

Ethik ist die Wissenschaft von der vernünftigen Aufstellung von Regeln für gelingendes Menschsein. *Ethos* meint im Griechischen ursprünglich und anschaulich den gemeinsamen Weidezaun um den Weideplatz, auf dem sich die Herde bei gleichen Lebensbedingungen, gleichen Rechten und Pflichten zu vertragen hat; außerhalb des Weidezauns ist Wildnis, Einzelkämpferdasein, im Regelfall Untergang.

„Gelingen von Menschsein“ ist ein teleologischer Begriff, der in den Geistes- oder Kulturwissenschaften aufgrund kultureller und religiöser Vorgaben erörtert wird. Im besonderen Blick auf Europa wird Menschsein aufgrund der drei konstituierenden Quellen Antike, Bibel und Aufklärung maßgeblich bestimmt. Andererseits hat „gelingendes Menschsein“ zum Beispiel in der Naturwissenschaft, also in den heute führenden Biowissenschaften und ihrer naturwissenschaftlichen Anwendung, methodisch keinen Platz. Naturwissenschaften stellen aus sich heraus keine Regeln für gelingendes Menschsein auf. Daraus folgt, dass Ethik mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, den Verpflichtungscharakter als vernünftig erkannter Regeln aufzuweisen, und insofern gezwungen ist, zum Beispiel auf außerbiologische Kategorien zurückzugreifen.

Ethik als globales Bedürfnis

Bisher konnten regionale oder religiös-kulturell unterschiedliche Ethiken ihrer Aufgabe für gelingendes Menschsein

auch dann einigermaßen gerecht werden, wenn sie nicht von aller Welt in gleicher Weise anerkannt wurden. Mit der „Verdörflichung“ der Welt wächst aber der Bedarf an einer weltweit verbindlichen Ethik, da der Austausch von Wissen, Gütern und Dienstleistungen tatsächlich ein globales Netz bewirkt, in dem nach gemeinsamen Kategorien und (Selbst-)Verpflichtungen gehandelt werden müsste – insbesondere wieder auf dem empfindlichen Feld der Biowissenschaften.

Projekt Weltethos

Nach dem Konzept von Hans Küng sollen Verbindlichkeit ebenso wie Inhalte einer für alle Welt geltenden Ethik wesentlich aus den jeweiligen Religionen und von ihnen getragenen Kulturen hergeleitet werden. Inhalte will Küng aber nur insoweit als allgemeingültig und verbindlich ansehen, als sie den verschiedenen Religionen und Kulturen gemeinsam und dem „Humanen“ dienlich seien.

Aufgezählt werden als „gemeinsam“ die vier Kardinaltugenden der Griechen, also Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. Auch ist die Rede von den sieben Hauptsünden nach Gregor dem Großen, also Stolz, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit. Die Ideale der Französischen Revolution werden ebenfalls genannt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Nicht zuletzt gibt es die verschiedenen Menschenrechtskataloge. Was dann allerdings zum Beispiel von der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“

1970 in Kyoto mit dem Kriterium „Humanität“ daraus extrahiert wurde, erscheint etwas blass: Es bleiben die Einheit der Menschheitsfamilie, immerhin die Gleichheit und Würde aller Menschen und die Unantastbarkeit des Einzelnen und seines Gewissens, ungewichtet dazu auch der Wert der menschlichen Gemeinschaft, die Betonung der Verschiedenheit von Macht und Recht, schließlich die Verpflichtung für die Armen und Bedrückten gegen die Reichen und die Bedrücker.

Ein großer gemeinsamer „Einzug der Delegationen“ vollzog sich im August/September 1993 in Chicago. 225 „geistliche“ und 55 nicht geistliche Mitglieder eines „Parlamentes der Weltreligionen“ schufen sich dort ein „Kuratorium“, das mittlerweile durch eine (privat aus deutscher Hand dotierte) Stiftung „Weltethos“ tätig wurde. Im November 2001 empfahlen die Vertreter des Weltethos außerdem, den Katalog der Menschenrechte, die eigentlich nur formuliert wurden, um nicht verletzt zu werden, durch einen seit längerem angekündigten Katalog der Menschenpflichten verbindlich zu ergänzen. Vier „unverrückbare Weisungen“ wurden dazu erstellt:

„Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,

Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,

Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit, Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.“

Plausibilität soll das Weltethos durch folgende Gedankenkette gewinnen: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltethos ohne Weltfriede. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog. Kein Religionsdialog ohne Grundlagenfor-

schung [...], um den bedeutendsten religiösen Traditionen und Gemeinschaften der Menschheit in zeitgemäßer Weise gerecht zu werden und so der ökumenischen Verständigung der Religionen zu dienen.“

Die Problematik

Zweifellos ist es verlockend, an ein Weltethos als an ein nur zu entdeckendes und verpflichtendes „Gemeinsames“ zu glauben, und zwar umso mehr, als sich die Furcht als plausibel erweist, dass die Menschen sich und die Welt über kurz oder lang zugrunde richten. Trotzdem bleiben die aufgeführten Gesichtspunkte zu großmaschig und unpraktikabel und hängen theoretisch in der Luft.

Denn das Verständnis des „Humanen“ gibt es nicht universal und unabhängig von religiösen und kulturellen, historisch gewachsenen Gesamtdeutungen, höchstens gibt es Aspekte davon in unterschiedlichem Maße. Die europäischen Pädagogen bestimmten etwa das Humane, wie G. K. Chesterton ironisch sagt, über die Vermutung, „in der Seele jedes Knaben schlummere die Sehnsucht, reine Kragen zu tragen und Griechisch zu lernen“. Ethos und Religion bilden immer ein vielschichtiges Ganzes. Löst man Teile heraus, wie das mit der Suchformel „human“ für das Weltethos geschehen soll, dann verlieren diese ohne den in der Religion gründenden Zusammenhang ihren verpflichtenden Charakter. Küng spricht daher zu Recht auch von „Projekt“. Aber eine Verpflichtung ist nicht einfach zu „entwerfen“, falls der Entwurf nicht mit Gewalt erzwungen wird.

Die Angst vor einem selbst verschuldeten Untergang von Mensch und Welt sollte tatsächlich zur Entwicklung zweckmäßiger Verhaltensregeln anspornen, doch fehlt der Angst die den Religionen innewohnende Kraft, den einzelnen Menschen von innen her auf solche Regeln zu verpflichten. Angst reicht jedenfalls nicht

aus, das angestrebte „Humane“ mit genauen Inhalten zu füllen.

Tatsächlich ist eine Begründung ethischen Handelns philosophisch (oder auch nur soziologisch) nicht möglich; sie wird vielmehr durch den Gottesglauben nahe gelegt, etwa durch die monotheistische Aussage der Existenz eines Vaters aller (allerdings gilt dies im *universalen* Sinne nur wiederum für die Auslegung durch das Christentum; das antike Israel und die moslemische *umma* verstehen sich dagegen als *spezifische* Adressaten dieser Vaterliebe).

Was die Menschenpflichten angeht, so wird dabei verkannt: Beim Fehlen einer gemeinsamen (religiösen und kulturellen) Grundlage kann man sich nur über Verbote einigen, während jedes Gebot die Freiheit des Einzelnen unzumutbar zu beschneiden droht. *Neminem laede* – verletze niemanden: Die negativen Grenzen gelten nach Kant immer, während die positiven Gebote nur relativ gelten können, denn sie bedürfen einer unmittelbaren Beziehung (etwa im vierten Gebot: Du sollst deine Eltern ehren!) von unterschiedlichem Grad, den nur die Situation entscheidet. Wie lassen sich Menschenpflichten überhaupt überwachen? Verletzte Menschenrechte lassen sich einklagen – wie klagt man „Ehrfurcht vor allem Leben“ ein? Oder „ein Leben in Wahrhaftigkeit“? Hängen diese Appelle nicht in der Luft zwar freundlicher, aber hinreichend unbestimmter Wünsche?

Ethos und Frieden

Es lässt sich auch bezweifeln, dass der Weltfrieden von einem gemeinsamen Ethos abhängt. Allein die Geschichte Europas zeigt, so hat Robert Spaemann überzeugend argumentiert, „dass Menschen und Völker gegeneinander auf Leben und Tod gekämpft haben, nachdem sie längst durch ein gemeinsames Ethos miteinander verbunden waren. Es waren die gleichen Standards von Treue, Opfer-

bereitschaft, Tapferkeit, die auf beiden Seiten galten. [...] Ein gemeinsames Ethos hat also im günstigen Fall beigetragen zur Humanisierung von Kriegen, keineswegs zu ihrer Abschaffung. Unterlassung von Kriegen war so gut wie immer Ergebnis eines interessebedingten Kalküls.“ Ein zeitlich nahe liegendes Beispiel ist der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak. Hier wurde in den 80er und 90er Jahren zwischen zwei moslemischen Staaten, wenn auch unterschiedlicher „Konfession“ – Schiiten und Sunniten – Krieg geführt, deren Ethos jedoch dasselbe war. In diesem Krieg nutzte der Iran die „Märtyrerhaltung“ seiner Jugend zum Minenräumen mit dem eigenen Körper – es ging um Märtyrer für das „Vaterland“, nicht um ein gegensätzliches oder vom Feind bestrittenes Ethos.

Ähnlich uneindeutig ist die Behauptung, Religionsfrieden gebe es nur mit Religionsdialog. Das geschichtliche Beispiel der Reformation, so erneut Spaemann, kann umgekehrt gelesen werden: Nach den sich immer weiter verschärfenden Religionsdialogen kamen die Religionskriege. Die anschließende friedliche Koexistenz war ein Ergebnis der Machtpolitik und der Gebiets- und Konfessionstrennung im Westfälischen Frieden 1648, das heißt ein Ergebnis staatlichen Eingreifens (*cuius regio eius religio* ist eben kein religiöser, sondern ein politischer Grundsatz). „Religionsdialoge enthalten, wenn sie ernsthaft sind, immer die Gefahr eines Streitens, der gar nicht entstanden wäre, wenn man sich nicht darauf eingelassen hätte.“

Konflikte von Ländern oder Kommunen sind selten unmittelbar religiös bedingt, vielmehr scheinen sie in der Überzahl territorial („vaterländisch“) oder durch kulturelle und gesellschaftliche Überformungen ausgelöst, wie im Beispiel Nordirlands. Es ist vielmehr dort so, dass die Stimmen der beiden Kirchen, der katholischen wie der anglikani-

schen, nachdrücklich für Frieden (sogar unter Androhung und Vollzug der Exkommunikation) eintreten, aber von der Bevölkerung die traditionelle, multikausale Feindschaft nicht aufgehoben wird. Ethnien scheinen einen stärkeren Zusammenhalt und damit stärkeres Konfliktpotenzial zu haben selbst als Religionen. Verstehen wir uns mit einer katholischen Filipina besser als mit einer protestantischen Hamburgerin?

Was die „Grundlagenforschung in den Weltreligionen“ angeht, so steht sie vor einer Alternative. Entweder kann sie von Anfang an die Streitpunkte ausklammern oder vernachlässigen, die aus der Innenperspektive der Religionen selbst stammen, ihrem eigenen Geltungsanspruch nämlich. Eine solche Kontroverse bestünde beispielsweise im Desinteresse Buddhas an einem Weiterleben nach dem Tode und seinem Interesse am Erlöschen der Einzelexistenz, im Unterschied zu den monotheistischen Entwürfen erlöster, individueller, auch postmortal fort-dauernder Existenz; ein weiteres Beispiel wäre der unaufhebbare Gegensatz zwischen dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus der Evangelien und dem vor der Kreuzigung entwichenen und nicht auferstandenen Isa des Koran. Diese Auffassungen sind ohne Selbstaufgabe beider Religionen nicht harmonisierbar.

Oder die „Grundlagenforschung“ räumt die erheblichen Unterschiede ein, erklärt aber nur die „ethischen Fragen“ für bedeutsam – eben darin aber löst sie das Ethos von seiner religiösen Grundlage ab. Das „Mitleid“ Buddhas etwa, das allen Lebewesen gilt, basiert auf dem Mitleid mit ihrer Todverfallenheit beziehungsweise auf dem gleichen Schicksal aller, das sich ohnehin nicht ändern lässt; es aktiviert daher nicht notwendig zu karitativem Einsatz und Änderung der Verhältnisse, wie es für die christliche Welt aus ganz anderer religiöser Begründung (nämlich dem Handeln für Christus in

den Armen) verpflichtend wurde. Tatsächlich hat die christliche Welt als einzige im Vergleichsmaßstab eine karitative Fürsorge aufgebaut, und zwar auch gegenüber dem Fremden, nicht nur gegenüber dem Sippen- und Glaubensmitglied.

Natürlich kennt auch die abendländische Kultur eine Argumentation aus Mitleid, etwa bei Schopenhauer (der sich hier der buddhistischen Tradition verdankt). Doch liegen die „Nachteile“ einer Mitleidsethik auf der Hand: Sie hat nur eine empirische Begründung, ist eine Affektstimulation ohne sittliches Urteil, und der Schwächere, Anwesende ist im Vorteil gegenüber dem gerade Abwesenden oder Unsichtbaren, der kein unmittelbares Mitleid erregen kann. Das Mitleid mit dem Opfer beziehungsweise mit dem akuten Fall überrundet damit eine Vernunftethik der Gerechtigkeit, die auf lange Sicht richtiger wäre.

Der Unterschied von Sinn und Zweck der Religionen

Soziologisch wurden vor allem zwei Funktionen des Gottesgedankens herausgestellt, die ethisch verzweckt werden können:

- erstens ihre fundamentale Integrationskraft und ethische Verhaltensstabilisierung für die Gesellschaft, wie sie schon Francis Bacon formuliert: „*religio praecipuum humanae societatis vinculum*“;

- zweitens ihre Kompensationskraft: Soziale Schwierigkeiten werden religiös aufgefangen und erträglich gemacht (was mittlerweile keineswegs mehr nur zynisch als „Opium“ dargestellt wird).

Solche zwecklichen Gesichtspunkte führt auch die Psychologie der Religion weiter. Sigmund Freud selbst liefert eine gespaltene Deutung der Religion: Einerseits bringe sie „Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit, wie wir es isoliert nur bei einer *amentia*, einer glückseligen halluzinatorischen Verworrenheit, finden“, dazu hemmende kindliche

Zwangsneurosen, die mit der Reifung überwunden würden. Andererseits lässt sich eine hilfreiche Handreichung des Religiösen zur Selbstwerdung des Menschen – neben den genannten Schädigungen – nicht leugnen, ihr möglicher Heilcharakter also: „Will man sich vom großartigen Wesen der Religion Rechenschaft geben, so muss man sich vorhalten, was sie den Menschen zu leisten unternimmt. Sie gibt ihnen Aufschluss über Herkunft und Entstehung der Welt, sie sichert ihnen Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens, und sie lenkt ihre Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt. Sie erfüllt also drei Funktionen.“ Ähnlich sieht Erich Fromm in der Religion, sofern sie glückt, in seinen Worten „humanitär“ und nicht „autoritär“ ist, die Anleitung zur Selbstverwirklichung. So wird „Gott das Symbol für die Eigenkräfte des Menschen, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Sinnbild für Stärke, Herrschaft und Macht über den Menschen“.

Eigener Geltungsanspruch

Während das Erbe des 19. Jahrhunderts wesentlich in einer Verdächtigung und radikalen Revolte gegen alles Religiöse bestanden hatte, scheint diese Aggressivität sozialwissenschaftlich und auch psychologisch, eben durch die Aufdeckung der „religiösen Leistungen“ für die menschliche Lebenswelt, weithin überwunden. Die konstruktive Bedeutung von Religion für Anthropologie, Ethik, Kulturgeschichte, Soziologie, Psychologie ist nicht mehr zu leugnen. (Freilich unterscheidet sich dieses universitär konstruktive Interesse an der Religion durchaus von der lebensweltlichen Austrocknung der verfassten Religion und dem epigonalen Nachsagen ihrer angeblichen Lebens- und Wissensfeindlichkeit – ein populistischer und gegenwärtig erstaun-

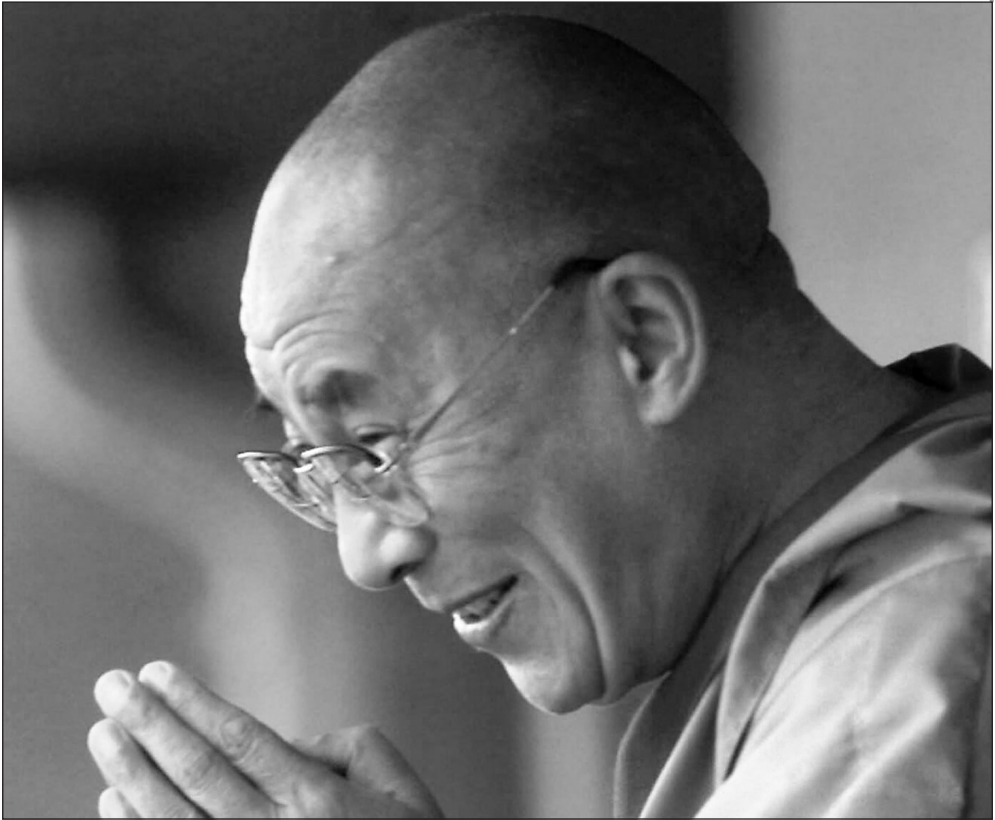
lich gehässiger Nachklang des 19. Jahrhunderts.)

Bei aller sachlichen Wertschätzung solcher Art aber bleibt eine Frage durchaus offen, von der Innenperspektive oder vom Geltungsanspruch der Religionen her gesehen: Kann der Gegenstand der Religion nur im zwecklichen Sinn Gegenstand der postaufklärerischen Ethik sein? Die Angleichung der „Rede von Gott“ an die gegenwärtigen Ethos-Bedürfnisse ist, frank und frei vermutet, möglicherweise suizidal für die Sinnaussagen in den Religionen.

Selbst Habermas, nicht als Wortführer des „Heiligen“ verdächtig, sieht den Ausfall von religiösem Sinn durch Philosophie keineswegs kompensiert, was umgekehrt heißt, dass Religion keineswegs einfach in Philosophie oder Ethik aufzugehen habe: „Erst heute zeigt sich, dass die [...] philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breitenwirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Inhalte in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat.“ Vernunft wird hier bemerkenswerterweise keineswegs unterwerfende Maßgabe für religiöses Bewusstsein, sondern deren zerbrechliche, wesentlich unzureichende Parallele.

Die Rede von Gott widersetzt sich der ethischen Nützlichkeit, beansprucht „mehr“ als Vernünftigkeit und Nutzen. In keiner Religion, ob entwickelt oder „primitiv“, ist Gott als Funktion des Menschen ausgelegt, ganz im Gegenteil: Er beansprucht ihn, und darauf beruht seine – gesellschaftsbildende, ethische, individu-

Der 14. Dalai Lama sprach in München auch zur „one world religion“. Foto: Arbogast/AP/NOZ



alpsychologische – Wirkung. Kann es genügen, nur von den sekundären ethischen Wirkungen der Gottesrede auszugehen, das verursachende Prinzip aber nicht zur Sprache zu bringen, ja sogar mit einer gewissen Genierlichkeit darüber zu schweigen? Dies gilt seit den Frühschriften Ludwig Wittgensteins sogar als Signatur intellektueller Redlichkeit. Wenn aber das Heilige, der Heilige „mehr als Funktion“ umschließt, wird das Reden darüber dann möglicherweise umgekehrt eine Herausforderung des Weltethos?

Dem jüdisch-christlichen Anspruch nach ist Gott anders zu berühren: Alles, was mit ihm zu tun hat (die Liturgie zuvorderst), ist zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes. Diese Sinnfülle ist vom menschlichen Begreifen nicht zu umgreifen. Es ist

sehr darauf zu achten, dass Religionen und ihre innewohnende Ethik nicht auseinander dividiert und dadurch nicht instrumentalisiert werden. Religionen sind Träger von Sinn (= Gesamtdeutung der rätselhaften Welt) und nicht von Zwecken. Sie motivieren ihre Gläubigen zu sinnhaften und nicht vorrangig zu zwecklichen Handlungen, was besonders einsichtig wird in Zusammenhängen, wo das Tun für den Handelnden gefährlich, ja lebensbedrohend wird. Sinn ist der Funktion vorgeordnet, und davon leben Religionen zutiefst. Sie sind – genau in diesem Sinne – „unverwaltet“ und dem staatlichen Gebrauch oder staatlichen Nützlichkeitsbestrebungen entzogen.

Wo Zusammenleben auf engem Raum, im „Weltdorf“ gelingen soll, muss es von

Sinnentwürfen, Sinngefügen getragen werden, nicht von zwecklichen Absprachen, und seien sie noch so gut gemeint. „Komplexe Probleme verführen oft zu einfachen, falschen Antworten. [...] Angesichts aller ethisch-religiösen Probleme gilt: Wenn man nur der Sache ihren Kern nimmt, wird alles kompatibel. Objektivitätsfantasten, Moralinformatoren und Aufklärungsfanatiker (Man muss nur vernünftig, wertfrei und objektiv darüber informieren und aufklären) sowie Normalitätsbeschwörer (Was wir brauchen, ist eine Normalisierung des Blickes auf den Islam) bedienen eine große Entkernungsmaschinerie [...] Aus dem entkerneten, religiösen Genmaterial könne man dann etwas Vernünftiges, Liebes und Gutes bauen.“

Verbindlichkeit und Differenz

Die Bemühungen, den der Menschheit drohenden Gefahren zu steuern, sollten sich nicht in dem zu großflächigen Versuch erschöpfen, ein Weltethos als „Schnittmenge“ von Religionen zu konstruieren – zu deutlich wird es auf nivellierende Allgemeinheiten hinauslaufen. Vielmehr sind alle Religionen und Kulturen aufzufordern, jeweils für sich ihre ethischen Grundsätze im Blick auf bestimmte Einzelfragen verbindlich zu formulieren. Dies muss auch unter dem heute schon erreichten Niveau der Menschenrechte und dem Rationalitätsstandard geschehen. Sofern weltweite Regelungen erforderlich sind, sind diese so gut wie möglich unter diesen Einzeltvorgaben auszuhandeln. Dabei wird niemand gezwungen sein, seine Grundsätze aufzugeben. Allerdings wird auch kaum jemand seine Grundsätze voll durchsetzen können. Der Vorteil dieses Verfahrens liegt darin, dass jede der verhandelnden Parteien für sich klar und kompromisslos darlegen muss, was sie warum für richtig hält. Besonders aber bleibt auf diese Weise das grundlegend Verpflichtende

der Religionen und Kulturen auch für den ausgehandelten Kompromiss erhalten.

Über allgemeines gegenseitiges Wohlwollen wird man bei Überblendungen der Ethik nicht weit hinauskommen – und das ist ja an sich nicht schlecht. Doch ob dem „Weltethos“ mehr Durchschlagskraft zu Eigen sein wird als den schon vorhandenen, durchaus rigiden Vorschriften der Religionen (man denke nur an die islamische Scharia), und zwar aufgrund seiner zahnlosen Vernünftigkeit, ist sehr die Frage. Die goldene Regel gibt es schon lange auch ohne das Weltethos. Wird sie mehr Erfolg haben, wenn George Bush, Wladimir Putin, Kofi Annan, Arafat, Scharon, Wolfgang Schäussel sie gemeinsam bekräftigen? Soll man noch Gerhard Schröder hinzufügen, der immer für „ein Stück Solidarität“ zu haben ist? Keiner der Genannten hätte vermutlich etwas gegen die goldene Regel, aber hilft sie ihnen, rein pragmatisch gefragt, in der Bewältigung der Krisen der Gegenwart? Diese Krisen werden eher zum kleineren Teil von wirklich religiösen Konflikten genährt; stattdessen werden religiöse Aussagen für andere, und seien es nur destruktive Motive, instrumentalisiert. Das eigentliche Potenzial sind ethnische, kulturelle, wirtschaftliche Pulverfässer. Selbst der islamistische Terror hat seine Wurzeln, wenn man moslemischen Führern trauen will, nicht im Koran. „Stell dir vor, es ist heiliger Krieg, und keiner geht hin“, titelte ein moslemischer Journalist Anfang des Jahres.

Im Jahr 2000 sprach der 14. Dalai-Lama in München vor großem Publikum. Seine Rede begann mit den Worten „One world religion“ – tosender Applaus – „I do not like it“. Nach einer Verblüffungsstille erneuert tosender Applaus. Hat das Publikum – unaufmerksam – beidem, der Globalisierung der Religion und der Differenz der Religionen, zugestimmt? Oder doch eher, nach kurzer Umkehr, vielleicht sogar erleichtert, der Differenz?