

Studienwoche

Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext

25.-30. September 2022

Lindenberg im Allgäu

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Eugen-Biser-Stiftung

Essay

Mit dem einen Gott für ein gerechtes Europa
Vom Dialog zu einer gemeinsamen christlich-islamischen Sozialethik

eingereicht von

Karolin Fischer

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Mag. Theol. (katholisch), 10. Fachsemester

am

14. November 2022

Mit dem einen Gott für ein gerechtes Europa

Vom Dialog zu einer gemeinsamen christlich-islamischen Sozialethik

Europa als Friedensprojekt. Diese Vision vom gewaltfreien Miteinander ermöglichte nach dem Ende des 2. Weltkriegs sukzessive die Gründung der Europäischen Union in ihrer heutigen Verfasstheit. Doch schon immer hat dieses Projekt auch gewankt – spätestens der Schrecken des Balkankrieges hat gezeigt, dass auch in einem Friedensprojekt der Friede nicht selbstverständlich ist. Nun ist die Bedrohung des Krieges in eine breite kollektive Wahrnehmung zurückgekehrt. Das Friedensprojekt Europa scheint so akut und offensichtlich bedroht zu sein, wie kaum je zuvor. Angesichts dieser Situation stellt sich die dringliche Frage, wie es weitergehen kann. Wie wollen wir in Zukunft in Europa gemeinsam leben? Welche Gesellschaft wollen wir gestalten? Wie lassen sich Gerechtigkeit, Friede, Nachhaltigkeit und menschenwürdiges Leben für alle verwirklichen?

Diese Fragen gehören zum Kern auch einer theologischen Ethik. Ob und inwiefern das vielgebrauchte Narrativ von der ‚Rückkehr der Religionen‘¹ im Sinne eines empirischen Bedeutungszugewinns für den gesellschaftlichen Diskurs zutreffend sein mag, oder nicht: Es ist genuine Aufgabe der Religionen, aus ihrer Botschaft auch gestaltungspraktische Konsequenzen abzuleiten. Und mit der steigenden Wahrnehmung des Islam als ‚Player‘ in gesellschaftlichen Kontexten in ganz Europa stellt sich die Herausforderung einer interreligiösen Antwort auf diese Fragen – besonders für Christentum und Islam als zahlenmäßig stärkste Gruppen.²

In diesem Essay soll gezeigt werden, dass Christ*innen und Muslime eine gemeinsame Vision für das Zusammenleben aller in Europa entwickeln müssen. Theologische Antworten und normative Haltungen können in einem sozialetischen Dialog entwickelt und in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden. Anhand von vier Thesen soll verdeutlicht werden, dass und wie sie auf Grundlage eines solchen Dialogs eine gemeinsame christlich-islamische Sozialethik entwickeln und so die Zukunft des Friedensprojekts Europa mittragen können.

¹ Vgl. Hidalgo, 'Rückkehr der Religionen' und 'Säkularisierung', 13–17.

² Vgl. Schmid, Interreligiöse Sozialethik, 327.

Sozialethische Fragen gehen alle an: Es geht um die gemeinsame Gestaltung einer gerechten Gesellschaft in Europa.

Die Grundfragen, die Gegenstand einer theologischen Sozialethik sind, stellen kein Spezifikum einer bestimmten Konfession oder Religion dar. Vielmehr bilden sie die systematische Grundlage für wichtige gesellschaftliche Aushandlungsprozesse: Wie wollen wir leben? Wie wollen wir eine gerechte Zukunft für alle gestalten?

Für den europäischen Kontext lassen sich zudem einige besonders drängende und entscheidende Fragestellungen konkretisieren: Wie kann Europa zu einer nachhaltigen Wirtschaft für sich selbst und im Rahmen seiner Verantwortung für die Weltgemeinschaft beitragen? Wie ist mit dem positiven und negativen Potenzial der ethnisch-kulturellen Vielfalt in Europa umzugehen? Wie sollen Migrationsprozesse gegenwärtig und in Zukunft gestaltet werden? Und schließlich – nicht nur aus aktuellerem Anlass: Wie ist ein dauerhafter, stabiler Friede in Europa möglich?

Die Beschäftigung mit Themen und Problematiken, die heute als theologische Sozialethik zusammengefasst werden, sind beiden Religionen bereits aus ihrer Ideengeschichte heraus vertraut.³ Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen: Die christliche Theologie hat spätestens mit Augustinus' *De Civitate Dei* endgültig ihre Abkehr von der vermeintlich unpolitischen Naherwartungsperspektive der frühen Christ*innen vollzogen.⁴ Der Beginn der päpstlichen Sozialverkündigung mit der Enzyklika *Rerum Novarum* 1891 hat schließlich Sozialverkündigung und damit auch sozialethische Reflexion im gesamt-katholischen⁵ Bereich etabliert.⁶ Auf islamischer Seite kann hier exemplarisch auf die Zeit der Expansion verwiesen werden, in der die Frage aufkam, wer unter den Begriff der Schutzbefohlenen (*ahl al-kitāb*) zu subsumieren sei.⁷

³ Der Begriff einer theologischen Sozialethik in diesem Essay orientiert sich an der Definition Christlicher Sozialethik mit Marianne Heimbach-Steins und Johannes Frühbauer (vgl. Frühbauer/Heimbach-Steins, *Sozialethik und Gesellschaftstheorie*, 43–46). In dieser Definition lässt sich das christliche Proprium m.E. gut im Sinne eines christlich-islamischen bzw. interreligiösen Propriums erweitern.

⁴ Vgl. Hidalgo/Zapf/Hildmann, *Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder: Christentum und Islam als ‚politische Religionen‘*, 7.

⁵ Hansjörg Schmid betont hier die zunehmend großen Schnittmengen zwischen katholischer und evangelischer Sozialethik (vgl. Schmid, *Interreligiöse Sozialethik Revisited*, 182, Anm. 12), wiewohl jene seit der Reformation eine eigene Genese aufzuweisen hat.

⁶ Vgl. Korff, *Christliche Sozialethik*, 63–72.

⁷ Vgl. Hidalgo/Zapf/Hildmann, *Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder: Christentum und Islam als ‚politische Religionen‘*, 8.

Insofern können Christ*innen und Muslime sich an sozial-gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen beteiligen, weil sie ihre Botschaft (auch in der Tradition) auf diese Themen ausgerichtet wissen. Sie müssen es sogar, um ihrer Verantwortung für ein plurales Zusammenleben gerecht zu werden.

Die Methode zur Entwicklung einer gemeinsamen Sozialethik verlangt dabei keine drastischen Redundanzen oder ein Aufweichen der eigenen Position zugunsten des größeren Konsenses. Ebenso wie in jedem Dialogprozess stehen v.a. zu Beginn zunächst der Austausch und das wertfreie Wahrnehmen des Anderen. Dementsprechend kann auch eine gemeinsame Sozialethik nach dem Kriterium der ‚Einheit in Differenz‘ gestaltet werden: Entscheidend ist dabei nicht die unhinterfragte Einigkeit in jeder Detailfrage. Christ*innen und Muslime können und sollen ihre je „eigene[n] Traditionen und affektiven Reichtum“ für dieses Projekt zur Verfügung stellen.⁸ So sind auch bleibende Differenzen grundsätzlich aushaltbar, solange der Dialog und das Ringen um einen gemeinsamen Weg nicht abreißen.

Wenn auch die konkrete Ausgestaltung einer christlich-islamischen Sozialethik Differenzen in gewissem Ausmaß tragen kann, so muss doch eine gemeinsame Grundlage bestehen, die beide Religionen als theologisch adaptierbar ansehen. Methodologisch gesprochen heißt das, dass aus dem breiten Konsens im christlich-islamischen Dialog Grundlegungskategorien zu deduzieren sind, aus denen dann konkrete normative Aussagen hervorgehen.

In diesem Essay wird als solche Grundlage für die Idee der Menschenwürde und die daraus resultierenden Menschenrechte plädiert. Dabei gilt: Es ist evident, dass es sich beim Ideenfeld ‚Menschenwürde‘, ‚Menschenrechte‘ usw. um Begrifflichkeiten und Werte handelt, die außerhalb der christlich-jüdischen und v.a. eurozentrischen Perspektive nicht unumstritten sind. So darf etwa die postkoloniale Kritik am Menschenrechtsgedanken nicht übergangen werden – ebenso wenig die Tatsache, dass die westliche Hemisphäre diese Errungenschaften für sich beansprucht und zugleich die Verbrechen der eigenen Kolonialgeschichte und zweier Weltkriege aufarbeiten muss. Dennoch wird hier die Position vertreten, dass die Idee einer unverlierbaren Menschenwürde und daraus resultierender Rechte gerade in Europa – dem Kontinent, der die Shoah erlebt hat – ideengeschichtlich verwurzelt ist und angesichts dieser Geschichte Geltung beanspruchen darf.

⁸ Appel, Die Grenze der Grenzen, 120.

Zudem sind Dialogprozesse auch in anderen Themenbereichen grundsätzlich in konkrete Erfahrungen und Kontexte eingebettet.⁹ Daher scheint es weder möglich noch notwendig, ja geradezu anmaßend zu sein, universale und für jeglichen Kontext allgemeingültige Kriterien und Normen entwerfen zu wollen. Der sozialetische Dialog in Europa findet im Kontext der europäischen Ideen-, Religions- und Zeitgeschichte statt und ist daher auch in diese konkreten Zusammenhänge eingebunden.

Monotheismus heißt Herrschaftskritik: Der gemeinsame Glaube an den einen Gott gibt Anstoß für die Kritik und Dekonstruktion illegitimer Herrschaftsansprüche.

„Der Glaube, dass kein Mensch, sondern Gott der letzte und damit endgültige Richter über die Geschichte ist, kann Menschen befreien zum mutigen Widerstand gegen Unrechtsherrschaft.“¹⁰ Felix Körner beschreibt mit dieser These das relativierende und kritische Potenzial monotheistischer Religionen und ausdrücklich von Christentum und Islam. Machtkritik soll dabei nicht missverstanden werden als die religiös begründete pauschale Ablehnung jeglicher säkularer Machtverhältnisse in Staat und Gesellschaft. Dies ist schon allein deshalb unrealistisch, weil Macht ein ubiquitäres soziales Phänomen, gewissermaßen der „Grundstoff des Sozialen“¹¹ ist.

Die monotheistische Kritik diesseitiger Herrschaftsansprüche kann – negativ gesprochen – aus ihrem Glauben an die Vorläufigkeit aller irdischen Macht ihre Stimme erheben, sollte sich ein repressives Ungleichgewicht in den gesellschaftlichen Machtverhältnissen bilden. Positiv gesprochen können dadurch auch real existierende Machtverhältnisse – etwa zwischen Staatsoberhäuptern und Bürger*innen – so gestaltet werden, dass sie dem sozialen Frieden und dem gerechten Zusammenleben dienlich sind. Das kritische Potenzial von Christentum und Islam rekrutiert sich dabei aus ihrer je eigenen theologischen Tradition.

Körner sieht aufgrund der vorislamischen und vorstaatlichen Verfasstheit der arabischen Stammesgesellschaft und auch der islamischen Gründungsgeschichte die Tendenz zu einer islamischen Institutionenskepsis. Zudem wird mit der *umma* eine neue Gesell-

⁹ Vgl. Schmid, Interreligiöse Sozialethik Revisited, 192.

¹⁰ Körner, Politische Religion, 177f.

¹¹ Bogner, Macht und Herrschaft - Stiefkinder oder Schlüsselkategorien theologischer Ethik?, 79.

schaftsordnung etabliert, die transtribal verfasst ist und die Glaubenszugehörigkeit zum maßgeblichen Kriterium erhebt.¹² Insofern kann sich eine islamische Herrschaftskritik z.B. auf die Rolle von Institutionen und institutionalisierter Herrschaft beziehen und nötigenfalls kritische Impulse entgegensetzen.

Die christliche Religion sieht in der Person und im Wirken Jesu Christi eine fundamentale Kritik diesseitiger Herrschaftsanmaßung begründet. Spätestens die Passionserzählungen, die Jesus als verzerrte und verspottete Karikatur römischer Machtvorstellungen inszenieren (Mk 15,17-19 parr.), machen deutlich, dass seine Herrschaft nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh 18,36). Jesus stellt konsequent die Kleinsten und Schwächsten in den Mittelpunkt. Seine Nachfolge ernst zu nehmen, heißt für Christ*innen, jegliches Macht- und Herrschaftsverhältnis daran zu messen, ob es diesen kleinsten und schwächsten Gliedern der Gesellschaft nützt, die Marginalisierten und Randgruppen berücksichtigt oder im Sinne einer Klassen- bzw. Ständegesellschaft separiert.

Insofern können Christ*innen und Muslime aus ihrer gemeinsamen monotheistischen Grundüberzeugung heraus mit je eigenem Profil – einander ergänzend und möglicherweise auch anfragend – kritisch auf herrschaftliche Strukturen in der Gesellschaft blicken und diesen, wo es notwendig ist, relativierend, kritisierend und positiv umgestaltend entgegentreten.

Ohne die Religionen geht es nicht: Ethische Letztbegründung braucht auch die Stimme der Religion.

Die mehrheitlich säkularen Gesellschaften Europas bieten vermeintlich keinen Platz für religiös begründete ethische Ansprüche und Forderungen. Säkular-philosophische Begründungsfiguren scheinen hier im Vorteil zu sein, indem sie eine höhere Anschlussfähigkeit an den säkular geprägten öffentlichen Diskurs aufweisen.

Doch der zeitweise nahezu unbegrenzte Optimismus zur Begründungskraft einer vollständig religionsfreien autonomen Moral muss zwangsläufig an Grenzen stoßen. Innerhalb dieser säkularen Denkfiguren lassen sich konkrete ethische Normansprüche zwar bis zu ihren abstrakten Grundlegungen, letztlich auf die Menschenwürde, zurückführen.

¹² Vgl. Körner, Politische Religion, 182–191.

Eine Letztbegründung dieser Grundlegungen aus einer humanistischen-säkularen Perspektive zu erarbeiten ist auch vielfach versucht worden. Jedoch kommt im pluralen gesellschaftlichen Diskurs eine solche Letztbegründung, wenn sie kultursensibel und historisch verankert sein will, nicht ohne das Zutun der Religionen aus. Markus Vogt beschreibt diese Rolle der Religionen für ethische Letztbegründung als das Offenhalten von Gesellschaftsentwürfen auf den je größeren Horizont des Unverfügbaren hin.¹³

Dabei wird der Stellenwert empirischer, natur- und humanwissenschaftlicher Forschungen nicht geleugnet. Gott als Teil ethischer Argumentation kann und darf die rationale Grundlage nicht ersetzen oder verdrängen.¹⁴ Der entscheidende Schritt, der auch ein Spezifikum religiös begründeter normativer Ethik darstellt, ist die Verbindung von diesen Erkenntnissen mit der transzendenten Erweiterung: „Ohne diesen Horizont, der das Wissen übersteigt, jedoch keineswegs negiert, greift die Begründung der Ethik zu kurz.“¹⁵

Religionen müssen hier folglich Vermittlungsarbeit leisten zwischen dem rationalen Wissen der Vernunft und dem übervernünftigen Gehalt der Religion. Hansjörg Schmid bezeichnet diese Rolle der Religionen als Vermittlerin zwischen Empirie und Theologie als Brückenfunktion. Diesen Übertrag zu leisten, und sich dialogisch auch über theologische Grenzen hinweg zu verständigen sei die genuine Aufgabe einer interreligiösen Sozialethik.¹⁶

Insofern müssen sich Christ*innen und Muslime in den gesellschaftlichen Letztbegründungsdiskurs einmischen. Zum einen, weil für ihre Gläubigen eine potenziell hohe ethisch-moralische Motivation erreichbar ist, wenn normative Richtlinien an den monotheistischen Glauben rückgebunden werden. Und zum anderen, weil sie den pluralen Diskurs um ihre Standpunkte erweitern und eine spezifische Transzendenzperspektive einbringen, die dem ausschließlich säkular geführten Diskurs abgeht.

¹³ Vgl. Vogt, Zum Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik, 97.

¹⁴ Vgl. Vogt, Zum Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik, 104.

¹⁵ Vogt, Zum Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik, 97.

¹⁶ Vgl. Schmid, Interreligiöse Sozialethik Revisited, 190.

Gerade jetzt muss es sein: Der Krieg und die politische Situation in Europa fordern eine gemeinsame ethisch-praktische Antwort von Christ*innen und Muslimen.

Die aktuelle Verfasstheit der europäischen Gesellschaft fordert Christ*innen und Muslime besonders heraus, mit einer gemeinsamen theologisch-ethischen Antwort auf die drängenden sozialen Fragen zu reagieren.

Christ*innen und Muslime dürfen nicht dem Versuch nachgeben, sich im Rahmen eines inszenierten kulturell-religiösen Identitätskonflikts gegeneinander ausspielen zu lassen. Insbesondere das neuerliche Erstarren populistischer und rechtsradikaler Bewegung in ganz Europa ist hier zu nennen: Das Narrativ vom exklusiv christlich geprägten Europa wird nicht selten in einer selektiv-reduktionistischen Engführung gegen das (vermeintlich) Neue und Unbekannte, gegen Migrant*innen, Muslime, Pluralität in jeglicher Form etc. ins Feld geführt.

Dem gegenüber besteht die Gefahr, dass sich auch angesichts dieser Entwicklungen radikale muslimische Minderheitsgruppierungen formieren, die sich aus dem gesellschaftlichen Einfluss- und Diskursbereich zurückziehen und sich ideologisch abschnitten.¹⁷ Dieser Gefahr des theologischen und dialogischen Auseinanderdriftens müssen Christ*innen und Muslime aktiv und gemeinsam entgegenreten. Nicht im Sinne einer gemeinsamen Abgrenzung gegen ‚das Säkulare‘, sondern als gemeinsames aktives Mitgestalten des pluralen gesellschaftlichen Dialogs.

Nicht weniger dringend müssen in einer interreligiösen Auseinandersetzung Antworten auf die Klimakrise gefunden werden. Felix Körner konstatiert für Christentum und Islam jeweils explizit eine Verantwortung für die Welt als Ganzes und für die konkrete Lebensumwelt: Im Koran wird in Sure 55 der Mensch als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung eingeführt. Biblisch lässt sich eine besondere Verantwortung für das ‚gemeinsame Haus‘ v.a. mit dem Schöpfungsbericht begründen.¹⁸

Und schließlich drängt die Erfahrung, dass der Krieg mit einer bisher kaum gekannten Alltagspräsenz nach Europa zurückgekehrt ist, auf gemeinsame christlich-islamische Antworten. Die elaborierten Friedensethiken beider Religionen verweisen auf die gleiche Vision einer Welt ohne Gewalt, Krieg und Unterdrückung. Aus dieser gemein-

¹⁷ Zur ideologisch-narrativen Nähe zwischen europäisch-rechten und radikalislamischen Narrativen vgl. u.a. Pfeifer/Spencer, *Krieg der Erzählungen*, 208.

¹⁸ Vgl. Körner, *Politische Religion*, 297.

samen theologischen Vision können und müssen ethisch-praktische Kriterien abgeleitet werden, nach denen das Europa der Zukunft gestaltet werden soll.

Weitere Aspekte und Herausforderungen für die Zukunft Europas sind u.a. Generationengerechtigkeit und demografischer Wandel, Wirtschaftspolitik angesichts der Inflation, das Formen einer europäischen Identität unter Berücksichtigung ihrer kulturellen Vielfalt und die Herausforderung der medial abgekühlten, aber nicht weniger drängenden Migrationssituation.

Viele dieser Thematiken erfordern jetzt und zeitnah Antworten. Die teils dramatische Situation, in der sich das Projekt Europa wiederfindet, erlaubt es nicht länger, dass jede Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaft eigene Antworten und Theorien formuliert. Christ*innen und Muslime können genau in diese Situation hinein beispielhaft vorgehen und gemeinsame Antworten auf diese drängenden Themen entwickeln. ‚Ethisch-praktisch‘ meint dabei, dass eine konkrete Handlungsorientierung ebenso wichtig ist, wie eine theologisch fundierte und dialogisch erarbeitete Sozialethik. Hier gilt, dass das eine das andere trägt und der jeweilige Theorie-Praxis-Austausch sowohl für die theologische Fundierung, als auch für die praktische Umsetzung Impulse geben kann.

Fazit

Dieser Essay entsteht in einer Zeit und in einer politischen Gemengelage, in der die Situation der pluralen, freien Gesellschaft im Projekt Europa akut gefährdet ist. Dabei kann es nicht nur um schnelle Lösungen zur Wahrung des sozialen Friedens gehen. Nur mit Weitsicht, Zukunftsorientierung und konkreten Ideen für eine gerechte und friedliche Gesellschaft kann diese Situation bewältigt werden.

Christ*innen und Muslime sind dabei in drei Richtungen besonders gefragt: Nach innen, in ihre jeweiligen Glaubensgemeinschaften hinein, kann durch das Ausarbeiten einer sozialetischen Perspektive für Europa Selbstvergewisserung und Motivation zum Handeln entstehen. Miteinander, d.h. im christlich-islamischen Dialog kann das Erarbeiten einer gemeinsamen Sozialethik bewirken, dass Dialogprozesse eine neue Dynamik durch neue Themen und Perspektiven gewinnen. Zudem kann die Erfahrung eines gemeinsamen Beitrags für den gesellschaftlichen Diskurs den Dialog weiter vertiefen. Der Bereich der Sozialethik ist auch ein genuiner Ort des Dialogs – erweitert um die Herausforderung, die

verschiedenen Perspektiven auf soziale Phänomene zusammenzutragen und zu einem differenzierten Konsens zu gelangen.

Nach ‚außen‘, d.h. in die Gesellschaft hinein, können Christ*innen und Muslime auf diese Art und Weise theologische und soziale Geschlossenheit gegen den Extremismus an den politischen Rändern repräsentieren. Zudem wurde angeführt, dass der Beitrag der Religionen unverzichtbar für einen breiten Diskurs um die Ausgestaltung der Gesellschaft ist. Es ist offensichtlich, dass die Religionen nicht schweigen dürfen, wenn Themen wie Gerechtigkeit, Frieden und viele andere verhandelt werden, die zum Kernbestand auch ihrer je eigenen Theologie gehören.

Auch für die Sichtbarkeit und Wahrnehmung der Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum und in der Politik ergeben sich dadurch neue Perspektiven: Der pauschalen Forderung, Religion müsse privat, individuell und unpolitisch agieren, könnte durch die Präsentation einer gemeinsamen, konstruktiven und rechtsstaatlich kompatiblen Gesellschaftsvision wirksam entgegengetreten werden. Eine so verstandene ‚Politische Theologie‘ – interreligiös, dialogisch, konsensorientiert sozialetisch diskursrelevant – hat auch für die Gesellschaft, in die sie hineinspricht, einen Mehrwert: Es wird aufgezeigt und gelebt, wie Pluralität und konstruktives Miteinander nicht nur friedlich, sondern auch produktiv ablaufen können.

Am Ende dieses Essays, der sich als Plädoyer für eine gemeinsame Sozialethik von Christ*innen und Muslimen versteht, soll mit Hansjörg Schmid nochmals verdeutlicht werden, dass dieses Projekt von seinem Wesen her eng in die bestehenden Dialogprozesse eingebunden sein muss: „Gerade der interreligiöse Dialog [...] kann eine Schule dafür sein, miteinander die Zeichen der Zeit wahrzunehmen, das Eigene im Licht des Anderen zu sehen, um gemeinsame Perspektiven zu ringen, dabei aber auch Konflikten und Differenzen nicht aus dem Weg zu gehen.“¹⁹

Gemeinsam, mit Berufung auf den einen Gott die Zukunft des Friedensprojekts Europa zu gestalten – darin liegt zukünftig eine der Hauptaufgaben des christlich-islamischen Dialogs im europäischen Kontext.

¹⁹ Vgl. Schmid, *Interreligiöse Sozialethik Revisited*, 192.

Literaturverzeichnis

Appel, K., Die Grenze der Grenzen. Christentum, Abrahamitische Religionen, Zivilgesellschaft und die Neubestimmung des öffentlichen Raums in Europa, in: Klissenbauer, I. u.a. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Göttingen 2020, 107–122.

Bogner, D., Macht und Herrschaft - Stiefkinder oder Schlüsselkategorien theologischer Ethik?, in: Klissenbauer, I. u.a. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Göttingen 2020, 79–92.

Frühbauer, J. J. / Heimbach-Steins, M., Sozialethik und Gesellschaftstheorie, in: Heimbach-Steins, M. u.a. (Hg.), Christliche Sozialethik: Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022, 31–46.

Heimbach-Steins, M. / Becka, M. / Frühbauer, J. J. / Kruij, G. (Hg.), Christliche Sozialethik: Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022.

Hidalgo, O., 'Rückkehr der Religionen' und 'Säkularisierung'. Über die Verwobenheit zweier scheinbar gegensätzlicher Narrative, in: Zapf, H. / Hidalgo, O. / Hildmann, P. W. (Hg.), Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion, Wiesbaden 2018, 13–34.

Hidalgo, O. / Zapf, H. / Hildmann, P. W., Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder: Christentum und Islam als ‚politische Religionen‘, in: Hidalgo, O. / Zapf, H. / Hildmann, P. W. (Hg.), Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen, Wiesbaden 2017, 1–20.

Hidalgo, O. / Zapf, H. / Hildmann, P. W. (Hg.), Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen, Wiesbaden 2017.

Klissenbauer, I. / Gassner, F. / Steinmair-Pösl, P. / Kirchschräger, P. G. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Göttingen 2020.

Korff, W., Christliche Sozialethik. Ein Aufriss ihrer Grundlegung, in: Vogt, M. (Hg.), Christliche Sozialethik. Architektur einer jungen Disziplin, München 2012, 61–77.

Körner, F., Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung - Christentum und Islam, Freiburg i. Br. 2020.

Pfeifer, H. / Spencer, A., Krieg der Erzählungen. Westliche Genres und romantische Narrative des Dschihad, in: Schellöh, J. u.a. (Hg.), Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, War on Terror, Bielefeld 2018, 195–210.

Schellöh, J. / Reichertz, J. / Heins, V. M. / Flender, A. (Hg.), Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, War on Terror, Bielefeld 2018.

Schmid, H., Interreligiöse Sozialethik Revisited. Dialog, Grundlagen, Perspektiven, in: Münchener Theologische Zeitschrift 69 (2018) 180–192.

Schmid, H., Interreligiöse Sozialethik. Wege zu einer Theologie im Plural, in: Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin (2014) 327–345.

Vogt, M. (Hg.), Christliche Sozialethik. Architektur einer jungen Disziplin, München 2012.

Vogt, M., Zum Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik, in: Klissenbauer, I. u.a. (Hg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Göttingen 2020, 93–106.

Zapf, H. / Hidalgo, O. / Hildmann, P. W. (Hg.), Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion, Wiesbaden 2018.

Biografische Notiz

Karolin Fischer, geb. am 5. März 1999, Studium der Katholischen Theologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg und im 47. Theologischen Studienjahr 2020/21 in Rom; Abschluss ‚Magister Theologiae‘ voraussichtl. im März 2022.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit in allen Teilen selbstständig angefertigt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle den Quellen und der sonstigen Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet.

Würzburg, 14.11.2022

.....
Ort, Datum

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'K. Fischer', enclosed within a faint rectangular border.

.....
Unterschrift