verachtung der Anderen führen. Zu beobachten ist dies aktuell nicht zuletzt im Milieu des christlichen Nationalismus in den USA (siehe der Beitrag von Haker in diesem Heft).

Deshalb, um es weiter zuzuspitzen: Religion kann nur dann hilfreich sein, wenn sie nicht nur als spiritueller Zauber, sondern als Quelle von Wertauseinandersetzungen fungiert. So lässt sich auch der Entwurf einer ‚Theologie der Hoffnung‘ bei Wendel verstehen (vgl. Wendel 2024): Ihr geht es um die Verbindung zwischen Hoffen und Handeln im Sinne einer universalen Eschatologie (Wendel 2024, 8). Nicht die individuelle Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod macht diese Eschatologie aus, sondern die konkrete Hoffnung auf die gute Gesellschaft, die durch Entmachtungen im Hier und Jetzt in Ausschnitten erkennbar wird und deshalb zugleich Gestaltungsaufgabe ist.

Wenn es um das Verhältnis von Religion und Demokratie geht, wird schließlich vielfach auf den Beitrag von Ernst-Wolfgang Böckenförde aus dem Jahre 1967 verwiesen. Und auch sein berühmt gewordenes Diktum, dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1991 [1967], 112), hat nicht vor allem individuelle Spiritualität im Sinn. Vielmehr fragt dieses Diktum nach den „inneren Antrieben und Bindungskräften“ die die Bürger:innen selbst in die Verantwortung nehmen, den Staat nicht als reinen Erbringer sozialstaatlicher Leistungen zu sehen, sondern „als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist“ (Böckenförde 1991 [1967], 114). Freiheit kann hier mit Cooke als transzendierendes Objekt gefasst werden, das niemals ganz erfahrbar wird, das aber doch als ethische Orientierung bedeutungsvoll und handlungsleitend bleibt.

Cooke macht damit ein Angebot, wie das, was vielfach als Verhältnis zwischen Religion und Demokratie verhandelt wird, auch säkular-philosophisch gedacht werden kann. Wenn die gute Gesellschaft als Ganze transzendent, unverfügbar bleibt, dann ist es Aufgabe wissenschaftlicher Arbeit, Repräsentationen zu entwickeln, die dieses Unverfügbare – und sei es nur in kurzen Augenblicken – erfahrbar machen

können. In der Artikulation kann diese Erfahrung leiblich und damit Gegenstand rationaler Kritik werden.

Abschließend werden im Folgenden erste Überlegungen angestellt, was diese Ideen für eine kritische Soziale Arbeit bedeuten können.

#### **4. Kritik und Utopie – Ausblick für eine kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit**

Die kritische Wissenschaft der Sozialen Arbeit, so wurde eingangs beschrieben, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Position der Sozialen Arbeit und deren wissenschaftliche Grundlagen im Gefüge gesellschaftlicher Strukturen kritisch zu reflektieren. Theoretisch knüpft sie dabei an Auseinandersetzungen der kritischen Theorie an und hält damit jedenfalls implizit an der Grundidee fest, dass grundlegende Kritik ohne ein Bild der gewünschten besseren Gesellschaft auskommen kann – beziehungsweise muss.

Dieser Beitrag wirbt demgegenüber für eine neue und explizite Auseinandersetzung mit eben solchen Bildern einer besseren Gesellschaft. Ein solcher Vorschlag steht im Verdacht, entweder naiv und realitätsfern zu sein oder aber, sich allzu schnell von der notwendigen Kritik ab- und pragmatischen Verbesserungsvorschlägen zuzuwenden. Die hier diskutierten Arbeiten von Maeve Cooke bieten eine Orientierung dafür, wie beidem vorgebeugt werden kann – wie Grundlagenkritik erhalten und gleichzeitig Bilder der anderen besseren Gesellschaft zum expliziten Gegenstand der Auseinandersetzung werden können.

Für die Wissenschaft Soziale Arbeit sind damit zum einen methodische Hinweise verbunden. Wie oben schon angedeutet, gilt es, ein methodisches Repertoire zu entwickeln, das affektive, punktuelle Erfahrung von etwas ermöglicht, das als Ganzes unverfügbar bleibt, und das gleichzeitig diese Erfahrung artikulierbar macht. Hier ist nicht der Platz, diese Methode im Konkreten zu entwickeln. Vielversprechend erscheint allerdings eine Kombination aus künstlerischer Forschung und Zukunftsforschung. Künstlerische Forschung nimmt Ästhetik als sinnliche Erkenntnis an (vgl. Böhme 2014): In künstlerischer Gestaltung wird etwas artikuliert, was als Ganzes über diese Artikulation hinausweist. Die Zukunftsforschung hat sich zwar in den letzten Jahren stark in Richtung einer Managementtechnik entwickelt (vgl. Popp/Zweck 2013) – in ihren Ursprüngen ging es den Autor:innen in diesem Feld aber darum, normative Auseinandersetzungen über gewünschte Zukünfte anzuleiten (vgl. Gülker 2008, 36-55). Mit einer Verknüpfung dieser beiden Traditionen ließe sich ein methodischer Zugang zur Auseinandersetzung über Repräsentationen guter Gesellschaft entwickeln (vgl. auch Plischke 2018).

Der Beitrag legt aber auch eine inhaltliche Debatte in der Wissenschaft Soziale Arbeit nahe. In Frage steht, wie gut die starke Betonung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession Kritik anleiten kann, die an der Auseinandersetzung über Ideen der guten Gesellschaft interessiert ist. Selbstverständlich sollen nicht die Errungenschaften in Frage gestellt werden, die mit dieser – auch international leitenden – Ausrichtung verbunden sind. Und selbstverständlich legt der spezifische, an der Verbesserung individueller Entfaltungsmöglichkeiten orientierte Auftrag der Sozialen Arbeit auch eine normative Orientierung an der unantastbaren Menschenwürde und deren Umsetzung in Menschenrechte nahe (vgl. z. B. Staub-Bernasconi 2007). Gleichwohl lässt die ausschließliche Betonung dieser (zumal nicht einklagbaren) individuellen Rechte keine Bilder einer guten Gesellschaft entstehen. Auf ein Spannungsverhältnis zwischen Menschenrechten und Integration der Gesellschaft hat schon Böckenförde hingewiesen und sprach vom „Individualismus der Menschenrechte“ (Böckenförde 1991, 112).

Die Theoretisierung der Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession bleibt gleichwohl nicht bei diesem Individualismus stehen und betont die Notwendigkeit, auch die ermöglichenden Strukturen zur Erfüllung von Menschenrechten in den Blick zu nehmen. In der vielfach zitierten Definition Sozialer Arbeit der Verbände IFSW (International Federation of Social Workers) und IASSW (International Association of Schools of Social Work) wird nicht allein die Orientierung an Menschenrechten betont, sondern leitend sind die Prinzipien „sozialer Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt“ (DBSH 2016). Es geht also nicht darum, die Betonung der Menschenrechte als Orientierung zu verwerfen, aber darum, die gute Gesellschaft als Ermöglichungsgesellschaft – mit allen oben beschriebenen Komplikationen – expliziter zum Gegenstand zu machen. Möglicherweise ließe sich aus dieser theoretischen und methodischen Auseinandersetzung auch ein Zugang entwickeln, mit dem die eingangs zitierte fundamentale Kritik einer Studierenden, nach der Menschenrechte im Kapitalismus ohnehin mit Füßen getreten werden, in Ideen für (immer unvollständige) Repräsentationen der guten Gesellschaft überführt werden könnte.

Der Vorschlag bleibt ambitioniert und möglicherweise wird er dem Naivitätsvorwurf nicht vollständig entgehen können. Aber er findet sich – wohl auch angesichts politischer Entwicklungen, denen nur mit Verzweiflung oder Trotz begegnet werden kann – in guter Gesellschaft. Die im einleitenden Artikel von Wolfgang Thierse in diesem Heft aufgestellte Forderung nach einer neuen Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Solidarität lässt sich in ganz ähnlicher Richtung lesen. Das vielfach als Vermächtnis bezeichnete Werk von Aleida und Jan Assmann zum Gemein-sinn (Assmann/Assmann 2024) betont, dass die Grundlagen für Demokratie nicht allein im rationalen Tausch entwickelt werden können, sondern auch emotionaler

Ressourcen bedürfen. Die Arbeit stützt sich auf eine Kooperation mit zahlreichen Forscher:innen, die von vergleichbaren Fragen umgetrieben sind. Nicht nur in der Theologie, auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften werden Begriffe wie Hoffnung und Zuversicht neu entdeckt.

Die Wissenschaft Soziale Arbeit kann mit der ihr inhärenten kritischen Perspektive wichtige Beiträge zu diesen Auseinandersetzungen leisten.

## Literatur

**Adorno, Theodor W.** (1966), Negative Dialektik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Adorno, Theodor W.** (1997 [1955]), Gesammelte Schriften Band 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin** (Hg.) (2012a), Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit, Wiesbaden: Springer VS.

**Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin** (2012b), Zur Einführung: Kristallisationspunkte kritischer Sozialer Arbeit, in: Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Horlacher, Cornelis/Rathgeb, Kerstin (Hg.), Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit, Wiesbaden: Springer VS, 1-23.

**Assmann, Aleida/Assmann, Jan** (2024), Gemeinsinn. Der sechste, soziale Sinn, München: C.H. Beck.

**Bloch, Ernst/Adorno, Theodor W.** (1978), Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, in: Bloch, Ernst (Hg.), Tendenz, Latenz, Utopie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 350-368.

**Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1991), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Böhme, Gernot** (2014), Ästhetik als Wissenschaft sinnlicher Erfahrung, in: Tröndle, Martin/Warmers, Julia (Hg.), Kunstforschung als ästhetische Wissenschaft. Beiträge zur transdisziplinären Hybridisierung von Wissenschaft und Kunst, Bielefeld: transcript, 319-331.

**Cooke, Maeve** (2006), Re-presenting the good society, Cambridge: MIT Press.

**Cooke, Maeve** (2009), Zur Rationalität der Gesellschaftskritik, in: Jaeggi, Rahel (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 117-133.

**DBSH = Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e.V.** (2016): Deutschsprachige Definition Sozialer Arbeit des Fachbereichstages Soziale Arbeit und DBSH, [https://www.ifsw.org/wp-content/uploads/2019/07/20161114\\_Dt\\_Def\\_Sozialer\\_Arbeit](https://www.ifsw.org/wp-content/uploads/2019/07/20161114_Dt_Def_Sozialer_Arbeit)

[FBTS\\_DBSH\\_01.pdf](#) (abgerufen 10.08.2025).

**Derrida, Jaques** (1992), Force of Law: The Mystical Foundation of Authority, in: Carlson, David Gray et al., Deconstruction and the possibility of justice, New York, NY: Routledge, 3–67.

**Durkheim, Emile** (2017 [1912]), Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Berlin: Insel Verlag.

**Engels, Friedrich** (1973 [1882]), Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hg.), Werke. Band 19, 4. Auflage 1973, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1962. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, 189-201, [http://www.mlwerke.de/me/me19/me19\\_189.htm](http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_189.htm) (abgerufen 16.01.2021).

**Fischer, Thomas** (2017), Galgenvögel! Pegida, in: Die Zeit, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2017-12/pegida-galgen-satire-staatsanwaltschaft-sachsen> (abgerufen 26.08.2025).

**Gülker, Silke** (2008), Evaluation und politisches Lernen. Diskursive Zukunftsforschung als Methode der Politikevaluation, Baden-Baden: Nomos.

**Gülker, Silke** (2019), Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellforschung in Deutschland und in den USA. Reihe Religion in der Gesellschaft, Band 46, Würzburg: Ergon-Verlag.

**Gülker, Silke** (2021), Krise und Utopie, in: Beuerbach, Jan/Gülker, Silke/Karstein, Uta/Rösener, Ringo (Hg.), Covid-19: Sinn in der Krise. Kulturwissenschaftliche Analysen zur Corona-Pandemie, Berlin: De Gruyter, 35-50.

**Iser, Mattias** (2008), Empörung und Fortschritt. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2005, Frankfurt am Main/New York: Campus.

**Jaeggi, Rahel** (2009), Was ist Ideologiekritik?, in: Rahel Jaeggi (Hg.), Was ist Kritik? Orig.-Ausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266-295.

**Kupferberg, Yael** (2022), Zum Bilderverbot, Wallstein-Verlag: Göttingen.

**Plischke, Eva** (2018), Zukunft auf Probe. Verhältnisse von szenischer Kunst und Zukunftsforschung. Dissertation, Universitätsbibliothek der HafenCity Universität Hamburg (HCU), Hamburg.

**Popp, Reinhold/Zweck, Axel** (Hg.) (2013), Zukunftsforschung im Praxistest, Wiesbaden: Springer VS.

**Popper, Karl R.** (1945), Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Tübingen: Mohr.

**Rosa, Hartmut** (2022), Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis. Unter Mitarbeit von Axel Wostry und Gregor Gysi. Ungekürzte

Lesung, München: Kösel.

**Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas** (2017 [1979]), Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK.

**Staub-Bernasconi, Silvia** (2007), Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft, in: Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 20-53.

**Steckner, Anne** (2012), Die Waffen schärfen. Zum Kritikbegriff bei Karl Marx, in: Hawel, Marcus/Blanke, Moritz (Hg.), Kritische Theorie der Krise, Berlin: Dietz, 146-162.

**Taylor, Charles** (1996), Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**Walter-Busch, Emil** (2010), Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik, München: Fink.

**Wendel, Saskia** (2024), „Auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung“ (Röm 15, 13). Welche Theologie hat Zukunft?, In: feinschwarz.net, <https://www.feinschwarz.net/welche-theologie-hat-zukunft/> (26.08.2025).

**Wendt, Björn** (2018), Nachhaltigkeit als Utopie. Zur Zukunft der sozial-ökologischen Bewegung, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

#### *Über die Autorin*

**Silke Gülker**, ist Geschäftsführerin des Berliner Instituts für Christliche Ethik und Politik (ICEP) der Katholischen Hochschule für Sozialwesen. Sie forscht und lehrt zur Ethik in der Sozialen Arbeit, zu Themen globaler Gerechtigkeit, zur Religionssoziologie im Allgemeinen und zum Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft im Besonderen.

