

**Polis und Kosmos.**  
**Habermas, Ratzinger und Kant über Politik und Religion**

*Polis and Cosmos. Habermas, Ratzinger and Kant on Politics and Religion*

ANTON FRIEDRICH KOCH\*

Universität Heidelberg, Deutschland

**Resümee**

Anknüpfend an einen Dialog zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger von 2004 über vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates werden Eckpunkte möglicher Rechtfertigungen und ein strukturelles Defizit des Staates erörtert: selbst der demokratischste gefährdet die Freiheit seiner Bürger. Ratzinger und Habermas weisen dem religiösen Glauben differente Funktionen zu, um diesem und verwandten Defiziten abzuhelpfen: Ratzinger setzt auf tiefe religiöse Überzeugung, Habermas auf Kulturchristentum. Dagegen wird hier die These vertreten, dass die vorgeschlagenen Abhilfen nicht wirkungsvoll sind. Vielmehr bedarf es einer im kritischen Kantischen Sinn metaphysischen Begründung des Staates und der Moralität aus der internen Struktur der reinen praktischen Vernunft, um die Notwendigkeit einer Pluralität partikularer demokratischer Staaten und der Singularität eines universalen ethischen Gemeinwesens zu verstehen und angemessen zu bewerten.

---

\* Professor für Philosophie in Heidelberg und Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zu seinen Forschungsgebieten gehören der deutsche Idealismus, Subjektivitätstheorie und Ontologie. Einschlägige Bücher: *Subjektivität in Raum und Zeit* (1990), *Subjekt und Natur. Zur Rolle des ‚Ich denke‘ bei Descartes und Kant* (2004), *Versuch über Wahrheit und Zeit* (2006), *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik* (2014), *Hermeneutischer Realismus* (2016). Email: [a.koch@uni-heidelberg.de](mailto:a.koch@uni-heidelberg.de)

## Schlüsselbegriffe

Nation, Staat, Legalität, Moralität, Reich Gottes auf Erden.

## Abstract

Following on from a dialogue between Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger in 2004 on the pre-political foundations of the democratic state under the rule of law, some key points of possible justifications and one structural defect of the state are discussed: Even the most democratic state tends to threaten the freedom of its citizens. Ratzinger and Habermas assign different functions to religious faith in order to remedy this and related defects: Ratzinger focuses on deep religious conviction, Habermas on cultural Christianity. Against these views, the thesis here put forward is that the proposed remedies are not effective. Rather, what is required is a metaphysical justification of the state and of morality – metaphysical in the critical Kantian sense – based on the internal structure of pure practical reason, in order to understand and to evaluate in an adequate way the necessity of a multitude of particular democratic states and the singleness of a universal ethical community.

## Keywords

Nation, State, Legality, Morality, God's Kingdom on Earth.

## I. Über vorpolitische und vorstaatlich-politische Grundlagen des Staates

Im Januar 2004 führten Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie in Bayern einen Dialog zum Thema: „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, der 2005 unter dem Titel „Dialektik der Säkularisierung“ publiziert wurde.<sup>1</sup> Mehr als 15 Jahre sind seitdem vergangen, aber die Eckpunkte jener Debatte eignen sich nach wie vor, um eine Orientierung über verschiedene Konzeptionen des Staates und der Demokratie zu gewinnen. Aufschlussreich sind schon Nuancierungen in der Wortwahl. Dass die Säkularisierung dialektischer Natur sei, scheint gemeinsamer Boden für beide Gesprächsteilnehmer zu sein, doch Habermas fragt unter Abwandlung des vereinbarten Themas nach möglichen *vorpolitischen Grundlagen des demokratischen*

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien 2005. Das erwähnte, zwischen den Beteiligten zuvor abgesprochene Thema wird im Vorwort, S. 13, genannt.

*Rechtsstaates*,<sup>2</sup> während Ratzinger davon spricht, *was die Welt zusammenhält*, und im Untertitel die Themenformulierung „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ beibehält.<sup>3</sup> Was könnte einen freiheitlichen Staat von einem demokratischen Rechtsstaat unterscheiden? In der beibehaltenen Wortwahl deutet sich ein Vorbehalt an: Der moderne Staat mag sich als Volksherrschaft und säkulares Rechtssystem verstehen, doch seine Legitimität kann er in letzter Instanz nur in der Herrschaft Gottes und des göttlichen Rechtes finden. So weit will Habermas bei aller Anerkennung einer Dialektik der Säkularisierung nicht gehen, und selbst Ratzinger gibt nur einen Wink in diese Richtung, ohne ihn *expressis verbis* zu entwickeln. Auch Kant ging so weit nicht, sondern stellte 1793 in seiner *Religionsschrift* dem rechtlichen Gemeinwesen, also dem säkularen Staat, ein ethisches Gemeinwesen als Reich Gottes bzw. Kirche gegenüber. Der säkulare Staat basiert auf Legalität, das Reich Gottes auf Moralität, und beides ist nach Kant sorgfältig zu unterscheiden.<sup>4</sup> Abgesehen davon aber gründen beide, Legalität wie Moralität, allein im Faktum der reinen praktischen Vernunft, aus dem Kant 1796 in der *Metaphysik der Sitten* die „metaphysischen Anfangsgründe“ sowohl der Rechts- wie der Tugendlehre herzuleiten unternahm. Für die Religion und das Reich Gottes hatte er zuvor schon den radikalen Grundsatz formuliert: „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden [insbesondere aller ‚statutarische‘ Glaube und Kultus], ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“.<sup>5</sup>

Während Ratzinger einer religiösen Rechtfertigung des Staates zuneigte, die er indes im Dialog zu der These einer Korrelation von Glauben und Vernunft abschwächte, befürwortete Habermas eine liberale und prozedurale Konzeption, die er „als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“ versteht (Habermas 2005, S. 18). Die differenzierende Wortwahl, „nicht-“ und „nach-“, verrät Parteilichkeit für die Religion im Vergleich mit der Metaphysik. Die Religion, so lässt Habermas anklingen, taugt zwar nicht zur Rechtfertigung des demokratischen Staates, spielt aber in der Dialektik der Säkularisierung eine wichtige Rolle für die Stabilisierung moderner Gesellschaften, während die Metaphysik unwiderruflich der Vergangenheit angehört. Indem wir gegen Habermas an der Metaphysik im milden und weiten Sinn von apriorischer Philosophie festhalten, müssen wir mit drei Gruppen von Begründungen des Staates rechnen: religiösen (Ratzinger), metaphysischen (Kant) und anderen, insbesondere liberal-prozeduralen (Habermas). Aber die Theorielage ist unübersichtlicher, als die Dreiteilung suggeriert. Denn wir müssen im Begriff des Politischen zwischen Nation und Staat differenzieren, wie sich an Beispielen dartun lässt. Polen existierte im langen 19. Jahrhundert nicht als Staat, doch natürlich als Nation. Die französische Nation zählt ihre sukzessiven Reiche und

<sup>2</sup> Habermas 2005, S. 15.

<sup>3</sup> Ratzinger 2005, S. 39.

<sup>4</sup> Das „dritte Stück“ von Kant 1793, S. 91-147, ist überschrieben „Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“.

<sup>5</sup> Kant 1793, S. 170 (Viertes Stück. Zweiter Theil, § 2).

Republiken, die deutsche ebenfalls. Reiche und Republiken sind verfasste Kollektive, näher souveräne Gebietskörperschaften, und als solche vergleichsweise leicht zu individualisieren; entsprechend leicht lassen sich staatliche Neugründungen, Auflösungen, Teilungen, Abspaltungen, Vereinigungen, Beitritte und Eingliederungen registrieren. Für Nationen ist die Individuation schwerer. Wie viele Nationen sind in Großbritannien und Nordirland zu einem Königreich vereinigt? Nach Fußballnationalmannschaften vier; nach Olympiamannschaften und UNO-Mitgliedschaften eine. Und seit wann ist Österreich, einst deutsche Vormacht im Heiligen Römischen Reich und dann erneut im Deutschen Bund, eine separate Nation? Seit der von Napoleon forcierten Niederlegung der Reichskrone durch Kaiser Franz II. 1806? Seit Preußens Sieg im Angriffskrieg gegen den Deutschen Bund 1866 bzw. der preußisch-deutschen Reichsgründung 1871? Oder erst seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als die Eingliederung Österreichs ins nationalsozialistische Deutsche Reich, der „Anschluss“ von 1938, durch die Siegermächte rückgängig gemacht wurde? Darüber kann man diskutieren. Aber der unklaren Individuation in Grenzfällen steht die klare Individuation in paradigmatischen Fällen gegenüber, und es wäre unsinnig, an der Existenz der französischen, polnischen, ungarischen (usw.) Nation zu zweifeln. Wenn wir also die Polis ursprünglich als Nation verstehen und den Staat als ihre rechtliche Verfassung, so lässt sich nicht nur nach den vorpolitischen, sondern auch nach den vorstaatlich-politischen, spezifisch nationalen Grundlagen eines Staates fragen. Wir hätten dann damit zu rechnen, dass eine Polis, sofern wir die klassische Bezeichnung antiker griechischer Stadtstaaten analog auf moderne Nationen anwenden, einerseits *vorpolitische* – vermutlich universalistisch konzipierte religiöse, metaphysische oder prozedurale – und andererseits *vorstaatlich-politische* Grundlagen hat. Falls zum Beispiel ein Royalist und ein klerikal, ein säkular und ein identitär orientierter Gaullist nach den vorstaatlichen Grundlagen eines französischen Idealstaates gefragt würden, ließen sich folgende Antworten imaginieren: Der Royalist fordert für Frankreich als älteste Tochter der römischen Kirche eine konstitutionelle Monarchie auf christlicher Grundlage; der klerikal eingestellte Gaullist nimmt dieselbe Basis in Anspruch, um die Verfassung der fünften Republik zu rechtfertigen; der säkularisierte Gaullist will dieses Beweisziel von rationalistischen metaphysischen Prämissen aus erreichen; und der identitäre Gaullist, der ein Europa der Vaterländer propagiert, die sich wie Küken um den gallischen Hahn scharen, leitet aus der spätantiken Überlagerung gallischer, römischer und fränkischer Elemente ein zivilisatorisches Exzellenz- und Alleinstellungsmerkmal für Frankreich ab, das vor europäischer Erosion zu schützen sei. Der Royalist und die erstgenannten Gaullisten berufen sich auf vorpolitische, in zwei Fällen religiöse, im dritten Fall metaphysische, der identitäre Gaullist auf politische, für Frankreich spezifische, alle vier aber auf vorstaatliche Grundlagen, um ihre jeweils bevorzugte Staatsform zu legitimieren.

Im Unterschied zu ihnen versteht Habermas seinen politischen Liberalismus, wie erwähnt, als nichtreligiös und nachmetaphysisch. Aber nicht nur Religion und Metaphysik, sondern auch vorstaatliche *politische* Angebote vom Typus „substantielle Volkssouveränität“ hält er für ungeeignet zur Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaates. Insbesondere, so

meint er, und darin ist ihm sicher zuzustimmen, kann es in einem Rechtsstaat keine „rechtsfreie sittliche Substanz“ geben (Habermas 2005, S. 20):

Eine „konstituierte“ (und nicht nur konstitutionell gezähmte) Staatsgewalt ist bis in ihren innersten Kern hinein verrechtlicht, so dass das Recht die politische Gewalt ohne Rest durchdringt. Während der im Kaiserreich wurzelnde Staatswillenspositivismus der deutschen Staatsrechtslehre [...] noch ein Schlupfloch für eine rechtsfreie sittliche Substanz „des Staates“ oder „des Politischen“ gelassen hatte, gibt es im Verfassungsstaat kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte. Von der vorkonstitutionellen Fürstensouveränität bleibt keine Leerstelle übrig, die nun – in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes – durch eine ebenso substantielle Volkssouveränität ausgefüllt werden müsste.

Die separate Fortexistenz einer vorrechtlichen sittlichen Substanz und das Zehren des Herrschaftssubjektes von einer solchen sind indes sorgfältig auseinanderzuhalten und jene zu verneinen, diese zu bejahen. Ein Vergleich mit dem aristotelischen Hylemorphismus gewährt Aufschluss, wenn wir die vorrechtliche sittliche Substanz einer Polis in Analogie zur Materie und ihre rechtliche Verfassung in Analogie zur Form denken. Eine materielle Substanz ist bis in ihren innersten Kern hinein *in-formiert* durch ihre Wesensform, die den Stoff ohne Rest durchdringt. Aber die Form zehrt, um sich als lebendiges Individuum verwirklichen zu können, von dem durchdrungenen Stoff als einer vorgängigen, keineswegs beliebigen, sondern für sie spezifisch geeigneten Biomasse, die im Fall eines Säugetieres eine andere sein wird als im Fall eines Reptils oder einer Pflanze. Selbst wenn wir von der Artenvielfalt abstrahieren und nur die identische Form einer gegebenen Spezies berücksichtigen, muss diese sich in verschiedenen Portionen von Materie vervielfältigen, die je verschiedenen Akzidentien Angriffsflächen bieten werden. In der Fluchtlinie dieser aristotelischen Konzeption dürfen wir sogar vermuten, dass eine individualisierte Form mit ihrer Materie interferierte und von ihr ähnlich modifiziert würde wie das euklidische Raum-Zeit-System nach der allgemeinen Relativitätstheorie von den in ihm verteilten Massen. Wenn aber in arttypischer Bandbreite die Form von einem Individuum zum anderen mit der Materie variiert, dann auch diachron im Individuum mit dessen Stoffwechsel.

Freilich dürfen wir den Vergleich nicht zur Gleichsetzung, die Nation nicht zum Organismus werden lassen. Die Grenzen der Analogie liegen auf der Hand und sind lehrreich. Die Form ist für Aristoteles das tätige Prinzip der Individuation des Lebewesens, die träge Materie nur deren notwendige Bedingung. Daher geht das Lebewesen mit dem Verlust der Form zugrunde. Eine Polis oder Nation hingegen unterliegt nicht nur einem Stoffwechsel – ihre individuellen Glieder werden geboren, pflanzen sich fort und sterben, und die Lebensgrundlagen und Produktionsbedingungen verändern sich unterdessen –, sondern beharrt im mehrfachen Formwechsel, wie Frankreich seit 1789, und im zeitweiligen Formverlust, wie Polen im 19. Jahrhundert. Eine sittliche Substanz ist eben nicht nur Materie, sondern ihrerseits schon geformte *Substanz*, kein Individuum zwar, aber doch so etwas wie eine kollektive Quasi-Person, die ihre Mitglieder im Griff hält und ihnen ihre

Plätze und Rollen zuweist. Wenn Habermas als den Bezugspunkt seiner Begründungsstrategie die Verfassung anführt, „die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt“ (Habermas 2005, S. 19), so liegt darin also etwas Schiefes. Denn wann immer assoziierte Bürger sich eine Verfassung geben, ist eine faktische Staatsgewalt, wie unreflektiert und brutal sie auch sei, auf dem Boden ihrer Polis schon erwachsen und hat die Assoziation der Bürger erst ermöglicht. Diese sind im verfassungsgebenden Prozess auch keine Gleichgestellten, sondern Stimmgewaltige und Stimmlose, Frauen<sup>6</sup> und Mägde, Herren und Knechte, Arme und Reiche, Führende und Geführte. Gewiss, eine bestehende Staatsgewalt muss nicht in allmählichem Wandel wie in England seit der Magna Charta von 1215 domestiziert, sondern kann in einem revolutionären Akt wie der französischen Revolution ersetzt werden. Domestiziert jedoch, keineswegs ersetzt wird die vorrechtliche Gewalt der Polis. Diese Gewalt wirkt domestiziert fort, und daher behält der Staat als solcher, auch der demokratischste und rechtlichste, ein unutilgbares Moment an Gebots- und Verbotsbrutalität und Polizeiwilkkür gegenüber seinen Bürgern. Er bleibt in seiner sittlichen Substanz und in deren Verrechtlichung ein Leviathan, der wohl meine Rechte gegen meinesgleichen, aber im Fall des Falles nicht meine Rechte gegen ihn selber schützen wird. Deswegen ist es kein verfassungsrechtlicher Konstruktionsfehler, wenn auch de facto heute dysfunktional, dass die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika das Recht haben, Waffen zu tragen. Die eigene Waffe symbolisiert den unveräußerlichen Rechtsvorbehalt eines freien Menschen gegen den Staat, der eben nicht nur eine Assoziation Freier und Gleicher ist, sondern auch ein vorgängiges kollektives Quasi-Subjekt und ein übermächtiges, übergriffiges Gegenüber. Dass der Rechtsvorbehalt mit etwas Phantasie anders, lebensfreundlicher symbolisiert werden könnte, soll nicht in Abrede gestellt werden.

Ratzinger vertritt im Dialog mit Habermas eine Korrelationalitätsthese, die man in diesem Sinn deuten könnte. Sie besagt, „dass es *Pathologien in der Religion* gibt“, religiöse Fundamentalismen, von denen der Glaube durch Vernunft gereinigt werden muss, und andererseits „*Pathologien der Vernunft*, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich [...] ist: Atombombe, Mensch als Produkt“, vor der die Vernunft durch den Glauben geschützt werden muss (Ratzinger 2005, S. 56). Wieder bereitet die nuancierte Wortwahl exegetisches Vergnügen: *In der Religion*, die als solche heilsam ist, können Pathologien aufkommen; die Vernunft *selbst* aber hat *als solche* ihre wesentlichen Pathologien. Beides trifft wohl zu; auch und besonders Letzteres, wie die logischen Antinomien lehren, die die Denkopoperation der Verneinung umranken. Wir kennen sie aus Wochenendrätselfn, aber sie gehören ins Zentrum des Denkens. Man überlege: Da gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch alles mit sich identisch ist, ist der Begriff des Nicht-mit-sich-Identischen leer und trifft auf nichts zu, auch nicht auf sich. Notwendig also gibt es *heterologe* Begriffe, das heißt solche, die nicht auf sich selbst zutreffen. De facto gibt es sie sogar in großer Zahl; auch der Begriff des Pferdes zum Beispiel ist

---

<sup>6</sup> Im mittelhochdeutschen Sinn: Herrinnen.

heterolog, denn er ist kein Pferd, sondern ein Begriff. Doch der Begriff des heterologen Begriffs ist nicht nur unverzichtbar, sondern auch heillos antinomisch, denn er trifft auf sich dann und nur dann zu, wenn er nicht auf sich zutrifft. Er ist ebenso antinomisch wie die Verneinung-ihrer-selbst, die in Lügnersätzen aus der logischen Tiefe an die grammatische Oberfläche tritt: „Der Satz, den Sie gerade lesen, ist nicht wahr“, oder in einer Formulierung W.V. Quines:

„Ergibt angehängt an seine eigene Zitation eine Unwahrheit“ ergibt angehängt an seine eigene Zitation eine Unwahrheit.<sup>7</sup>

Die Vernunft, die ihrem Wesen nach vernünftiges Selbstbewusstsein ist, kann sich nur zum Preis des Widerspruchs und der Trivialisierung, also gar nicht, zu vollkommener Durchsichtigkeit bringen. Ihr Rettendes liegt außer ihr, im Opaken und Kontingenten, an dem sie sich in logischer Physiotherapie unermüdlich kräftigen muss, um ihre antinomische Grundverfassung unter Kontrolle zu halten. Indem sie so das Subjekt ihrer Selbsttherapie bleibt, gilt Habermas' Diktum, das Jan Philipp Reemtsma in seiner Friedenspreis-Laudatio zitiert: „Die Wunden, die die Vernunft schlägt, können, wenn überhaupt, nur durch die Vernunft überwunden werden.“<sup>8</sup>

Wir fragten, ob Ratzingers Korrelationsthese eine Alternative zur Bürgerbewaffnung als Freiheitssymbol und Schutz vor den Pathologien der Vernunft und Staatsräson bieten kann, und wenn ja, welche. Es liegt auf der Hand, dass Ratzinger dies dem christlichen Glauben zutraut. Wie mitunter eine Waffe den unveräußerlichen Vorbehalt des freien Individuums gegen Volk und Staat ausdrücken mag, so anders – und effektiver – eine Religion im Stand der irdischen Niedrigkeit, wie er dem Christentum eignete, bevor es sich der administrativen Strukturen der römischen Staatlichkeit bemächtigte, und wie er ihm auch heute wieder eignet. Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, wurde den Christen des ausgehenden ersten Jahrhunderts gesagt: „Nicht nämlich haben wir hier eine bleibende Polis, sondern die zukünftige suchen wir.“ Im Kontext lautet die Stelle:

Denn von den Tieren, deren Blut für die Sünde in das Heiligtum hineingetragen wird durch den Hohenpriester, werden die Leiber außerhalb des Lagers verbrannt. Darum hat auch Jesus, auf dass er durch sein eigenes Blut das Volk heiligte, außerhalb des Tores gelitten. Deshalb lasst uns zu ihm hinausgehen, außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir. (Hebräer 13, 11-14)

Die Wendung „außerhalb des Lagers“, ein Zitat aus 3. Mose 16, 27, ruft die Lagerstätten der Israeliten auf ihrem Zug durch die Wüste in Erinnerung. Sie hatten dort keine bleibende Polis, sondern waren unterwegs zu dem Land, das Gott ihnen verheißen hatte.

---

<sup>7</sup> Vgl. Quine 1976, S. 7: „‘Yields a falsehood when appended to its own quotation’ yields a falsehood when appended to its own quotation.“ – Ich danke Mike Stange für Hinweise und Anregungen zu diesem Thema.

<sup>8</sup> Reemtsma 2001, S. 49, dort zitiert nach Habermas 2001b.

Ähnlich suchten die frühen Christen die gottverheißene Stadt, die freilich keine irdische mehr wäre, sondern das himmlische Jerusalem, und standen als von Rom verfolgte Minderheit außerhalb des Lagers, die Schmach Jesu tragend, der außerhalb Jerusalems hingerichtet worden war. Es mag wie Ironie anmuten, dass zweitausend Jahre später Joseph Ratzinger als ranghoher, nachmals ranghöchster Vertreter der von den Christen vereinnahmten und zwangsgetauften altrömischen Staatlichkeit die politische Vernunft durch christliche Religiosität vor ihrer Hybris geschützt sehen will. Aber er hat recht, und Habermas, religiös kaum musikalischer als Max Weber, springt ihm in Grenzen bei. Ratzinger spricht nicht mehr wie frühere Kirchenfürsten aus einer Position weltlicher Stärke, sondern als Vertreter einer Minderheit von Gläubigen in einer postsäkularen Gesellschaft. So kann er in Umkehr der Argumentationsrichtung anknüpfen an Traditionen christlicher Absonderung und des Widerstandes, der sich zuvor gegen die Machtstrukturen der römischen Kirche gerichtet hatte. Man darf im Übrigen nicht vergessen, dass Ratzinger jener unberechenbaren Nation angehört, die zwar das Römische Reich nominell – und nominell als ein Heiliges – durch die Zeiten trug, bis Napoleon dem Spuk ein Ende bereitete, der aber auch jener andere römisch-katholische Priester und Theologieprofessor, Martin Luther, angehörte, mit dessen Wirken der immer wieder aufflackernde Aufstand gegen die römische Form der Christlichkeit – der Katharer, Waldenser, Hussiten – auf Dauer gestellt wurde. Ohne Luther und die prolutherische Protestation von sechs Reichsfürsten und vierzehn Städten auf dem Reichstag von Speyer 1529, die zum namensgebenden Initialimpuls für den vielstimmigen Weltprotestantismus wurde, wäre die Säkularisierung und Demokratisierung des Westens vermutlich anders und langsamer verlaufen. Nicht nur in der römischen, auch in dieser Tradition steht Joseph Ratzinger und könnte seine Korrelationsthese nachgerade mit seinem Landsmann, Mitpriester und akademischen Kollegen Luther als These von der Freiheit eines Christenmenschen formulieren: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“<sup>9</sup> Die geistliche Freiheit erhebt den Christenmenschen über die irdischen Dinge und erlaubt es ihm, im äußeren Verhalten Rücksicht zu nehmen auf die Erwartungen und Interessen der Mitmenschen und die Vorschriften der säkularen Obrigkeit. Um der Liebe und des Friedens willen wird er tun, was von ihm erwartet und verlangt wird, solange es Gottes Gebot nicht widerspricht, und sich im Übrigen nicht scheuen, Missstände beim Namen zu nennen. Denen also, die proklamieren, das Christentum gehöre zu dieser oder jener Nation, etwa zu Deutschland, wäre im konkreten deutschen Fall zu entgegnen, dass der Holocaust sich nicht hätte organisieren lassen, wenn zu Deutschland ein freies Christentum dieses Typs gehört hätte. Entsprechende Pläne der nationalsozialistischen Verwaltung hätten keine Aussicht auf Verwirklichung gehabt und wären gar nicht erst zur Durchführungsreife gediehen. So also könnte der Glaube die säkulare Vernunft und ihre Staatsräson vor verbrecherischer Hybris schützen. Ratzinger nennt zwei andere Beispiele: „Atombombe, Mensch als Produkt“ (Ratzinger 2005, S. 56), bei denen die Schutzfunktion des Glaubens

---

<sup>9</sup> Luther 1520, S. 225 (die erste von 30 Thesen).



weniger ersichtlich ist. Natürlich kann zum einen kein freier Christenmensch aktiv zum Einsatz einer Nuklearwaffe beitragen, ohne sich untreu zu werden. Aber in der naturwüchsigen Konkurrenz der Staaten um Macht und Einfluss ist die instrumentelle Vernunft der militärischen Abschreckung zu dominant, als dass der Glaube eine nukleare Abrüstung in die Wege leiten könnte. Dass zum anderen aber Menschen, also Rechtssubjekte, jemals Produkte werden, ist logisch so unmöglich wie der umgekehrte Fall, dass künstliche Intelligenzen im Wortsinn, denkende Artefakte, entstehen und dass auf diese Weise Rechtssubjekte produziert werden. Freilich können Menschen wider ihre vernünftige Natur wie bloße Rechtsobjekte – Produkte oder Sachen – behandelt werden, und dem steht der christliche Glaube tatsächlich im Wege. Hätte also das Christentum zu den Vereinigten Staaten gehört, so wäre die Sklaverei nicht möglich gewesen. Die freien Christenmenschen waren vor zweihundert Jahren in Nordamerika offenbar eine ebenso verschwindende Minderheit wie später in Deutschland während des Nationalsozialismus. Immer und überall vermutlich sind sie eine politisch macht- und heimatlose Randgruppe und haben unter uns irdisch Gesinnten keine bleibende Polis, sondern suchen die zukünftige. Doch sie können sich immerhin außerhalb des Lagers stellen, am Bösen nicht mittun und vielleicht anderen ein Vorbild werden.

Die Polis, Nation oder Ethnie als vorstaatliches sittliches Kollektivsubjekt, zusammengehalten durch Ketten von Verwandtschaftsbeziehungen – auch prospektiven im Falle von Einwanderung – und ein geteiltes Territorium, ermöglicht und gefährdet zugleich Leib und Leben ihrer Glieder und bindet sie in Unfreiheit aneinander. So kann ihre staatliche Verfassung nach zwei Seiten hin ausschlagen: entweder Unfreiheit verfestigen und durch repressive Gesetzgebung explizit machen oder die naturwüchsige, autoritäre „Brüderlichkeit“ der Polisglieder auf das Ideal freier und gleicher Akteure hin verrechtlichen. Doch die Verrechtlichung bleibt stets defektiv und inkonsistent und die Polis ein nur halb gezähmtes Ungeheuer, das rituell bedient werden will mit Hymnen, Feiertagen, Fahnenappellen und Parolen: „I pledge allegiance to the flag“, „Rule/Cool Britannia“, „Deutschland über alles“ usw. Noch vergleichsweise menschenfreundlich nimmt sich die „exception culturelle française“ aus, gepaart mit dem universalistischen Ansinnen, alle Menschen möchten auf die kulturelle Höhe kommen, die in Frankreich erreicht wurde. Wenn jedoch in einem Staat die Ehrerbietung für das vorstaatliche Kollektivungeheuer unter einen Schwellenwert sinkt oder gar in Erniedrigung umschlägt, wird dieser Leviathan inmitten freiheitlichster Verhältnisse gefährliche Strömungen nähren und ihnen Anführer designieren, die die rechtsstaatlichen Verhältnisse zum Tanzen bringen. Im ungünstigsten Fall kann daraus ein Totentanz für Demokratie und Freiheit werden. Doch nicht nur in prekären Zeiten, sondern auch, wenn die Nation vorbildlich demokratisch verfasst und die Lage ruhig ist, bleibt sie eine strukturell freiheitsgefährdende Instanz, mit der die Bürger vornehmlich aus Furcht vor größeren Übeln ihren Burgfrieden schließen. Ein besonnener Verfassungspatriotismus mag den Burgfrieden überhöhen und als ein Remedium gegen politische Pathologien wirken. Aber

es gilt zu beachten, dass, wie auch Habermas anerkennt,<sup>10</sup> der patriotische Dank nicht der Verfassung, sondern durch sie hindurch der Nation abzustatten ist, die ihren Bürgern das Glück dieser freiheitlichen Verfassung im gedachten Fall nicht neidet, und dass aus dem Dankesstolz der Bürger ihr Bestreben erwachsen muss, ihr gutes Einvernehmen mit dem Kollektivsubjekt und seiner sittlichen Substanz zu pflegen, damit die bürgerlichen Freiheitsgrade weiterwachsen können. Spielraum zum Wachsen ist stets vorhanden, weil sich ein Maximum an Freiheit nicht konsistent konzipieren, geschweige denn realisieren lässt.

Wir fragten nach einem Symbol des mentalen Vorbehaltes freier Bürger gegenüber dem Staat und nach ihrem Schutz vor seinen gewohnheitsmäßigen Übergriffen und seinem möglichen Abgleiten in Repression und Diktatur. Die eigene Waffe werden wir als wirkungslosen Schutz und unglückliches Symbol beiseitesetzen dürfen. Die inwendige Freiheit der Christenmenschen ist in beiden Hinsichten effektiver, aber stets nur die Sache weniger Individuen. Ihnen ermöglicht sie die innere Emigration in ruhigen und in bösen Zeiten; doch die Gläubigen und Gerechten waren in Deutschland zu wenige, um den Holocaust zu verhindern, und sind immer und überall zu wenige, um staatliches Unrecht im Großen zu unterbinden. Wenn Habermas dennoch auf die Religion setzt, hat er daher anderes im Sinn, nämlich die in postsäkularen Gesellschaften noch immer imposanten Überreste eines allgemeineuropäischen Kulturchristentums. Er geht einerseits davon aus (Habermas 2005, S. 22),

dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann.

Aber er fügt sogleich hinzu:

Auch unter dieser Prämisse bleibt allerdings ein Zweifel in motivationaler Hinsicht bestehen.

In dieser fraglichen Hinsicht kann die „Artikulationskraft religiöser Sprachen“ uns mit „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ verbinden (Habermas 2001a, S. 22) und die „Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung“ (Habermas 2005, S. 23) und für solidarisches und gemeinwohlorientiertes politisches Handeln stärken. Möglich mag das sein; denn das Kulturchristentum bildet und verbindet. Doch gegen Habermas' Optimismus ist zu erinnern, dass es Gebildete und solidarisch Verbundene waren, darunter schönggeistige Kulturchristen in großer Zahl, die ab 1933 die Demokratie in Deutschland zerschlugen, einen Angriffskrieg begannen und das Verbrechen des Holocaust begingen. Wenn eine Nation mit sich und ihrer sittlichen Substanz unrein ist, bedient sie sich der Gebildeten und politisch Engagierten unter ihren Gliedern, um Unsägliches zu inszenieren.

---

<sup>10</sup> „Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heißt ‚Verfassungspatriotismus‘, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen.“ (Habermas 2005, S. 25)

## II. Kant über Legalität und Moralität im Individuellen, Partikularen und Universalen

Da Bürgerbewaffnung, Christenfreiheit und Kulturchristentum keine probaten Freiheitsverstärker sind, müssen wir nach anderen Möglichkeiten fragen, wie wir mit dem nationalen Kollektivungeheuer in ein so fruchtbares Einvernehmen kommen, dass Recht und Freiheit gedeihen. In der Erwartung, dass die Metaphysik eine Antwort bereithält, wenden wir uns an Kant.

Wir dürfen davon ausgehen, dass Kant in zwei grundlegenden Punkten recht behält:<sup>11</sup> Zum einen verfügt das Lebewesen, das die Rede hat, über ein reiches und differenziertes apriorisches Wissen, mittels dessen es sich, unter Einbeziehung von Erfahrung, affektiv-kognitiv-voluntativ in Raum und Zeit orientiert; und zum anderen obliegt es der apriorischen Philosophie, die man Metaphysik nennen mag, wenn man will, dieses Wissen in wissenschaftlicher Reflexion zu explizieren und, sofern möglich, gegen skeptische Bedenken zu stabilisieren. Auf dieser Basis sei im Folgenden an fünf einschlägige Positionen Kants erinnert und sechstens ein Fazit mit Blick auf unsere vorigen Überlegungen gezogen.

(1) *Das praktische Grundgesetz.* Kant fragt in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wie praktische Gesetze, sollte es welche geben, beschaffen sein müssten, und leitet als Antwort her, dass sie alle auf ein Grundgesetz für die vernünftige Selbstbestimmung eines freien Willens zurückgeführt werden müssten, das sich als ein kategorischer Imperativ formulieren ließe: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>12</sup> Dieser Herleitung im Potentialis auf der philosophischen Reflexionsebene korrespondiert auf der präreflexiven Ebene des alltäglichen Handelns das „Faktum der Vernunft“, das als Moralgesetz unser Wollen implizit normiert. Analog entspricht der präreflexiven Versuchung zu unmoralischem Handeln auf der Reflexionsebene eine philosophische Moralskepsis. Ihr tritt Kant durch seine Herleitung im Potentialis des Freiheitsgesetzes und den Aufweis von dessen Identität mit dem vorreflexiv faktisch anerkannten Moralgesetz entgegen, das auf der präreflexiven Ebene selbstrechtfertigend ist.

(2) *Substantielle Sittlichkeit als Heteronomie.* Das Freiheitsgesetz ist zwar im Imperativ der zweiten Person Singular formuliert, drückt aber ein Sollen aus, das in der ersten Person Singular gilt: *Ich soll ...* (so handeln, dass meine Maxime verallgemeinerbar ist). Der Imperativ gilt nur im Selbstgespräch; denn allein an sich selbst kann ein Vernunftwesen ein moralisches Sollen adressieren; an andere Personen nur implizit, sofern auch sie Vernunftwesen sind. Moralische Vorschriften gelten mithin ausschließlich in der ersten Person Singular; in der zweiten und dritten Person werden sie alsbald moralinsauer. Was ich anderen im Namen der Moral ansinne, ist alles äußerliche Schicklichkeit, informell

<sup>11</sup> Ausführliche Begründungen finden sich in Koch 2006.

<sup>12</sup> Kant, (1788), S. 30 (§ 7).

sanktionsbewehrt durch Tadel, Vorwurf, Ächtung, Gruppenausschluss usw., also heteronome Gruppenmoral und substantielle Sittlichkeit, wenn man zwischen Moralität und Sittlichkeit wie Habermas im Anschluss an Hegel unterscheiden will. Moralität im Kantischen Sinn ist Freiheit, freies Sollen aus Achtung fürs praktische Grundgesetz, unter das ich niemanden als mich selber stelle. Was ich von anderen verlangen kann, ist Legalität und, bei Strafe des Entzugs meines freundschaftlichen Umgangs, die Einhaltung bestimmter mir wichtiger Schicklichkeitsregeln.

(3) *Sollen und Können*. Kant unterscheidet zwischen Maximen und Zwecken. Maximen regeln, was ich jeweils tun will-und-sollte, sub specie eines hypothetischen Imperativs, oder unbedingt tun will-und-soll, sub specie des kategorischen. Zwecke sind das, was dabei jeweils zu realisieren ist. Auf der Maximenseite gelten Handlungsregeln für das Tun-Sollen, auf der Zweckseite Kritikregeln für das Sein-Sollen.<sup>13</sup> Aus einem Tun-Sollen folgt unmittelbar das entsprechende Können: „Ich soll H tun“ impliziert „Ich kann H tun“. Bei einem Sein-Sollen jedoch ist das Implikationsverhältnis indirekter. Aus „Es soll der Fall sein, dass p“ folgt nicht „Ich kann es den Fall machen, dass p“, sondern zunächst das schwächere Tun-Sollen „Ich soll tun, was mir möglich ist, um es den Fall zu machen, dass p“ und erst daraus ein entsprechendes Können.<sup>14</sup> Nun bindet Kant Moralität zwar an Maximen, nicht an Zwecke; doch alles Handeln ist auch zweckbezogen, und unter den vielerlei Einzelzwecken moralischen Handelns ragen zwei allgemeine hervor, erstens der Zweck, aus dem Naturzustand in einen Staat einzutreten, und zweitens der Generalzweck moralischen Handelns überhaupt: die Verwirklichung des höchsten Gutes, d.h. des größtmöglichen Glückes aller Akteure unter der Bedingung ihrer jeweiligen Glückswürdigkeit, die sich nach dem Grad ihrer Moralität bemisst. Nun kann ein Akteur, auf sich allein gestellt, zwar moralisch handeln, nicht jedoch für sich allein einen der genannten Zwecke verwirklichen. Vielmehr sind wir für den ersten auf die Mitwirkung der übrigen Polis-Glieder und für den zweiten außerdem auf die Mitwirkung Gottes angewiesen. Denn die Moralität und somit Glückswürdigkeit von Akteuren könnte allein ein allwissender Herzenskündiger taxieren, und das Glück der Akteure in Parität zu ihrer Glückswürdigkeit nur ein allmächtiger und moralisch vollkommener Akteur realisieren. Daher lehrt Kant, dass die reine praktische Vernunft um ihrer Konsistenz willen die Existenz Gottes postulieren muss. Allerdings ist dieser moralisch fundierte Vernunftglaube prinzipiell nicht unabhängig ausweisbar.

(4) *Staat, Völkerbund, Welt*. Die Notwendigkeit, aus dem Naturzustand in einen Staat einzutreten, leitet Kant nicht aus der Erfahrung von wirklichen Konflikten, sondern a priori aus deren bloßer Möglichkeit, d.h. aus der „Vernunftidee“ des wesentlich instabilen Naturzustandes ab (Kant, 1796, S. 312, § 44). Darin liegt eine metaphysische Rechtfertigung des Rechtsstaates, die sich mit Kant und dann über ihn und sein

---

<sup>13</sup> Für diese Unterscheidungen vgl. Sellars 1968, S. 76 („rules for *doing* and rules for *criticizing*“, „‘ought to do’ and ought to be“).

<sup>14</sup> Vgl. Sellars 1968, S. 184.

zeitgebundenes Staatsverständnis hinaus zu einer Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaates weiterentwickeln lässt. Die je besondere sittliche Substanz, die in einem gegebenen Staat verrechtlicht ist, spielt bei alledem in Kants Denken zwar höchstens eine Nebenrolle, doch erkennt er sie der Sache nach insoweit an, als er a priori von einer Pluralität von Staaten ausgeht und daher das öffentliche Recht in (a) ein Staatsrecht, (b) ein Völker- oder Staatenrecht und (c) ein Weltbürgerrecht unterteilt. Das Staatsrecht verbindet die individuellen Glieder einer Nation nach der Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags zu einem Staat, das Völkerrecht die Staaten, ebenfalls „nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages“, zu einem „Völkerbund“, der aber „keine souveräne Gewalt [...], sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität)“ enthält (ebd. S. 344, § 54). Die UNO und, auf Europa beschränkt, die EU sind zwei verschieden defizitäre Modelle eines solchen Bundes. Essentiell ist die Grundidee der Pluralität der Staaten, durch die nicht nur der besonderen sittlichen Substanz jeder Nation, sondern vor allem auch dem Freiheitsvorbehalt der Bürger gegen den eigenen Staat Rechnung getragen wird, denn die Pluralität ermöglicht – was von essentieller Wichtigkeit ist – Auswanderung oder zumindest faktische Flucht aus einem beliebigen Staat. Das Weltbürgerrecht, drittens, geht über das Völkerrecht, das keine Einmischung eines Staates in die inneren Angelegenheiten eines anderen vorsieht, insofern hinaus, als es „auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze“ geht (ebd.) und in der über Kant hinausweisenden Fluchtlinie dieses Gedankens die Möglichkeit eröffnet, dass ein Bürger sich von seinem Staat auch ohne Auswanderung, rein in seiner rechtlichen Eigenschaft als Weltbürger, in Grenzen emanzipieren kann.

(5) *Das ethische Gemeinwesen.* Die notwendige Pluralität der Staaten und das Weltbürgerrecht beschränken die Macht des Staates gegenüber seinen Bürgern wirksamer als die Bürgerbewaffnung. Und wirksamer als Luthers Konzeption der Freiheit eines Christenmenschen ist Kants Konzeption der Autonomie des Willens in der Rolle einer unveräußerlichen Ressource innerer Selbständigkeit der Bürger gegenüber dem Staat. Kant geht aber noch weiter und lässt die Autonomie des Willens über das freie Individuum und seine Privatangelegenheiten hinaus ins Allgemeine weisen, nämlich auf das höchste Gut als den Endzweck aller moralischen Handlungen, das sich nur in Gestalt eines ethischen Gemeinwesens verwirklichen lässt. Es genügt nicht, dass ein Individuum immer schon aus dem juridischen Naturzustand in einen Staat eingetreten ist, in dem es als Bürger legal mit seinesgleichen interagiert, und dass es im Übrigen privatim moralisch handelt, sondern zum moralischen Handeln gehört insbesondere das tatkräftige Bemühen darum, dass alle Menschen überhaupt aus dem ethischen Naturzustand in einen universalen ethisch-bürgerlichen Zustand eintreten, was ihnen bzw. uns allen natürlich nicht durch Rechtsgesetze vorgeschrieben werden kann:

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische[n] Bürger als solche doch im *ethischen Naturzustande* und sind [im Sinne der Legalität] berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein

solches ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*); weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt.<sup>15</sup>

Der Eintritt in ein zu konstituierendes ethisches Gemeinwesen ist so freiwillig und so geboten wie alles genuin Moralische und daher, wie unter Punkt (2) ausgeführt, mit Sanktionsbewehrung gleich welcher Art unverträglich. Nicht zuletzt kraft dieser Freiwilligkeit ist der Begriff eines ethischen Gemeinwesens eine „erhabene, nie völlig erreichbare Idee“ und näher die Idee der zu einem Volke Gottes unter zwangsfreien ethischen Gesetzen vereinigten Menschheit, „einer Anstalt“, die jedoch „unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist“ und sich daher nur als durch Gott verwirklicht, als ein Reich Gottes, vorstellen lässt (Kant 1793, S. 100). Gemäß den vier Rubriken der reinen Verstandesbegriffe glaubt Kant dieses Reich wie folgt bestimmen zu können: Es ist der *Quantität* nach allgemein und numerisch eines, der *Qualität* nach moralisch lauter, frei von Aberglauben und Schwärmerei, der *Relation* nach frei nach innen und nach außen, insbesondere frei von Hierarchie, und der *Modalität* nach im Konstitutionellen unveränderlich (vgl. Kant 1793, S. 101f.). Hier also, im Ethischen, wird der Kosmopolitismus, eben als genuin ethischer, zum handlungsleitenden Ideal und zu einem Ideal wahrer Freiheit. Denn die resultierende kosmische Polis wäre anders als die vielen staatlich-juridischen kein Leviathan mehr, sondern eine von Zwangsgesetzen vollkommen freie und überdies egalitäre Gemeinschaft aller Menschen unter der vorgestellten Regentschaft Gottes, dem frei zu dienen aber auf nichts Anderes hinauslaufen könnte, als moralisch zu handeln.

(6) *Fazit*. Aristoteles bestimmt den Menschen bekanntlich doppelt: als das Lebewesen, das in einer Polis lebt, und als das Lebewesen, das den Logos hat. In seiner jeweiligen Polis ist der Mensch zum Guten und zum Schlechten in eine partikulare substantielle Sittlichkeit gebunden, die auch als durch und durch verrechtlichte noch eine äußere, zwingende Gewalt gegen ihn bleibt und in einem endlosen Demokratisierungsprozess immer freiheitlicher ausgestaltet werden müsste, wenn auch selten wird. Ersatzweise und für den Notfall gewährt ihm die wesentliche Pluralität der Staaten in Verbindung mit dem, sei es auch vagen, Weltbürgerrecht die Aussicht auf – hier – Auswanderung oder Flucht und – dort – Einwanderung oder Asyl, und die wesentliche Autonomie des Willens emanzipiert ihn innerlich von seiner Polis, mit deren sittlicher Substanz er gleichwohl, selbst bei größtmöglicher innerer oder äußerer Distanznahme, unauflöslich verflochten bleibt (denn wer de jure eine neue Nationalität annimmt, hat anschließend de facto zwei). Als das Lebewesen, das den Logos hat, steht der einzelne Mensch andererseits in unmittelbarer Beziehung zur Gattung und ist dem Sollen und der Möglichkeit nach ethischer Kosmopolit ohne Vermittlung durch eine Polis als sittlich-juridische Spezies. Beiden aristotelischen Grundbestimmungen trägt Kant ungesucht aus eigenen metaphysischen Ressourcen Rechnung und entwirft ein Bild vom Menschen-in-der-Polis-und-im-Kosmos, das der Dialektik der Aufklärung und der Säkularisierung besser standhält als Ratzingers religiös

---

<sup>15</sup> Kant 1793, S. 95 (Drittes Stück. Erste Abteilung – I. Von dem ethischen Naturzustande).

grundierte und Habermas' nichtreligiöse und vermeintlich nachmetaphysische Konzeption. In zwei Hinsichten insbesondere ist Kants Ansatz vorzuziehen. Erstens verhält Kant sich indifferent zur Problematik der politischen und vorstaatlichen sittlichen Substanz und spielt infolgedessen deren fortwährende Gefährlichkeit nicht herunter, während Habermas sie durch demokratische Verrechtlichung für vollkommen bannbar hält und Ratzinger Gefahr für die Freiheit nur in den Pathologien der Vernunft zu erblicken vermag. Zweitens aber säkularisiert Kant auch und gerade das, was für Ratzinger und Habermas den bleibenden Gegenpol zur postsäkularen Moderne darstellt, die Religion als solche. Sie wird bei Kant, mit Habermas zu reden, „bis in ihren innersten Kern hinein“ in eine Metaphysik der Freiheit und Moralität verwandelt und bildet so verwandelt die Grundlage sowohl für binnenstaatliche Gerechtigkeit und Freiheit und zwischenstaatliches und überstaatliches oder Weltbürgerrecht als auch für die Autonomie des individuellen Willens und für die handlungsleitende Idee eines ethischen kosmopolitischen Gemeinwesens und universalen, alles statutarischen Glaubens und Kultus und alles Religionswahns und Afterdienstes entkleideten, absolut zwangsfreien Reiches Gottes auf Erden.

## Bibliographie

Habermas, J. (2005), „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.

Habermas, J. (2001a), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt am Main.

Habermas, J. (2001b), „Schmerzen der Gesellschaft. Jürgen Habermas im Gespräch mit Pekinger Künstlern und Intellektuellen“, in: *Die Zeit*, 10.5.2001.

Kant, I. (1796), *Metaphysik der Sitten*, in: Akademieausgabe Band VI, Berlin 1907, 203-493.

Kant, I. (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: Akademieausgabe Band VI, Berlin 1907, 1-202.

Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Akademieausgabe Band V, Berlin 1908/13, 1-163.

Luther, M. (1520), Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg, in: Luther, M., *Ausgewählte Werke*, hg. von Hans Heinrich Borchardt. Zweiter Band, München 1914.

Quine, W.V. (1976), „The Ways of Paradox“, in: Quine, W.V., *The Ways of Paradox and Other Essays. Revised and enlarged edition*, Cambridge (MA) und London, 1-21.

Ratzinger J. (2005), „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 39-60.

Reemtsma, J. P. (2001), „Laudation“, in: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main, 33-56.

Schuller, F. (2005), „Vorwort“, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller*, Freiburg, Basel, Wien, 7-14.

Sellars, W. (1968), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London.

