

Die ökumenische Alternative

Die eine bewohnte Erde neu denken

John D'Arcy May, Dublin/Melbourne

Was ist der Ort der Religionen in der kommenden globalen Zivilgesellschaft? Obwohl längst nicht alle Politikwissenschaftler davon überzeugt sind, dass es eine globale Zivilgesellschaft geben kann oder wird, ist die Frage als Denkanstoß dennoch berechtigt. Sie wird schon von dem Phänomen aufgeworfen, das man heute als „Globalisierung“ bezeichnet, und dahinter steckt die tiefergehende Frage nach einer „globalen Ethik“ bzw. einer Globalisierung der Ethik, damit die Globalisierung eine ethische wird. Die internationalen Beziehungen sind von der bisherigen Politikwissenschaft als religiös und sogar ethisch neutral betrachtet worden, doch inzwischen redet man von der „Rückkehr Gottes“ in die internationale Politik und Politikwissenschaft.¹ Für manche ist diese Rückkehr der Religionen gerade das Problem, weil sie Beziehungen verkompliziert und Konflikte verschlimmert; für andere ist sie ein Lösungsansatz. Im Folgenden möchte ich beide Möglichkeiten im Auge behalten.

Das griechische Wort *oikos* bedeutet nicht nur das Haus, sondern den Haushalt, dessen verantwortungsvolle Führung das Leben der häuslichen Gemeinschaft nachhaltig und verträglich macht. Heute muss dieser Begriff des richtigen Haushaltes nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die eine bewohnte Erde als Haus der Menschen und aller Lebewesen übertragen werden. Dies bedeutet die Zusammengehörigkeit von drei Dimensionen des Zusammenlebens, deren Bezeichnungen alle von *oikos* abgeleitet sind, deren Zusammenspiel jedoch kaum in Betracht gezogen wird:

- *Ökonomie*, der Wirtschafts- und Finanzhaushalt
- *Ökologie*, der Natur- und Klimahaushalt
- *Ökumene*, der ethisch-religiöse Haushalt

Der springende Punkt ist, dass allein der Mensch *Verantwortung* trägt für nachhaltiges, wirtschaftliches, schonendes Haushalten, eine Verantwortung, die sich auf alle Lebewesen und deren natürliche Umwelt erstreckt. Für die christliche Theologie bedeutet dies, dass sie fortan gleichzeitig in zwei Dimensionen, die

1 Vgl. z.B.: Petito, Fabio/Hatzopoulos, Pavlos (Hg.), Religion in International Relations. The Return from Exile, New York 2003; Johnston, Douglas/Sampson, Cynthia (Hg.), Religion. The Missing Dimension of Statecraft, New York/Oxford 1994; Lapid, Yosef/Kratochwil, Friedrich (Hg.), The Return of Culture and Identity in IR Theory, Boulder 1996.

wiederum selten miteinander verknüpft werden, eben „kosmopolitisch“² betrieben werden muss:

1. *Interkulturell und interreligiös*, unter Einbeziehung des Dialogs der Religionen und des religiösen Pluralismus
2. *International und politisch*, unter Berücksichtigung der internationalen Beziehungen und der globalen Öffentlichkeit, in der eine globale Zivilgesellschaft entstehen könnte

So ungefähr lautet die Aufgabe: Das Ökumenische in all seinen Dimensionen neu konzipieren als Alternative zum Ethnozentrismus, Nationalismus, Exklusivismus; oder, wie die Franzosen sagen würden: *Imaginons l'oecuménique!*

Wir wollen dies in drei Stufen versuchen: I. Gibt es eine Krise der Globalisierung? II. Wenn ja, legt diese den Weg frei für eine ethische Globalisierung? III. Wird dann auf dieser Grundlage eine globale Zivilgesellschaft vorstellbar, in der die Religionen völlig neue Beziehungen zueinander entwickeln, mit Rückwirkungen auf die globale Politik? Zugegeben: Eine breite Palette, die hier nur recht allgemein diskutiert werden kann, ohne dass jede Behauptung argumentativ zu begründen wäre; aber hoffentlich auch ein Stimulus, um die Ökumene in einem erweiterten Sinne zu erörtern und deren Basisdisziplin, die Ökumenik, weiter zu entwickeln.³

I. Krise der Globalisierung?

Der Sozialkritiker Ronald Conway hat vor vielen Jahren gemeint, die Revolution könne in meinem Heimatland Australien nur unter der Bedingung ausbrechen, dass drei Flüssigkeiten fehlten: das Bier, das Benzin und das Wasser. Dass wir Bierkriege erleben, ist gerade im österreichisch-süddeutschen Raum eine Horravorstellung, die hoffentlich in weiter Ferne liegt, aber Ölkriege haben wir durchaus schon kennengelernt, und die Zeit ist womöglich nicht weit weg, in der wir auch Wasserkriege werden bewältigen müssen. Der Irak bezieht sein Wasser aus dem Euphrat, der in der Türkei entspringt und durch Syrien fließt; das Wasser des Flusses Jordan ist schon jetzt ein Konfliktherd zwischen Israelis, Jordaniern und Palästinensern; Großstädten in Spanien, Australien und dem amerikanischen Westen

2 Vgl. Appiah, Kwame A., *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, London 2006.

3 So wurde der oft missverständliche Name meines Dubliner Instituts (Irish School of Ecumenics) ursprünglich gemeint. Dieser Beitrag entstand auf der Grundlage von drei Vorlesungen mit Kolloquien, die bei der Salzburger Hochschulwoche mit dem Thema „Weltordnungen“, 3.-9. August 2009, gehalten wurden. Er entstand auch im Zusammenhang eines Forschungsprojekts mit dem Thema „Revisiting Ecumenism for the 21st Century“, mit dem der Irish Research Council for the Humanities and Social Sciences die Irish School of Ecumenics betraut hat.

geht das Wasser aus; Menschen, die flussabwärts leben, müssen zunehmend an diejenigen, die die günstigere Lage flussaufwärts genießen, für das Wasser bezahlen, das letztere hätten benützen können. Nur 0,7% des Weltwasservorkommens ist trinkbar; vor zwei Jahren waren die Wasserreserven meiner Geburtsstadt Melbourne (Bevölkerung vier Millionen) fast auf 20% gesunken. Ausreichende Wasserversorgung, saubere Luft, vertrauenswürdige Lebensmittel sind kein Luxus, sondern elementare Bedürfnisse. Was immer man von der wissenschaftlichen Grundlage eines Klimawandels durch menschliche Einwirkung hält,⁴ die Frage der Erhaltung der „Natur“ im Sinne von Ökologien, die lebenserhaltende Umwelten für Pflanzen- und Tierarten und letztendlich für Menschen ausmachen, wird zu einer Frage der Menschenrechte und damit zur ethischen Angelegenheit.⁵

Sozialethisch gesehen sind dies „öffentliche Güter“, die zum Vorteil aller zu bewahren und zu verwalten sind. Stattdessen erleben wir die Privatisierung von Gebieten wie öffentlichen Verkehrsmitteln, Postdiensten, Wasserversorgung, Gesundheitswesen, Polizei, Kinderbetreuung und Universitäten, d.h. die Überantwortung solcher Aufgaben an private Unternehmen, die Profit daraus schlagen, um Kommunen und Regierungen finanziell zu entlasten. Selbst die Weltmeere, die Antarktis und der Mond werden nicht nur von Staaten, sondern auch von Unternehmern mit der Absicht beäugt, sie zum größtmöglichen Vorteil unter sich aufzuteilen. Solche Fragen betreffen die Rollenverteilung zwischen Staat und Wirtschaft, die, wie wir sehen werden, für die jüngste globale Finanzkrise verantwortlich ist (daher die geforderte „Rückkehr des Staates“ zur besseren Regulierung des nationalen und globalen Finanzwesens). Die Umweltzerstörung ist von sich aus global, ohne Rücksicht auf nationale Grenzen, Parteipolitik, wirtschaftliche Interessen oder Profit. Die Regulierung solcher Faktoren kann nur durch internationale politische und wissenschaftliche Zusammenarbeit erreicht werden, die, wie die Kopenhagener Klimakonferenz im Dezember 2009 gezeigt hat, sich als sehr problematisch erweist.

Dahinter stehen ethische Fragen, die auf Werturteilen beruhen. Manche sind dem westlich-christlichen Moralempfinden recht unvertraut:

- Hat es z.B. Sinn, von „Rechten“ der Natur zu sprechen?⁶ Und was bedeutet eigentlich „die Natur“? Im Kontext der Moderne ist dieser Begriff ein Produkt der Romantik (schöne Landschaften, edle Tiere) und der Naturwissen-

4 Für eine eher skeptische Einschätzung der Debatte zum Kausalnexus zwischen dem CO₂-Gehalt der Erdatmosphäre und deren Erwärmung vgl. Booker, Christopher, *The Real Global Warming Disaster. Is the Obsession with ›Climate Change‹ Turning Out to be the Most Costly Scientific Blunder in History?*, London 2009.

5 Vgl. den von Stephen Humphreys zusammengestellten Bericht: *International Council on Human Rights Policy, Climate Change and Human Rights: A Rough Guide*, Genf 2008.

6 Vgl. Nash, Roderick F., *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison 1989.

schaft (Gegenstand des Experiments und der mathematischen Berechnung). Eine Ethik der Ehrfurcht vor und Sorge für die Natur hätte Voraussetzungen, die eher in asiatischen Traditionen zu suchen sind (in Indien *ahimsa*, eine Haltung des „Nicht-Schaden-Wollens“ gegenüber allen Lebewesen; in China das *dao*, das kosmische Gleichgewicht, dem die menschliche Moral nachgebildet werden soll).⁷

- Wie ist das Verhältnis von Mensch und Natur zu bestimmen? Sind wir einfach Nutznießer der Natur, wie die christliche Tradition auf Grund von Gen 1,28-30 angenommen hat, allerdings mit der Auflage, dass wir auch eine Fürsorgepflicht als „Verwalter“ der Natur haben? Oder sind wir vielmehr integraler Bestandteil der Natur in einem viel radikaleren Sinn, als bisher realisiert worden ist, dessen Paradigmen bei den sogenannten Naturvölkern zu finden wären?

Wie immer solche Fragen zu entscheiden sind, in Wirklichkeit, wie wir wissen, werden wir mit der rücksichtslosen Ausbeutung, Zerstörung und Verschmutzung der natürlichen Welt allseits konfrontiert. Die Wirtschaft, sowohl die „finanzielle“ als auch die „reale“ (allein die Unterscheidung ist bezeichnend), entgleitet der Kontrolle durch die Politik, indem sie global angelegt ist und vom Profitmotiv angetrieben wird. Dies wird zum Selbstzweck, der nationale Interessen wie Beschäftigungspolitik überragt; daher die Tendenz zum „outsourcing“, der Verlagerung von Produktionsprozessen in Billiglohnländer. Die Spekulation macht Geld zum „virtuellen“ Wert; elektronische Kommunikationsmittel eliminieren Zeit und Distanz; das Finanzvolumen, das zu einer gegebenen Zeit im Umlauf ist, macht ein Vielfaches der „realen“ Wirtschaft aus. Noch tiefgreifender: Ökonomische Maßstäbe werden allgemein normativ; Universitäten werden zu Unternehmen, der Kulturbetrieb wird auf Wirtschaftlichkeit geprüft, selbst die Religion wird zum Wirtschaftsbetrieb der „televangelists“. Die von jeglichen ethischen Rücksichten freigesetzte Wirtschaft nimmt keine Rücksicht auf die Natur: Multinationale Konzerne wie Monsanto patentieren sowohl natürlich vorkommende als auch künstlich erzeugte Arten, damit sie deren DNA unter ihre Kontrolle bringen und Kleinbauern in aller Welt von sich abhängig machen können (dafür wurden TRIPS ersonnen, Trade Related Intellectual Property Rights). Der amerikanische Theologe

7 Vgl. May, John D., ‚Rights of the Earth‘ and ‚Care for the Earth‘. Two Paradigms for a Buddhist-Christian Ecological Ethic, in: Horizons 21 (1994) 48-61; May, John D., Buddhists, Christians and Ecology, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?, Aldershot 2006, 93-107; grundsätzlicher noch: Kessler, Hans (Hg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996.

John B. Cobb, der sich eingehend mit Wirtschaftsethik beschäftigt hat, nennt dies schlicht „Ökonomismus“.⁸

Es sind diese Instabilitätsfaktoren, die die Globalisierung – im Wesentlichen die Gleichzeitigkeit der Kommunikation, die technische Entwicklungen herbeiführen – so gefährlich machen. Die dadurch ermöglichte transnationale Wirtschaft begünstigt den „Markt-Staat“, der nur mehr auf diese globalisierte Wirtschaft ausgerichtet ist. Die Globalisierung bietet viele Möglichkeiten – die verbesserte Kommunikation und Solidarität unter indigenen Völkern; den größeren Zusammenhalt zerstreuter Familien; die weltweite Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen; den verstärkten Einfluss der Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) – aber vor allem hat sie das begünstigt, was man „Turbokapitalismus“ oder noch treffender „Casino-Kapitalismus“ genannt hat: die weitgehend unregulierte Spekulation mit Geld, das den Finanziers und Bankiers nicht gehört, ja von ihnen künstlich erzeugt worden ist und keine Beziehung zur „realen“ Wirtschaft der tatsächlich produzierten Güter und Dienstleistungen mehr hat. Das Resultat sind vorgetauschte Profite, frisierte Bilanzen und im Endeffekt wachsende Ungleichheit zwischen Armen und unermesslich Reichen (dargestellt im sogenannten „Champagner-Glas“: die oberen 20% sind unverhältnismäßig reich, die unteren 20% - etwa zwei Milliarden Menschen – leben von weniger als \$2 pro Tag).⁹ Es ist kein Wunder, dass die Zusammenkünfte der internationalen Wirtschaftspolitik (Weltbank, Internationaler Währungsfonds, Davos-Treffen) von Anti-Globalisierungsprotesten begleitet werden, oder dass ein Weltsozialforum als Gegenstück zu Davos ins Leben gerufen worden ist.¹⁰

Jetzt erleben wir die Krise, die kommen musste, als das Kartenhaus von futures, derivatives, hedge funds usw. zusammenbrach unter der Last unehrlicher Praktiken, bei Verlust realer Werte nicht nur für Banken und Unternehmen, sondern für Staats- und Privathaushalte. Dieser Zusammenbruch birgt die tiefere Gefahr einer Delegitimierung der Demokratie und einer Rückkehr der Rechten in der Lokal- und Nationalpolitik, wie vielerorts in Europa zu beobachten ist. Doch die Krise ist auch eine Chance, weil sie eine Krise nicht nur der Märkte, sondern der Werte ist.¹¹ Sie stellt die ethische und philosophische Grundlage der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung insgesamt in Frage, obwohl solche Fragen schnellstens

- 8 Vgl. Daly, Herman E./Cobb, John B., *For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future*, Boston 1989; Cobb, John B., *Sustainability. Economics, Ecology and Justice*, Maryknoll 1992.
- 9 Vgl. Houtart, François, *Délégitimer le capitalisme. Reconstruire l'espérance*, Brüssel 2005; Duchrow, Ulrich, *Alternatives to Global Capitalism. Drawn from Biblical History, Designed for Political Action*, Utrecht/Heidelberg 1995.
- 10 Vgl. Houtart, François/Polet, François, *The Other Davos. Globalization of Resistances and Struggles*, Tiruvalla 2000.
- 11 Vgl. Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford 1988.

unter den Teppich gekehrt worden sind, um dann zum „business as usual“ zurückzukehren. Doch solche Krisen spielen sich zunehmend in einer globalen öffentlichen Sphäre ab, die auch ein Ergebnis der Globalisierung ist. Die Schuldigen stehen im gleißenden Licht einer Weltöffentlichkeit und sind der Kritik einer Zivilgesellschaft ausgesetzt, die globale Formen annimmt. So wurde z.B. die Multilateral Agreement on Investment (MAI), die es multinationalen Konzernen ermöglicht hätte, die Gesetze und Bestimmungen von Nationalstaaten zu umgehen, um ungehindert Investitionen tätigen zu können, durch den Druck von besorgten Bürgern, Politikern und NGOs vereitelt.

Aus den Frühstadien des Kapitalismus wie aus der Lebensweise indigener Völker lässt sich lernen, dass Wirtschaft nicht in erster Linie dem Profit der Wenigen, sondern der Herstellung und Befestigung sozialer Beziehungen auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens dient, um eine materielle Lebensgrundlage für alle zu schaffen. Sie soll Bedürfnisse *decken*, nicht künstlich *wecken*; sie ist eingebettet in Gesellschaft. Wirtschaft ist eine moralische Angelegenheit, wie Adam Smith wohl wusste. Sie beruht auf sozialer Verantwortung und Solidarität. Deshalb verlangen die Praktiken der Finanzwelt dringend nach moralischer Wertung (z.B., indem „ethical investments“ durch ethisch-ökologisches Rating von Unternehmen nach sozialen, kulturellen und ökologischen Kriterien ermöglicht werden¹²).

Das Problematische an alledem ist die neo-liberale Annahme, der Markt reguliere sich von selbst. Darauf beruht auch der sogenannte „Washington consensus“, nach dem die internationalen Finanzorganisationen (Weltbank, Internationaler Währungsfonds, Welthandelsorganisation) als Instrumente der Politik der jeweiligen US-Regierung eingesetzt werden, damit Kapitalmarktliberalisierung, Aktienwertvermehrung und Profitbegünstigung anderen Regierungen ohne Rücksicht auf Kultur oder geographische Lage aufgezwungen werden können. Leidtragende sind vor allem die ärmsten Länder.¹³ Teure Anleihen bei reicheren Partnern werden unerschwinglich, Überweisungen durch Gastarbeiter in wohlhabenderen Ländern bleiben aus. Unter dem Decknamen „Strukturanpassung“ wird der Neo-Liberalismus allen ohne Unterschied aufgepfropft, mit oft desaströsen Ergebnissen. Die Asienkrise von 1997 liefert ein gutes Beispiel: Die Länder, die sich den Bedingungen des IWF unterwarfen, wurden um Jahre zurückgeworfen – mit Ausnahme Malaysias, das sich geweigert hat.¹⁴ Noch einmal sehen wir, dass hier

12 Vgl. Reisch, Lucia A. (Hg.), *Ethical-ecological Investment. Towards Global Sustainable Development*, Frankfurt 2001; Hoffmann, Johannes/Scherhorn, Gerhard, *Saubere Gewinne. So legen Sie Ihr Geld ethisch-ökologisch an*, Freiburg/Basel/Wien 2002.

13 Für eine Analyse dieser Zusammenhänge durch einen „Insider“ vgl. Stiglitz, Joseph, *Globalization and its Discontents*, New York 2002.

14 Ein ehemaliger Student von mir, der damals in Südkorea lebte, erzählte, wie die Koreaner ihren persönlichen Schmuck eingereicht haben, damit die Regierung ihre Schulden an den

philosophische Fragen zur Debatte stehen, die in folgende Alternativen gefasst werden können:

- Wahlfreiheit („choice“) gegenüber verantwortungsvoller Selbstbeschränkung
- Wirtschaftswachstum („growth“) gegenüber gerechter Umverteilung und ausgeglichener Entwicklung

Anders ausgedrückt: Gefordert wird eine Art „intellektueller Konversion“, von der es auch nach der Krise wenig Anzeichen gibt.

Wir erleben nicht nur eine Krise der Globalisierung: die Globalisierung *ist* die Krise.¹⁵ Das Schicksal der Entwicklungsländer enthüllt die Aporie einer forcierten, vorschnellen Modernisierung. Angesichts der rasanten Fortschritte elektronischer Technologie sind wir nunmehr alle in der Situation der Anpassung an Entwicklungen, die das menschliche Erbgut überfordern und unserem Reaktionsvermögen vorausereilen. Es fehlt nicht nur eine politische Ethik, es fehlen auch die politischen Institutionen, die einer Weltgesellschaft angemessen wären, in der die Menschenrechte und Verantwortung für die Erde Priorität hätten, die Demokratisierung internationaler finanzieller Institutionen ernst genommen, und die Regulierung globaler Kapitalflüsse realisierbar würde. Solche „global governance“ setzt ethische Richtlinien für die Umkrempelung alter bzw. Schaffung neuer Institutionen voraus. Woher sollen sie bezogen werden? Ein neues Paradigma muss her; die Krise ist systemisch. Haben die Religionen einen Beitrag zu leisten – nicht bloß als Beweis ihrer eigenen Relevanz, sondern als unverzichtbare Dimension einer Gesamtlösung?

II. Ethische Globalisierung?

Gibt es bereits ein Weltethos? Angesichts der Wiederbelebung radikaler Ideologien und des religiösen Fundamentalismus sieht es nicht so aus. Kann es unter solchen Umständen so etwas wie eine „globale Ethik“ überhaupt geben?¹⁶ Die Erklä-

IWF zurückzahlen konnte. Derweilen erhielt der brutale Diktator Indonesiens, Suharto, \$30 Milliarden über die 30 Jahre seiner Amtszeit.

- 15 Vgl. Bello, Waldon, *Deglobalization. Ideas for a New World Economy*, London/New York² 2004; Bello, Waldon, *A Primer on the Wall Street Meltdown*, in: *Seeds of Peace* 25/1 (2009) 5-9; Menzel, Ulrich, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt 1998.
- 16 Der ursprüngliche und beachtenswerte Vorstoß von Hans Küng hieß *Projekt Weltethos* (München/Zürich 1990), eine Bezeichnung, die er beibehalten hat, z.B. Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München/Zürich 1998. Im Englischen hat sich der Terminus „global ethic“ durchgesetzt; so hieß Küngs Buch in Übersetzung: *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, London 1990; vgl. auch: Küng, Hans (Hg.), *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford 1998. Die ehemalige irische Präsidentin und Menschenrechtskommissarin der UNO, Mary Robinson, die zunächst von „globalisation of ethics“ gesprochen hat, redet heute von „ethical

rung des Parlaments der Weltreligionen 1993¹⁷ war zweifellos ein Durchbruch, sie wurde aber von Seiten mancher nichtwestlichen Kulturen als zu abstrakt empfunden, ein vorschneller Versuch, die pluralen Ethiken der Religionen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen.¹⁸ Außerdem erhebt sich die Frage, ob nicht die Ethik eine rein rationale und daher säkulare Angelegenheit ist, die keiner religiösen Begründung bedarf. Außerdem bedeutet die vermeintliche Universalität „der“ Ethik in der Regel, dass *jemandes* kulturell bedingte Ethik allen anderen aufgezwungen wird, unter Umständen mit militärischer oder wirtschaftlicher Macht.

Dennoch gibt es gute Gründe, eine globale Ethik als reale Möglichkeit in Betracht zu ziehen:¹⁹

- Es sind die Religionen, die trotz ihrer erheblichen Unterschiede ethische Grundlagen menschlichen Zusammenlebens hervorgebracht und genährt haben. In allen Traditionen sind solche Grundlagen explizit enthalten und in Sprache und Verhalten implizit verschlüsselt.
- Die menschliche Diskursgemeinschaft, in der Wertgegensätze in einem Prozess erweiterter Kommunikation ausgehandelt werden, ist faktisch global und wird sich dessen immer mehr bewusst.
- Die Unbedingtheit ethischer Imperative ist mit der Unbedingtheit religiöser Überzeugungen wesensverwandt.
- Die Ethik, die in der interpersonalen Begegnung entsteht, ist in der Sprache verschlüsselt; der Dialog ist an sich ethisch, denn er setzt Werte wie Wahrheitigkeit, Vertrauen und Offenheit voraus.

globalisation“. Für scharfsinnige Analysen der ganzen Problematik vgl. Dower, Nigel, *World Ethics. The New Agenda*, Edinburgh 1998; Singer, Peter, *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven 2002; Sullivan, William M./Kymlicka, Will (Hg.), *The Globalization of Ethics*, Cambridge 2007.

17 Vgl. Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993.

18 Am 6. Oktober 2009 stellte Hans Küng im UN-Hauptquartier in New York das Manifest „Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen für die Weltwirtschaft“ vor, das er dann auf dem Parlament der Weltreligionen in Melbourne, 3.-9. Dezember 2009, erläuterte. Dieses Dokument konkretisiert die Prinzipien der Erklärung von 1993 auf die Fragen, die die globale Finanzkrise aufgeworfen hat, in eindrucksvoller Weise. Vgl. <http://www.globaleconomicethic.org/02-manifesto-02-ger.php>.

19 Vgl. May, John D., *After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic*, Münster/Hamburg/London 2000; May, John D., *Universalität oder Partikularität der Menschenrechte? Eine interreligiöse Perspektive*, in: Jans, Jan (Hg.), *Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks, Fribourg/Wien 2004*, 148-161; May, John D., *Verantwortung Coram Deo? Europa zwischen säkularer und interreligiöser Ethik*, in: Merks, Karl-Wilhelm (Hg.), *Verantwortung – Ende oder Wandlung einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft*, Münster/Hamburg/London 2001, 193-207.

- Die interreligiösen Beziehungen müssen, um ihre Glaubwürdigkeit zu gewährleisten, unbedingt ethische Qualität aufweisen, trotz der Unterschiede zwischen spezifischen religiös begründeten Ethiken.

Trotzdem ist vieles noch herauszuarbeiten. Als Testfall kann die katholische Soziallehre dienen. Sie ist im Ansatz universal, da sie auf dem Naturrecht basiert, doch selbst unter Katholiken ist sie kontrovers.²⁰ Sie ist sehr stark auf die einzelne Handlung des Individuums ausgerichtet, doch von protestantischen Ethikern wie John B. Cobb und Max Stackhouse wird ihr attestiert, dass sie wegen ihrer Orientierung am Gemeinwohl den protestantischen Individualismus korrigiert. Von ihren Ursprüngen im 19. Jahrhundert her setzt sie den Nationalstaat und die Klassengesellschaft an erste Stelle. Ihre große Stärke ist die Zugrundelegung des Gemeinwohls, des Subsidiaritätsprinzips, der Würde des Menschen, des Gerechtigkeitsbegriffs, der Solidarität der einen Menschheit und der Option für die Armen.²¹ Doch sie war nicht vorbereitet auf die Autonomie der Zivilgesellschaft, den weltanschaulichen Pluralismus, die Begegnung der Religionen, kurz: die Globalisierung. Die globalen Lösungen, die nunmehr erforderlich sind, bedürfen der Zusammenarbeit aller Religionsgemeinschaften auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung und Verständigung, ethisch wie theologisch. Davon ist der Vatikan noch weit entfernt, wie die in vieler Hinsicht beachtenswerte neue Sozialenzyklika von Benedikt XVI., *Caritas in Veritate*, zeigt: Erst im Art. 55 wird erwähnt, dass es andere Religionen gibt, um sofort vor Synkretismus zu warnen! Die *veritas*, um die es im Rundschreiben wesentlich geht, stellt sich als die Wahrheit der katholischen Glaubenslehre heraus.

Diese Kritik wird etwas relativiert, wenn man bedenkt, dass es allen anderen Religionen ohne Ausnahme genau so geht: Jede beansprucht für sich absolute Gültigkeit, göttliche Wahrheit, ethische Überlegenheit; jede ist auf die Aufrechterhaltung der eigenen Identität bedacht.²² Diese Haltung ist treffend als „Meliorismus“ bezeichnet worden.²³ Eine globale Ethik muss in einer „Zeit der vielen Wel-

20 Vgl. Coleman, John A./Ryan, William F. (Hg.), *Globalization and Catholic Social Thought. Present Crisis, Future Hope*, Maryknoll 2005; Hollenbach, David, *The Global Face of Public Faith. Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Washington (DC) 2003.

21 Für ihre traditionelle Gestalt vgl.: Höffner, Joseph, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1964; in aktualisierter Form: Dorr, Donal, *Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching*, Dublin 1983.

22 Dies ist besonders deutlich geworden auf der 7. Konferenz des European Network of Buddhist-Christian Studies in Salzburg, 8.-11. Juni 2007, vgl.: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008.

23 Vgl. Fuchs, Ottmar, *Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene*, in: Rainer, Michael J. (Hg.), „Dominus Iesus“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster/Hamburg/London 2001, 169-195.

ten“ entstehen.²⁴ Ihr ethisches Potential kann erst freigesetzt werden, wenn die interreligiösen Beziehungen selbst auf eine ethische Grundlage gestellt werden; doch stattdessen erleben wir immer wieder den Konflikt zwischen absoluten Wahrheitsansprüchen, obschon es ethische Gemeinsamkeiten durchaus gibt. Bei der katholischen Soziallehre, mit ihrer merkwürdigen Mischung aus Diplomatie und Theologie, ist die Spannung zwischen einer restriktiven Glaubenslehre und einer fortschrittlichen Soziallehre besonders frappierend.

Es ist vorstellbar, dass diese Aporien in zwei Schritten überwunden werden könnten:

Erster Schritt: gemeinsame Praxis je nach den Anforderungen der gegebenen Situation, z.B. bei Friedensbemühungen und Versöhnungsarbeit in Nordirland, Sri Lanka, West-Papua, Nigeria, den Philippinen; bei Entwicklungsarbeit in Thailand und in vielen Teilen Afrikas und des Pazifiks;

Zweiter Schritt: Verständigung der Beteiligten im Hinblick auf die auftretenden ethischen und theologischen Fragen. Dabei geht es nicht mehr bloß um Pragmatik, sondern um Wahrheit, und es darf gefragt werden, ob dieser zweite Schritt wünschenswert oder gar möglich ist. Doch früher oder später drängen sich solche Fragen auf, weil sie die Motivation der Betreffenden letztlich bestimmen:

- Die Frage nach Gott für Buddhisten, für die sie nicht vorkommt, und Christen, für die sie gerade bei der Motivierung ethischen Handelns zentral ist.
- Die Frage nach Christus für Juden, Christen und Muslime, die jeweils grundsätzlich anders beantwortet wird.
- Die Frage nach der moralisch zu rechtfertigenden Konstitution der Gesellschaft, die für Konfuzianer, Hindus und Muslime gänzlich andere Voraussetzungen hat.

Auf jeden Fall verlangt aktives Engagement sowohl mit den anfallenden Problemen als auch miteinander Ansätze, die jenseits der bloßen Toleranz liegen. Solche könnten vielleicht so formuliert werden:

- *Dialogischer Universalismus*, der Versuch, das universal Geltende nicht abstrakt vorwegzunehmen, sondern in einem auf praktische Verständigung angelegten Dialog gemeinsam zu suchen.²⁵
- *Interaktiver Pluralismus*, nicht im Allgemeinen, sondern im Lernprozess der gegenseitigen Anerkennung der Partner als Gleichberechtigte – auch und gerade in Glaubensfragen.²⁶

24 Vgl. Schweiker, William, *Theological Ethics and Global Dynamics in the Time of Many Worlds*, Oxford 2004.

25 Vgl. Krieger, David, *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, Maryknoll 1991.

- *Universalität als Interdependenz*, die Erkenntnis, dass die Grundlage dauerhafter Beziehungen im Zugeständnis der jeweiligen Unvollkommenheit und des Angewiesenseins auf andere liegt.²⁷
- *Ein multidimensionaler, transkultureller Konsens*, der Elemente der Übereinkunft zu handeln, der Ergründung von Sinn und der Feststellung von Wahrheit enthält.²⁸

Voraussetzung ist in jedem Fall, dass der „Andere“ nicht im Sinne des sogenannten Orientalismus gerade wegen seines Andersseins als minderwertig angesehen wird – und dennoch als Bedrohung der eigenen Identität und Wahrheitsgewissheit erlebt wird. Genau dies ist es, was wir alle noch lernen müssen. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe besteht darin, dass beides, ethische Werte und religiöser Glaube, auf je eigene Weise „absolut“ sind, dass aber ein Zusammenhang besteht zwischen Absolutismus und Gewalt.

Dies ist umso wichtiger, als religiöse Konstruktionen der Welt und des Menschen grundsätzlich verschieden sind.²⁹ Die Weltsicht der sogenannten „primären“ Religionen indigener Völker kann als „biokosmisch“ bezeichnet werden, indem sie nicht nur festgelegte Geschlechterbeziehungen und soziale Rollen, sondern eine organische Einheit zwischen Mensch und Natur aufweist, bei der das Leben selbst zum überragenden religiösen Wert wird und eine Homologie zwischen Kosmos und Gesellschaft besteht. Genau diese organische Einheit ist es, die jetzt durch Urbanisierung und „Entwicklung“ und die darauf folgende Entwurzelung zerstört wird, doch diese Dimension aller menschlichen Bezogenheit auf Transzendenz kann zu einer Vervollkommnung und „Erdung“ der „metakosmischen“ Religionen führen.³⁰ Buddhisten dagegen reden von der grundsätzlichen gegenseitigen Interdependenz aller Wesen unter Absehung von irgendeinem Schöpfer oder einer Kausalität außerhalb von diesem Nexus gegenseitiger Bedingtheit (*pratityasamutpada*). Gerade Naturwissenschaftler sehen darin oft die

26 Vgl. May, John D., *Creator Spirit. A Narrative Theology of the Trinity in Interreligious Relations*, in: Marmion, Declan/Thiessen, Gesa (Hg.), *Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives*, Bern u.a. 2009, 161-180.

27 Vgl. May, John D., *Whose Universality? Which Interdependence? Human Rights, Social Responsibility and Ecological Integrity*, in: Haers, Jacques/Hintersteiner, Norbert/De Schrijver, Georges (Hg.), *Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures. Reckoning with God in a World of Conflicts*, Amsterdam/New York 2007, 193-211.

28 Vgl. Stobbe, Heinz-Günther/May, John D., *Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung*, in: Lengsfeld, Peter (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 301-337.

29 Vgl. Hogan, Linda/May, John D., *Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog*, in: Tamez, Elsa/Junker-Kenny, Maureen/Ammicht-Quinn, Regina (Hg.), *Menschenwürde in der Debatte*, in: *Concilium* 39 (2003) 201-212.

30 Vgl. May, John D., *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*, Düsseldorf 1990; May, John D., *Transcendence and Violence. The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions*, New York/London 2003.

philosophische Grundlage einer ökologischen Ethik. Doch in buddhistisch geprägten Ländern steht das Verhältnis des Buddhismus zur Gesellschaft in vieler Hinsicht offen: Rechtfertigt sie Demokratie oder Diktatur (Thailand, Birma), und hat sie die Fähigkeit, konkrete gesellschaftliche Missstände ethisch zu hinterfragen (Japan, Sri Lanka)?

Im Islam redet man inzwischen von einer „globalisierten *ummah*“ oder umfassenden Glaubensgemeinschaft, die allerdings tiefe kulturelle Unterschiede aufweist (man bedenke die Verhältnisse in Indonesien, der Türkei, Saudi-Arabien und dem Iran). Diese werden überdeckt und die traditionellen Lehrvermittlungen übergangen in der „virtuellen *ummah*“ zahlloser Webseiten und radikaler Moscheen, die eine ahistorische Universalität und Glaubensgewissheit vorgaukeln; hinzu kommt eine Verschärfung der Konflikte zwischen Sunniten und Schi'iten.³¹ Nicht der Islam jedoch ist die am schnellsten wachsende Religion der Welt, sondern der erhebliche Teil des Weltchristentums, der als „neue Christenheit“ bezeichnet worden ist: In Südamerika wie auch in Afrika und in großen Teilen Asiens, aber auch in vielen westlichen Ländern wie Australien und den USA, sind es evangelikale Gemeinden und ein rasant wachsendes Pfingstertum, die auf der Grundlage eines abstrakten Fundamentalismus Wohlstand, Gemeinschaft und Heilung anbieten, was ungewollt eine Art faktischer Universalität darstellt.³² Aufgrund solcher Entwicklungen ist es vorstellbar, dass wir vor einem „Kampf der Fundamentalismen“ stehen, in dem dualistische Freund-Feind-Schemata den Globalisierungsprozess polarisieren. Es ist die Aufgabe eines „politischen Ökumenismus“, solchen Tendenzen entgegenzuwirken, ohne dass die unaufgebbaren Überzeugungen und Werte der verschiedenen Glaubensgemeinschaften kompromittiert werden.

Solche Auseinandersetzungen gehen bis an die Toleranzgrenzen pluralistischer Gesellschaften, und die elementaren Kräfte, die sie vorantreiben, ziehen sonst stabile Religionsgemeinschaften in ihren Sog. Weibliche Beschneidung und Ehrenmorde im Islam, die Rückkehr der Hexenverfolgung in Teilen Afrikas und Papua-Neuguineas, der Streit über Kleidungs Vorschriften (*Hijab*, *Burka*) und die Stellung der Frau, medizinische Sonderregelungen, politischer Neokonservatismus – die Liste von solchen schwierigen Fragen ist lang. Das Problem nimmt deutlichere Konturen an: Wie sind interreligiöse und politische Beziehungen im Kontext der Globalisierung zu strukturieren? Was können religiöse Traditionen ihrerseits zur Zivilisierung der Globalisierung beitragen? Ist eine Globalisierung der Ethik unter solchen Umständen realistisch zu erwarten, und kann eine ethische Globali-

31 Vgl. Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, Cambridge 1995; Roy, Olivier, *Globalised Islam. The Search for a new Ummah*, London 2004.

32 Vgl. Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

sierung die Praxis der internationalen Politik und der Nichtregierungs-Organisationen bestimmen? Welche Bedingungen, strukturell wie ethisch, fehlen noch, damit so etwas wie globale Regierbarkeit möglich wird?³³

III. Globale Zivilgesellschaft?

Das ungelöste Problem bei all diesen Bemühungen heißt „global governance“ (was nicht dasselbe bedeutet wie „Weltregierung“, eine Vorstellung, die in der Enzyklika *Caritas in Veritate* gelegentlich durchschimmert).³⁴ Die chaotische Weltklimakonferenz in Kopenhagen im Dezember 2009 hat gezeigt, wie sehr es noch an Institutionen und Einrichtungen fehlt, um äußerst komplizierte politische, wissenschaftliche und wirtschaftliche Zusammenhänge miteinander zu verbinden und auf Weltebene zu verhandeln. Dafür müssten die noch unstrukturierte „Kosmokratie“ unregulierter wirtschaftlicher und finanzieller Kräfte zu einer Weltgesellschaft mit entsprechenden repräsentativen Führungsorganen strukturiert werden (das politische Experiment der Europäischen Union gibt vielleicht einen Vorgeschmack der Probleme, die dabei zu bewältigen wären). Doch wem wären diejenigen, die in solchen Organen Führungsrollen übernehmen, letztlich verantwortlich? Anders als bei einzelnen Staaten gäbe es keine höhere Instanz mehr, die noch über den globalen Institutionen stünde. Welche Beziehungen hätten diese zu den Regierungen von Staaten, und wie wäre für Transparenz zu sorgen? Es sind Probleme der Institutionalisierung von Universalität, die wir im Falle der UNO und ihren angegliederten Organisationen zur Genüge kennen. Religiöse Größen wie die Römisch-Katholische Kirche und die islamische *ummah* erfahren solche Probleme zunehmend, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise.

Der Pluralismus hat seine eigene Problematik, schon im Rahmen des Nationalstaats. Unter welchen Umständen und nach wessen Kriterien gelten welche Interessengruppen, politische Parteien oder religiöse Gemeinschaften als tolerierbar? Die klassische Lösung heißt weltanschauliche Neutralität, doch diese droht dann selber zur (überlegenen?) Weltanschauung zu werden. Der Liberalismus, dessen Kind der säkulare pluralistische Staat ist, weist zweifellos große Errungenschaften auf: die Toleranz, die Demokratie, die Meinungsfreiheit – dies wird nirgends deutlicher, als wenn sie aufgehoben werden – doch er hat längst auch seine Grenzen gezeigt: Er hat sich als hilflos erwiesen angesichts des wirt-

33 Vgl. Boff, Leonardo, *Global Civilization. Challenges to Society and Christianity*, London/Oakville 2005.

34 Vgl. Falk, Richard, *Humane Governance for the World. Reviving the Quest*, in: Wilkinson, Rorden (Hg.), *The Global Governance Reader*, London/New York 2005, 105-119; Scholte, Jan Art, *Civil Society and Democracy in Global Governance*, in: Wilkinson, Rorden (Hg.), *The Global Governance Reader*, London/New York 2005, 322-340.

schaftlichen Freibeutertums, der finanziellen Willkür, der ökologischen Zerstörung, des sozialen Wertezwangs. Gefragt wird nicht bloß neutrales Abstandnehmen, sondern engagierter und interaktiver Pluralismus. Wir steuern auf die Frage zu, ob die Religionen-im-Dialog imstande sind, so etwas vorzuerzieren.

Die globale Zivilgesellschaft, von der manche meinen, sie sei im Kommen,³⁵ wird nicht von sich aus ethisch oder gut sein. Sie wird nach wie vor die „turbokapitalistische“ Weltwirtschaft mit einschließen, sie wird politische Konflikte, zumal gewaltsame, nicht von sich aus lösen, und von sich aus schafft sie auch nicht ein globales Ethos oder gar eine globale Öffentlichkeit, sondern sie setzt diese voraus.³⁶ Die globale Zivilgesellschaft wird allerdings nicht von sich aus „neutral“ oder „säkular“ sein, wie die liberale Orthodoxie moderner Gesellschaften vorschreibt; sie besteht nicht einfach darin, dass der Liberalismus westlicher Prägung nunmehr auf alle Staaten ausgebreitet wird. Sie ist nicht Kants *societas civilis*, nur auf höherer Ebene; sie gleicht nicht der oft beschworenen „Menschheitsfamilie“, nicht einmal der „internationalen Gemeinschaft“; sie wird nicht in erster Linie von Nationalstaaten getragen. Sie wird multidimensional und plural sein, voraussichtlich sogar etwas chaotisch und unkoordiniert. Sie wird aber günstigstenfalls einen Freiraum für den gewaltlosen Ausgleich zwischen wirtschaftlichen Interessen, politischen Ideologien und religiösen Überzeugungen bieten.

Was den Ort der Religionen in dieser neuen Konstellation betrifft, so ist vorstellbar, dass sie sich innerhalb folgender Koordinaten entwickeln:

- *Biokosmisch / metakosmisch*: Diese zwei Grundarten der Religion befinden sich in symbiotischer Beziehung. Es gibt keine „reine“ Transzendenz – selbst in der „Erfahrung-an-sich“ des Zen-Buddhismus – ohne dass sie „geerdet“ wäre in den radikal verschiedenen und partikularen kulturellen und sprachlichen Traditionen „primärer“ indigener Religion.³⁷ Dies hat Konsequenzen für die Beziehungen der Religionen zueinander, zu den Gesellschaften, in denen sie sich befinden, und innerhalb der entstehenden globalen Zivilgesellschaft. Die Neubestimmung dieser Beziehungen bietet jedoch die Möglichkeit, die

35 Vgl. Clark, John, *Worlds Apart. Civil Society and the Battle for Ethical Globalization*, London 2003; Kaldor, Mary, *Global Civil Society. An Answer to War*, Cambridge 2003; Keane, John, *Global Civil Society?*, Cambridge 2003.

36 Vgl. May, John D., *Alternative a Dio? Le religione nella sfera pubblica globale*, in: Autiero, Antonio (Hg.), *Teologia nella Città, Teologia per la Città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005, 95-109; May, John D., *God in Public. The Religions in Pluralist Societies*, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 64/3 (2003) 249-264.

37 Vgl. May, John D., *Cosmic Religion and Metacosmic Soteriology. The 'Completion' of Interreligious Dialogue by Primal Traditions*, in: Cruz, Robert/Fernando, Marshal/ Tilakaratne, Asanga (Hg.), *Encounters with the Word. Essays to Honour Aloysius Pieris SJ on his 70th Birthday*, Colombo/Aachen/Nürnberg 2004, 351-364.

ökonomischen, ökologischen und ökumenischen Dimensionen der Globalisierung miteinander zu koordinieren.

- *Religiös / politisch*: „Politische Religion“ ist zwar kein Widerspruch, kann aber gefährlich werden, wenn das Gleichgewicht zwischen Macht und Spiritualität gestört wird, wie heute allseits zu beobachten ist.³⁸ Macht kann Religion entstellen, Religion kann Gewalt und Unterdrückung rechtfertigen. Die Religionen sind dabei zu lernen, im Kontext transnationaler, multikultureller Politik miteinander auszukommen (man denke an Islam und Judentum im Mittleren Osten; Islam und Hinduismus in Indien; Buddhismus und Hinduismus in Sri Lanka; Christentum und Islam in Indonesien und Malaysia; Christentum und Buddhismus in Südkorea: dies sind nie rein religiöse Konflikte, aber wie im Falle Nordirlands ist die Religion nie wegzudenken).
- *Ökumenisch / fundamentalistisch*: Ökumenismus ist nicht bloß liberal, tolerant, pluralistisch oder gar relativistisch. Er ist keine weiche Option, die Konflikte – auch über Wahrheit und Werte – aus dem Weg geht, sondern er ist eine harte Herausforderung, der schwierigere Weg, denn statt sich mit Schwarz-Weiß-Schemata zufriedener zu geben setzt er sich zum Ziel, Differenzen zu überwinden, Dualismen abzubauen, Konflikte zu schlichten und Gewalt auszusöhnen.

Dies ist mehr als pragmatische „Überlebensethik“. Die Religionen müssen Visionen der Transzendenz bieten, die über rein rationale Ethik hinausgehen.³⁹ Christlich gesprochen hieße dies die eschatologische Hoffnung, Karl Rahners „absolute Zukunft“, der eine Zukunftsnostalgie gilt, die den Kampf um Befreiung der Menschen und der Natur vorantreibt; buddhistisch wäre sie die endgültige Befreiung, die die Auslöschung der Begierde im Nirvana verspricht, und die mit dem rettenden Mitleid des Bodhisattva einhergeht. Die Realisierung solcher Ideale dürfte den einzigen gewaltfreien Weg in die Zukunft weisen. Ökumene bedeutete dann, dass die realen Beziehungen der Religionen als Kritik und Korrektiv der realen Zustände in der globalen Zivilgesellschaft und in den großen und kleinen menschlichen Gesellschaften und Ökologien, aus denen sie entsteht, zur Geltung kämen.

Ein wachsendes globales Bewusstsein der Transzendenz, der Anbruch einer neuen Achsenzeit (wie Karl Jaspers für die klassische Vergangenheit festgestellt hat): Es klingt idealistisch, könnte aber der blanke Realismus sein. Die Entwicklung solcher Beziehungen könnte die Quelle einer gemeinsam erarbeiteten *universalisierbaren* Ethik werden, die die Globalisierung vermenschlichen und in der Natur verankern könnte. Sie würde so etwas wie die universale Voraussetzung

38 Vgl. May, John D., Political Religion. Secularity and the Study of Religion in Global Civil Society, in: Spalek, Basia/Imtoulal, Alia (Hg.), Religion, Spirituality and the Social Sciences. Challenging Marginalisation, Bristol 2008, 9-22.

39 Vgl. May, John D., Ethic of Survival or Vision of Hope? The Aim of Interreligious Dialogue, in: Dharma World 29 (2002) 25-28.

des Zurechtkommens mit Differenzen schaffen, die die Interaktionen politischer wie religiöser Kräfte bedingen könnte.

Eine globale Zivilgesellschaft könnte zum Spielplatz für Rassismus, Nationalismus, Fundamentalismus und Ethnozentrismus werden, doch sie könnte genauso gut eine Arena der Friedensarbeit, der Vermenschlichung, der Spiritualität und der Suche nach Transzendenz ergeben. Als Minimum könnte sie Oasen der Freiheit und der Kritik in einer Wüste der Gewalt und der Unterdrückung gewährleisten. Die Religionen sind für dieses Projekt schlicht unerlässlich, aber nur, wenn sie ihren angestammten Absolutismus und Isolationismus überwinden. Dafür sind sie schlecht gerüstet; sich darauf vorzubereiten, ist ihre moralische Verantwortung.