

## DER MODERNE STAAT ALS FRIEDENSGARANT: RELIGIÖSE NEUTRALITÄT UND KULTURELLE VERWURZELUNG\*

Dr. Stefan Mückl

### I.

Die religiös-politische Einheitswelt der Spätantike und des Mittelalters war mit der Reformation zu Beginn des 16. Jahrhunderts auch für den Bereich des lateinischen Christentums zerbrochen. Anfängliche Bestrebungen von Papst und Kaiser, der bereits zur Massenbewegung erstarkten Reformation mittels der hergebrachten Instrumentarien (Bann und Acht) Herr zu werden, waren zum Scheitern verurteilt. Der Ausbreitung der Reformation in zahlreichen Territorien des Heiligen Römischen Reiches und dem dort frühzeitig eingegangenen Bündnis mit den weltlichen Herrschern standen die Entschlossenheit des Kaisers zur Verteidigung des überlieferten Glaubens römischer Observanz wie die innerkirchlichen Reformen auf dem Konzil zu Trient (ab 1545) gegenüber. Diese Gesamtlage, in der religiöse wie politische Elemente vielfach nicht unterscheidbar wirksam waren, verlangte nach vergeblichen Bemühungen der Bereinigung eine rechtliche Lösung: Weder erwies sich die Reformation als bloß vorübergehendes Phänomen noch konnte ihr der vollständige Sieg gelingen. Aus der Realität der Glaubensspaltung erwuchs ein Regelungssystem, dessen primäres Ziel die Sicher- bzw. Wiederherstellung des Friedens war: Der sog. **Augsburger Religionsfriede** vom 25. September 1555.

In ihm wurde die **religiöse Wahrheitsfrage vertagt** („auf andere, gelegene Zeit“, so § 11) und statt ihrer eine **Friedensordnung** als „hohe Nothdurfft des h. Reichs Teutscher Nation“ (§ 15) konstituiert:

---

\* Einführungsvortrag zum „Jura-Forum“ der Universität Münster, November 2007 (nicht veröffentlicht).

In ihren Genuß kamen ausschließlich (§ 17) die „alte Religion“ und die „Augspurgische Confession“, kurz: Katholiken und Lutheraner. Ihnen gewährleistete das Reichsrecht äußere Existenzsicherheit wie geistliche Entfaltungsmöglichkeit (§§ 15, 16), was die Anerkennung ihrer Gleichstellung ebenso voraussetzte wie einschloß. **Alleinige Träger** dieser Rechte waren indes die **Stände** des Reiches (Kurfürsten, Fürsten, Städte) sowie die Reichsritterschaft (§ 26):

Gestützt auf einen unscheinbaren Halbsatz, später als *ius reformandi* titulierte, wurde ihnen die Berechtigung zuerkannt, den Bekenntnisstand ihres Territoriums zu bestimmen. Hieraus leitete sich ihre Befugnis ab, ihren „Unterthanen“ durch Erklärung zur Landesreligion eine der beiden Bekenntnisse vorzugeben. Die spätere literarische Kurzformel „*Cuius regio, eius religio*“ umschreibt bis heute wirkmächtig den zentralen Ertrag des Religionsfriedens. Als bescheidenes (und seinerzeit kaum praktisch relevantes) Gegengewicht zur landesherrlichen Bestimmungsmacht *in rebus religionis* enthielt er in der Bestimmung des § 24 einen *nucleus* individueller Freiheit: Das Recht dissentierender „Unterthanen“, mit ihren Familien und ihrem Habe, aber unter Entrichtung einer Nachsteuer „ihrer Religion wegen“ auszuwandern. Jenes *beneficium emigrationis* stellte eher eine Annexregelung zu den die „Religionsparteien“ betreffenden Bestimmungen (schließlich förderte sie auch die Erhaltung konfessionell homogener Territorien) denn eine eigenständige grundrechtliche Verbürgung dar: Wertungen wie Anerkennung „religiöser Freizügigkeit“ oder Zubilligung des „religiösen Emigrationsrechts“ als „erster Grundrechtsgarantie in Deutschland“ benennen aus der Retrospektive einen wichtigen Aspekt, würden aber als Beschreibung die damaligen Verhältnisse überzeichnen.

Weder Reformation noch Augsburger Religionsfrieden brachten also Glaubensfreiheit – vielmehr nach der bekannten Wendung von *Gerhard Anschütz* Glaubenszweiheit und (föderalisierte) Religionshoheit. In den einzelnen Territorien konnte von individueller Freiheit keine Rede sein. Vor allem wäre es ein Mißverständnis, die Reformation und ihre Protagonisten in diesem Sinn zu verstehen: Die „Freiheit eines Christenmenschen“ war ihnen ein streng theologisches Programm, Glaubens- und Gewissensfreiheit im modernen Sinne hingegen weder ihr Gegenstand noch ihr Ziel. Äußerer Zwang durch die weltliche Macht, wiewohl theoretisch gebannt („*sine vi, sed verbo*“), rechnete auch zu ihrem Repertoire:

*Luther* wie *Melanchton* zufolge war die *cura religionis* vornehmste Pflicht des Fürsten, der seine Machtmittel sowohl zur Unterdrückung der katholischen Religion wie (in Münster weiß man das) zur Bekämpfung der Wiedertäufer einsetzen sollte. Auf *Calvins* Anzeige hin wurde 1553 in Genf der Spanier *Michel Servet* wegen „Seelenmordes“ als Ketzer verbrannt.

Erste Ansätze der Glaubens- und Gewissensfreiheit im modernen Sinn enthielten die Bestimmungen des **Westfälischen Friedens** vom 14./24. Oktober 1648. Der Friedensvertrag von Osnabrück errichtete, unter Einbeziehung der Reformierten als dritter Religionspartei, ein Modell institutionell abgesicherter Parität. Gegenüber den Augsburger Regelungen stellten diejenigen des Westfälischen Friedens wohl einen Fortschritt, aber beileibe keinen Durchbruch dar: Das *ius reformandi* des Landesherrn wurde zwar im Grundsatz bekräftigt, aber nicht unwesentlich **modifiziert**. Sofern andersgläubige Untertanen im „Normaljahr“ 1624 das Recht der öffentlichen oder privaten Religionsausübung besessen hatten, blieb es ihnen erhalten. Im übrigen konnte sie der Landesherr weiterhin, wenngleich unter

weniger einschneidenden Umständen, des Landes verweisen. Tat er es nicht, war er (und hier liegt der entscheidende **Fortschritt**) reichsrechtlich verpflichtet, ihnen bestimmte Mindestrechte zu gewähren, unter denen die **Duldung** als solche, und die Gewissensfreiheit in Gestalt der **einfachen Hausandacht** die bedeutsamsten waren. Hinzu traten die Möglichkeit der öffentlichen Religionsausübung in einem Nachbarterritorium, die Befugnis zur Erziehung ihrer Kinder entweder in auswärtigen Schulen des eigenen Bekenntnisses oder durch Hauslehrer, die Zubilligung gleicher Rechte im bürgerlichen Verkehr sowie die Garantie eines ehrbaren kirchlichen Begräbnisses.

**Erstmals** findet sich im deutschen Verfassungsrecht eine, wengleich begrenzte, **Gewährleistung der „Gewissensfreiheit“**, welche in der Sache Elemente der individuellen Glaubensfreiheit meint. Deren Schutzgehalt mag nach heutigen Maßstäben gering sein, für das damalige Umfeld fortbestehender staatlicher *cura religionis* beinhaltete sie einen Fortschritt. Allerdings blieben sämtliche der insgesamt bescheidenen Rechtspositionen **auf die Angehörigen der drei reichsrechtlich anerkannten Religionsparteien beschränkt**: Den Anhängern kleinerer Gemeinschaften („Sekten“) waren sie unverändert verwehrt, erst recht deckten sie nicht den vollständigen Glaubensabfall<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Der Austritt aus einer (christlichen) Religionsgemeinschaft ohne gleichzeitigen Übertritt in eine andere war in der Rechtsordnung bis weit in das 19. Jahrhundert hinein schlichtweg nicht vorgesehen: „Freygeisterey“ erschien als „politisches Verbrechen“, so daß jeder Regent „seine Sorgfalt darauf richten“ müsse, daß jeder Bürger Religion habe“ (so *Johann Friedrich Klaproth*, Versuch einer systematischen Entwicklung der Gränzen zwischen der kirchlichen und bürgerlichen Macht überhaupt und besonders in Deutschland, 1796, S. 34). In Preußen verschaffte erst die „Verordnung vom 30. März 1847, betreffend die Geburten, Heiraten und Sterbefälle, deren bürgerliche Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen muß“ die gesetzliche Grundlage; in Bayern wurde die Möglichkeit erst durch eine Plenarentscheidung des Verwaltungsgerichtshofs vom

Entscheidend hebt sich die durch den Westfälischen Frieden konstituierte Ordnung vom modernen Verständnis der Glaubens- und Gewissensfreiheit indes dadurch ab, daß sie **keine prinzipiellen Rechte des einzelnen** gewähren wollte noch konnte: Die gefundene Regelung verstand sich als **bloßes Interimsregime** bis zur Wiederherstellung der Einheit im Glauben und steht damit mehr in der Kontinuität spätantiker und mittelalterlicher Einheitsideen denn in der Beförderung neuzeitlicher Menschenrechte. Konsequenterweise folgerte man aus dem Interimsgedanken ein reichsverfassungsrechtliches Wiedervereinigungsgebot, gegenüber dem sich die im Vertrag von Osnabrück eingeräumten Rechtspositionen als reines „Notprodukt kraft Notrechts“ (*Martin Hecke*) darstellten.

## II.

Der moderne Staat nun ist religiös neutral. Diese fundamentale Einsicht hat sich nach den bitteren Erfahrungen der religiösen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts zunächst in Europa, dann auch in Nordamerika durchgesetzt. Ausgesagt ist damit, daß der Staat als solcher die religiöse Wahrheitsfrage nicht (mehr) stellt und damit grundsätzlich für die Angehörigen verschiedenster Bekenntnisse und Religionen die akzeptable wie akzeptierte (weltliche) Ordnungsinstanz darstellt. Komplementär dazu gewährleistet der Staat den Bürgern das Bekenntnis wie die Ausübung ihrer Religion und verschafft ihnen so den Freiraum zur Gestaltung ihres Lebens entsprechend ihrer

---

23. Oktober 1889 eröffnet (Bd. XI, 24). – Andere – staatskirchliche – Rechtsordnungen zogen erst Mitte des 20. Jahrhunderts nach: Schweden hob eine Verordnung, welche den Austritt aus der lutherischen Staatskirche nur bei gleichzeitigem Übertritt in eine andere christliche Glaubensgemeinschaft gestattete, im Zusammenhang mit dem Beitritt zur EMRK im Jahr 1951 auf (Nachw. bei *Mückl*, Religions- und Weltanschauungsfreiheit, S. 54 f.)

Überzeugungen. Beide Mechanismen heben religiöse Differenz und Pluralität nicht auf, sondern setzen sie voraus. Damit ist die Spannungslage entschärft, aber nicht gelöst: Das (staatliche) Recht steht vor der doppelten Herausforderung, sowohl seine Neutralität zu wahren und zugleich die religiöse Freiheit zu sichern. Diese Freiheit eröffnet der Religion weite Betätigungsfelder für ihr Wirken und gestattet ihr namentlich Ausbreitung und Mission. Nicht zur Disposition steht hingegen die Grundaufgabe des modernen Staates, verbindliche und neutrale Ordnungsinstanz für alle seine Bürger zu sein.

Was bedeutet nun das Erfordernis staatlicher Neutralität?

Das Prinzip der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates wird aus einer Zusammenschau von grundgesetzlichen Bestimmungen hergeleitet: Dem Verbot der Staatskirche sowie den Wertentscheidungen des Grundgesetzes für die Religionsfreiheit und für die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Indes ist „Neutralität“ kein Verfassungsrechtsbegriff; ebensowenig wie einen allgemeingültigen „Trennungs“- gibt es einen der Verfassung vorausliegenden „Neutralitäts“-Begriff. *Klaus Schlaich* hat in seiner grundlegenden Studie über das Neutralitätsprinzip auf dessen Ambivalenz hingewiesen: Ihm wohne sowohl ein antistaatlicher als auch ein etatistischer Affekt inne.

Ersterer begrenze die Macht des Staates, indem ihm sowohl der Eingriff wie die Parteinahme zugunsten oder zu Lasten einer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft untersagt werden. Der zweite Aspekt gebiete dem Staat, die Macht gesellschaftlicher (insbesondere kirchlicher) Kräfte in ihrer Einflußnahme auf den Staat zu begrenzen.

Geht es darum, aus dem Prinzip der Neutralität rechtliche Folgerungen zu ziehen, besteht weitgehende Übereinstimmung über vier Gesichtspunkte: Die religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet für

den Staat ein Interventions- und Identifikationsverbot, nicht aber ein Indifferenzgebot und ebenfalls kein Betätigungsverbot.

Das **Interventionsverbot** untersagt dem Staat, das Prinzip der Säkularität wie das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften verstärkend, Einmischungen in die internen Angelegenheiten von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Deren Binnenbereich entzieht sich grundsätzlich jeder staatlichen Ingerenz, ob durch Rechts- oder durch Realakte. Dem Staat ist es verwehrt, Inhalt wie Organisation von Kirchen oder Religionsgemeinschaften gestaltend oder kommentierend zu beeinflussen<sup>2</sup>. Dieser Gesichtspunkt spielte historisch europaweit – von Deutschland über Frankreich bis Spanien – eine zentrale Rolle bei der rechtsförmigen staatlichen Einflußnahme auf die kirchliche (zumeist: katholische) Personalauswahl und Organisationsstruktur. Zwar sind diese Konfliktlagen mittlerweile durchweg überwunden, gleichwohl lassen sich vermehrt Mechanismen informaler Beeinflussung(sversuche) beobachten: Gezielte Parteinahmen in religionsinternen Klärungsprozessen (so im Hinblick auf den Islam) oder in Fällen innerkirchlicher Divergenzen (prominentes Beispiel: Schwangerschaftskonfliktberatung). Die Instrumente variieren, mal Zuckerbrot – die Inaussichtstellung finanzieller Alimentation und institutioneller Protektion –, mal Peitsche – die medial inszenierte Kampagne oder, in Deutschland besonders beliebt, der diskrete Hinweis auf die Kirchensteuer. Festzuhalten bleibt: Dem Staat ist nicht nur der Versuch der Einflußnahme verwehrt. Er hat auch seiner –

---

<sup>2</sup> BVerfGE 33, 23 (29): „Dem Staat ist es verwehrt, ... den Glauben oder Unglauben seiner Bürger zu bewerten“. – In dieser strikten Form gilt dies allerdings nur im zweipoligen Rechtsverhältnis Staat – Kirche. Modifizierungen können sich – bei grundsätzlicher Geltung des Neutralitätsprinzips! – indes ergeben, wenn der Staat auch verfassungsrechtlich geschützte Rechtspositionen Dritter zu berücksichtigen hat. Dies betrifft insbesondere den Komplex staatlicher Warnungen, dazu BVerfGE 105, 279.

schlechten – Neigung zu widerstehen, Kirchen und Religionsgemeinschaften gar am Maßstab von dem *weltlichen* Recht entnommenen Strukturentscheidungen (Demokratieprinzip, Stellung der Frau) zu rezensieren. Dies gilt unabhängig davon, ob die staatlichen Einwirkungen „laizistisch“ oder „wohlmeinend“ motiviert sind.

Hat das Verbot der Intervention anti-staatliche, die Freiheitssphäre des Bürgers schützende Stoßrichtung, ist das **Identifikationsverbot** etatistisch: Dem Staat als „Heimstatt aller Staatsbürger“ ist die inhaltliche Identifikation mit einer Religion, einer Kirche, Religionsgemeinschaft oder Weltanschauung untersagt. Der moderne, säkulare Staat stellt die religiöse Wahrheitsfrage nicht (mehr); er kann nur dann Rechtsgehorsam einfordern und Integration vermitteln, wenn er im (gesellschaftlichen) Widerstreit religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen nicht Partei ergreift. So konsensfähig die Grundaussage ist, so sehr bedarf es im konkreten Einzelfall der Prüfung, ob sich der Staat dergestalt kirchlichen oder religiösen Bezügen öffnet, daß er sich mit ihnen materiell identifiziert. Bei der Beantwortung dieser Frage herrscht gerade in der Rechtsprechung beträchtliche Unsicherheit, die wohl aus einer fehlenden Vergewisserung über die anzuwendenden Maßstäbe resultiert<sup>3</sup>.

Umgekehrt besteht Konsens darüber, daß Neutralität nicht gleichbedeutend ist mit Gleichgültigkeit und Indifferenz: Ein **Indifferenzgebot** besteht nicht. Dafür streitet zum einen die Überlegung, daß es vielfach religiös und weltanschaulich geprägte

---

<sup>3</sup> Deutlich wird dies insbesondere beim Komplex „Religiöse Verhaltensweisen und Symbole im staatlichen Raum“: Geht die Rspr. des BVerfG noch davon aus, daß das öffentliche Schulwesen sich religiösen Bezügen öffnen darf (BVerfGE 41, 29 [51]; 65 [78]), finden sich für zahlreiche Einzelprobleme – Kreuz im Klassenzimmer, Schulgebet, religiöse Kleidung des Lehrers, Kopftuch der Lehrerin – divergierende Judikate.



Wertüberzeugungen und Einstellungen sind, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung einer Aufgabe des Staates selbst abhängt. Ist der Staat „Heimstatt *aller* Staatsbürger“, so ist er auch Staat seiner religiös oder weltanschaulich gebundenen Bürger. Der Topos der Vermittlung von Integration kann nicht nur für einen bestimmten Teil der Bürger aktiviert werden. Zum anderen wäre aber ein Religion, Kirche und Weltanschauung gleichgültig eingestellter Staat in Wahrheit kein neutraler Staat; er würde dann einseitig zugunsten der Areligiosität Partei ergreifen, woran er wiederum durch den Grundsatz der Säkularität gehindert ist.

Als praktische Konsequenz der Feststellung, daß Neutralität nicht mit Indifferenz gleichzusetzen ist, erweist sich schließlich, daß es auch dem religiös-weltanschaulich neutralen Staat nicht verwehrt ist, sich im Rahmen seiner Aufgaben und Kompetenzen in Bereichen zu betätigen, die Berührungspunkte zu Kirche, Religion und Weltanschauung aufweisen. Das Prinzip der Neutralität legt dem Staat **kein Betätigungsverbot** auf, er darf sowohl religiöse Aktivitäten seiner Bürger fördern (Zulässigkeit positiver Religionspflege) als auch religiöse Aktivitäten im staatlichen Raum zulassen (Zulässigkeit positiver Kooperation). In beiden Fällen ziehen die übrigen staatskirchenrechtlichen Grundsätze der Säkularität, vor allem in seiner Ausprägung als Verbot der institutionellen Verflechtung, wie der Parität die von Verfassungs wegen zu beachtenden Grenzen.

### III.

Als Maxime zur Lösung religiöser Konflikte hatte sich im Reichsverfassungsrecht seit dem Westfälischen Frieden diejenige der „Toleranz“ herausgebildet. Mit ihr wird, von ihrem ursprünglichen Kontext und Inhalt abgelöst und ohne normativen Anhalt, auch im grundgesetzlichen Verfassungsstaat operiert (bis in die

Rechtsprechung des BVerfG hinein). Nicht wenigen erscheint sie unverändert als *der* Schlüssel zur Bewältigung gegenwärtiger Problemstellungen. In der Tat läßt sich auch heute als Grundfrage moderner Staatlichkeit formulieren: Welches Maß an „Toleranz“ muß und kann sich ein demokratisches Gemeinwesen leisten, wenn es mit dem Phänomen „radikaler“ Religion konfrontiert ist? Aktualität und Brisanz der Thematik liegen auf der Hand, erinnert man sich diverser rechtlicher Streitigkeiten der jüngeren Vergangenheit und bedenkt man das Konfliktpotential durch die erstarkte Präsenz kulturfremder Religionen im Verhältnis zum westlichen Verfassungsstaat.

Es kann nun nicht darum gehen, fertige Konzepte und Lösungen vorzutragen, sondern vielmehr nur, **fünf** Anstöße und Anregungen für die Debatte zu geben:

1. Bereits die Realien sind einigermaßen komplex: Die Phänomene „Säkularisierung“ und „Pluralisierung“ der gegenwärtigen Gesellschaft bezeichnen jeweils nur Ausschnitte der Wirklichkeit – abgesehen davon sind sie nicht gleichgerichtet, sondern mitunter sogar widerstrebend. Umkehrt wird seit geraumer Zeit eine „Wiederkehr des Religiösen“ beschrieben. Mit dem Blick zu nehmen sind auch verschiedene Beobachtungen hinsichtlich einer schwindenden Integrationskraft der Kirche einerseits und den Tendenzen zur Segregation bei manchen religiösen Bewegungen andererseits. Vor diesem Hintergrund läßt sich in der Tat die Fragen aufwerfen, ob unser Rechtssystem und unsere Rechtsprechung für die rechtliche Bewältigung der Konfliktlagen hinreichend gerüstet sind. Eine jüngst erschienene Monographie hat hierzu die pointierte These formuliert, daß „Neutralität“ und „Toleranz“ „nur als wohlfeile Formeln“ fungierten, kaum „mehr als Chiffren für die Gleichgültigkeit gegenüber den Phänomenen des Religiösen und für

eine begriffslose Abwägung nach situativen Maßstäben der Verteilung von Zumutbarkeiten“.

2. Eine wesentliche Herausforderung besteht darin, neue Erscheinungsformen des Religiösen in der postmodernen Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen und adäquat rechtlich zu behandeln. Hier ist vor allem Grundrechtsdogmatik gefordert, die dreierlei in den Blick zu nehmen hat: die Autonomie der Religion, ihre Gemeinschaftsbezogenheit und ihre Prägekraft hinsichtlich der (wenn auch säkularisierten) Gesellschaft. Konsequenz dessen könnte (und sollte) eine stärkere juristische Konturierung des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG sein.
3. Ob die säkularisierten (westlichen) Gesellschaften auf neue kollektive Formen der Religionsausübung schon tragfähig reagiert haben, steht dahin. Mechanismen wie „Neutralität“ und „Toleranz“ sind ebenso bemüht worden wie Forderungen nach „Anerkennung“ der „Identität“ individueller religiöser Differenz. Gewiß verdient – schon aus historischen Gründen – der religiöse Minderheitenschutz alle Sympathien. Umgekehrt erscheint aber auch die Frage legitim, ob nicht die religiös grundierten und kulturell geronnenen Gegebenheiten eines Landes als zulässige Anknüpfungspunkte für die Gewichtung religiöser Partizipation in Staat und Gesellschaft wirken können.
4. „Neutralität“ ist nicht gleichbedeutend mit Relativismus. Auch der demokratische Verfassungsstaat beruht nicht allein auf rein formalen Ordnungsprinzipien, sondern auf Grundüberzeugungen, die der Auseinandersetzung und Infragestellung entzogen sind. Das gilt es ebenso wieder stärker zu bedenken wie ein verbreitetes Miß- und Fehlverständnis von „Toleranz“ zu korrigieren. Toleranz besteht eben nicht darin, religiöser Differenz schlicht „entgegenkommen“ zu

wollen, ohne sich aber mit ihr inhaltlich auseinanderzusetzen. Es geht um Anspruchsvolleres: Einerseits, den Glauben ernst zu nehmen, der sich der altliberalen Zumutung des Rückzugs in das Private nicht fügen will – andererseits aber auch, ihn nicht von jedem Anpassungsdruck an das gesellschaftliche Ganze freizustellen.

5. Ein Letztes: Ein gedeihliches Zusammenleben in einem zunehmend pluralen Gemeinwesen braucht ein tatsächlich tragfähiges Fundament, das bei der Ermittlung ihrer Bestandteile auf falsche Weichenstellungen verzichtet. Eine solche ist insbesondere die Annahme, eigene Identität und Überzeugung führe zu Spannungen oder zur „Dialogunfähigkeit“. Das Gegenteil davon trifft zu: Toleranz ist nicht der Sache, sondern der Person geschuldet. Wer sich seiner selbst und seines Standortes gewiß ist, ist gerade dadurch zum Dialog in der Lage: „Multikulturalität kann ohne gemeinsame Konstanten, ohne Richtpunkte des Eigenen nicht bestehen“ (Card. Ratzinger 2004, it. Senat).