

# Säkularisierung und die Souveränität der Moderne. Ein Kommentar zur Agamben-Lektüre Jürgen Mohns

*Jonas Heller*

Erschienen in: Anne Kühler, Felix Hafner und Jürgen Mohn (Hg.), 2014, *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg: Ergon, S. 187-196.

(187) Jürgen Mohns Interesse gilt dem Verhältnis von Religion und Recht im modernen Rechtsstaat. In Frage steht, wie sich dieses Verhältnis im bestehenden öffentlichen Diskurs darstellt. Den Angelpunkt dieses Diskurses sieht Mohn in der Interpretationskategorie der Säkularisierung: Der dominante öffentliche Diskurs ist ein „Säkularisierungs-Diskurs“.<sup>1</sup> Denn wird das Verhältnis von Religion und Recht thematisiert, so geschieht dies vorwiegend im Vokabular der Säkularisierung und der damit verbundenen Religionsneutralität des Staates. Demgegenüber ist es das Anliegen Mohns, die Interdependenz von Recht und Religion „anders zu gewichten, als es der gesellschaftliche Standarddiskurs über Religion vorsieht, und anders, als es die dogmatische Rechtssprache bislang ermöglicht“; was Mohn sich zur Aufgabe macht, ist die Entwicklung „einer alternativen religionstheoretischen Sicht“, die sich vom herrschenden Säkularisierungsdiskurs kritisch absetzt.<sup>2</sup>

Ich möchte zeigen, dass diese Aufgabenstellung komplexer ist, als es zunächst den Anschein hat. Da sie auch komplexer ist, als in Mohns Aufsatz explizit wird, ergeben sich begriffliche Probleme. Im Zentrum dieser Probleme steht eine zweideutige Verwendung des Säkularisierungsbegriffs. Diese Zweideutigkeit gilt es aufzuzeigen, um vor diesem Hintergrund die von Mohn vorgeschlagene Lektüre Agambens in den Fokus zu nehmen. Zu fragen ist hier, ob und inwiefern Agamben als Kronzeuge derjenigen „alternativen religionstheoretischen Sicht“ dienen kann, die Mohn in seinem Aufsatz entfaltet.<sup>3</sup>

Die Zielsetzung des Aufsatzes, wie Mohn sie in den ersten Sätzen formuliert, lässt für seine Untersuchung folgende Ausgangslage erwarten: Da ist einerseits ein gegebener Gegenstand, nämlich das Verhältnis von Recht und Religion; und da ist andererseits eine gegebene Beschreibung dieses Gegenstands, nämlich die Beschreibung des öffentlichen Standarddiskurses. Die religionstheoretische Bemühung zielt nun darauf, dieser Beschreibung eine alternative Sicht auf denselben Gegenstand gegenüberzustellen. Diese alternative Sicht verspricht, den Gegenstand insofern treffender zu beschreiben, als sie ihn nicht im unangemessenen Narrativ der Säkularisierung denkt.

Schon auf den ersten Seiten des Aufsatzes wird allerdings deutlich, dass die kritisierte Sichtweise, wie sie der Standarddiskurs über Religion vorbringt, mehr (188) ist als nur eine Sicht auf die Dinge. Denn zu ihrem Gegenstand unterhält diese Sichtweise ein Verhältnis, das sich nicht auf ein bloßes Beschreiben beschränkt. Vielmehr entfaltet der Standarddiskurs, der das Säkularisierungsnarrativ im Munde führt, nicht nur theoretische, sondern auch praktische Wirksamkeit. Das Verhältnis von Religion und Recht wird, indem es gedacht wird, überhaupt erst gemacht. Diese Feststellung kann zwar kaum irritieren, da es zur Logik von Diskursen gehört, dass sie gesellschaftliche Verhältnisse nicht nur beschreiben, sondern zugleich hervorbringen. Dennoch gilt es, sich bewusst zu machen, was dies für die Aufgabe bedeutet, die Mohn sich stellt. Was also folgt daraus für die Frage der Säkularisierung, für den sie behauptenden Diskurs und vor allem – was heißt es für die Kritik an diesem Diskurs?

---

<sup>1</sup> Vgl. Mohn, S. 161 und 163-165 in diesem Band.

<sup>2</sup> Mohn, S. 161 f. in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. Mohn, S. 162.

## Zwei Formen der Kritik

Kritik am Narrativ der Säkularisierung zielt zumeist auf einen doppelten Nachweis. Dieser doppelte Nachweis umfasst ein historisches und ein zeitdiagnostisches Argument. Historisch wird geltend gemacht, dass „Verweltlichung“ als entscheidender historischer Prozess, dem moderne westliche Gesellschaften ihre säkulare Identität verdanken, nicht stattgefunden habe; zeitdiagnostisch wird festgehalten, dass es entsprechend in die Irre führt, eine säkulare Identität moderner Gesellschaften zu unterstellen. Anders formuliert: Kritisiert wird das Säkularisierungsnarrativ, weil es eine historisch unplausible Geschichtsdeutung liefert, die in eine zeitdiagnostisch unplausible Gegenwartsbeschreibung mündet. Einen solchen kritischen Ansatz teilt auch Jürgen Mohn. So wendet er gegen Böckenförde ein, er reproduziere „ein ‚realgeschichtliches‘ Narrativ, das der Fiktionalität des Säkularisierungsvorgangs eine Faktionalität historischer Entwicklung einschreibt“.<sup>4</sup> Wer wie Böckenförde behauptet, dem Säkularisierungsvorgang komme historische Realität zu, argumentiert Mohn zufolge strategisch vor dem Hintergrund eines religionspolitischen Interesses. Denn „mit wissenschaftlichen Mitteln“ kann Säkularisierung „nicht als Realgeschichte interpretiert werden, sondern muss als diskursive Geschichtsdeutung, die eine gesellschaftliche Funktion einnimmt, interpretiert werden“.<sup>5</sup>

Auf der anderen Seite nimmt der Begriff der Säkularisierung bei Mohn durchaus realgeschichtliche Züge an. Deutlich wird dies, wo er sich auf die These Agambens „[a]ls ‚Kronzeuge[n]‘ einer alternativen religionstheoretischen Sicht“ beruft. Agambens These von der Prädominanz der Herrlichkeit zieht Mohn deshalb heran, weil sie „die Säkularisierung als Ausschließung der Religion aus dem Recht zu lesen lernt“. Solche Ausschließung hat die Funktion, „den religiösen Kern der Sä-(189)kularisierungsfolgen zu verschleiern“.<sup>6</sup> Zur eben beschriebenen Kritik am Säkularisierungsnarrativ stehen diese Formulierungen in Spannung. Zwar klingt auch in ihnen Kritik am gängigen Säkularisierungsnarrativ an. Doch handelt es sich hier um eine andere Form von Kritik mit einer anderen Stoßrichtung. Die oben beschriebene Kritik am Narrativ der Säkularisierung streitet die historische Realität der Säkularisierung ab; diese Kritik sagt, dass es Säkularisierung als geschichtliche Wirklichkeit nicht gibt. Die zweite Form der Kritik will Säkularisierung neu lesen; diese Kritik sagt, Säkularisierung sei Ausschließung der Religion aus dem Recht. In dieser zweiten Form der Kritik ist Säkularisierung nicht nur Fiktion. Sie hat vielmehr faktischen Gehalt und zeitigt, weil sie in spezifischer Weise realhistorisch manifest ist, realhistorische Folgen. Denn nur wenn es Säkularisierung in irgendeiner Weise gibt, hat die Rede von „Säkularisierungsfolgen“ einen Sinn. Auf den ersten Blick schließen sich diese beiden Formen der Kritik aus: Für die erste Form der Kritik hat es Säkularisierung nie gegeben; die zweite Form der Kritik möchte sie anders lesen und setzt sie damit voraus.

Der Widerspruch zwischen den beiden im Aufsatz vorkommenden Formen von Kritik ist ein scheinbarer Widerspruch. Denn was als Säkularisierung kritisiert wird, ist jeweils etwas anderes. Den beiden Formen von Kritik an Säkularisierung müssen zwei Formen bzw. zwei Begriffe von Säkularisierung entsprechen: Säkularisierung „als Ausschließung der Religion aus dem Recht“ meint nicht denselben Prozess, den Böckenförde als Säkularisierung beschreibt. Säkularisierung als Ausschließung bezieht sich nicht auf den *Prozess*, der von Böckenförde beschrieben wird, sondern auf die *Beschreibung* dieses Prozesses; Säkularisierung als Ausschließung hat ihren Ort im Säkularisierungsdiskurs, der die Säkularisierung fälschlicherweise als faktischen, realhistorischen Vorgang beschreibt. Dieser Diskurs über Säkularisierung, der etwas Fiktionales als Faktisches ausgibt, entfaltet allerdings selbst faktische Wirksamkeit. Der Diskurs über Säkularisierung wirkt säkularisierend: Er ist

---

<sup>4</sup> Mohn, S. 170.

<sup>5</sup> Mohn, S. 183.

<sup>6</sup> Mohn, S. 162.

Säkularisierung im Sinne einer „Ausschließung der Religion aus dem Recht“. Dass er als solche realhistorische Wirkung hat, legen Mohns Formulierungen nahe. So schreibt Mohn auch an späterer Stelle mit Bezug auf Agamben, der Säkularisierungsvorgang könne „so interpretiert werden, dass Religion durch die Neutralitätsforderung des Staates in den Bann genommen wurde“.<sup>7</sup>

Die beiden Formen der Kritik am Säkularisierungsnarrativ werden bei Mohn miteinander verschränkt: Als denjenigen realhistorischen Vorgang, den Böckenförde meint, gibt es Säkularisierung nicht; Säkularisierung ist hingegen der Diskurs, der einen solchen realhistorischen Vorgang behauptet – und diese zweite Form der Säkularisierung ist, gemessen an ihren Folgen, durchaus realhistorisch. Es liegt deshalb in der Konsequenz von Mohns eigenen Prämissen, die Behauptung, Säkularisierung könne „mit wissenschaftlichen Mitteln nicht als Realge-(190)schichte interpretiert werden, sondern muss als diskursive Geschichtsdeutung [...] interpretiert werden“,<sup>8</sup> zumindest zu präzisieren. Als *diskursive* Geschichtsdeutung ist Säkularisierung eben nicht allein Deutung, sondern auch Geschichte und dies in einem nicht nur narrativ-fiktionalen, sondern in einem historisch-realen Sinne. Diese Säkularisierung hat einen anderen historischen Ort. Sie beginnt nicht in der Frühen Neuzeit, sondern nimmt ihren Anfang bei Carl Schmitt. Denn auf „dunkle Stilblüten“ von Carl Schmitt führt Mohn die Rede von der Säkularisierung im Sinne eines „legitimatorischen Metanarrativ[s]“ zurück.<sup>9</sup> Die an dieses Narrativ geknüpfte Säkularisierung, die einen Ausschluss von Religion aus dem Recht bedeutet, ist nun aber, und darauf zielt Mohns zentrales Argument, bei Lichte besehen kein Vorgang der Säkularisierung, sondern ein Vorgang der Sakralisierung. Sakralisierung ist diese Säkularisierung deshalb, weil der Ausschluss von Religion mit Agamben nicht als ausschließender, sondern als einschließender Ausschluss gedeutet wird. Als Sakralisierung ist Säkularisierung aber nicht länger ‚verweltlichend‘ und damit nicht länger Säkularisierung.

Während sich die erste Form der Kritik auf einen Säkularisierungsvorgang richtet, dessen historische Realität bestritten wird, schlägt Mohn mit der zweiten Form der Kritik vor, die (zweite Form der) Säkularisierung neu und d.h. nicht als Säkularisierung zu lesen. Wird sie im Aufsatz dennoch als „Säkularisierung“ oder „Säkularisierungsvorgang“ bezeichnet, so offenbar nur in einem uneigentlichen Sinn, da sie eigentlich Sakralisierung ist. Indem Mohn verschiedene Begriffe von Säkularisierung verwendet und diese Begriffe zuweilen im eigentlichen, zuweilen im uneigentlichen Sinn gebraucht, bleibt der Begriff, so meine ich, in diesem Aufsatz ambivalenter, als die Sache es verlangt.

### *Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln*

Weil die Frage der Säkularisierung im Zentrum des Aufsatzes steht, möchte ich mich mit diesem Begriff etwas detaillierter auseinandersetzen. Dass der Begriff von sich aus unklar, also von einer „intransitiven Unbestimmtheit“ sei, bemerkt Hans Blumenberg in seiner Studie zur *Legitimität der Neuzeit*.<sup>10</sup> Für Blumenberg handelt es sich bei „Säkularisierung“ um einen Ausdruck, „der bisher überwiegend in dem guten Glauben gebraucht wurde, er werde schon etwas bedeuten“<sup>11</sup>; dass der Begriff „einigermaßen geklärt“ ist, sei indessen „zu bestreiten“.<sup>12</sup> Ich möchte Hans Blumenbergs Überlegungen heranziehen, weil sie ein klärendes Licht auf den

---

<sup>7</sup> Mohn, S. 176.

<sup>8</sup> Mohn, S. 183.

<sup>9</sup> Mohn, S. 165.

<sup>10</sup> Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996, S. 12.

<sup>11</sup> Ebd., S. 73.

<sup>12</sup> Ebd., S. 12.

von Mohn beschriebenen Zusammenhang von Säkularisierung (in ihrer Form als einschließendem Ausschluss) und Sakralisierung werfen.

(191) Es sind zwei Unterscheidungen, die Blumenberg zur Klärung des Säkularisierungsbegriffs in Anschlag bringt: einerseits die Unterscheidung zwischen deskriptiver und erklärender Verwendung des Begriffs; andererseits die auf die erklärende Verwendung bezogene Unterscheidung zwischen „Umsetzung“ und „Umbesetzung“. Deskriptiv meint der Begriff der Säkularisierung einen quantitativen Rückgang „von Merkmalen sakraler und kirchlicher Herkunft“.<sup>13</sup> Die erklärende Leistung des Begriffs wird hingegen in Anspruch genommen, „wenn man etwas von der Art behauptet wie dies, daß ein bestimmtes Phänomen der Nachfolger eines anderen sein solle, bedingt durch dessen Vorhergehen und nur verstehbar durch dieses“.<sup>14</sup> Es geht hier um die Herkunft des gegenwärtigen Zustands einer Sache aus einem anderen Zustand und um das dadurch begründete Verhältnis historischer Abhängigkeit. Methodisch verlangt dies den „Aufweis von Umwandlung, Verformung, Überführung in neue Funktionen bei Identität einer sich durchhaltenden Substanz. Ohne eine solche substantielle Identität ließe sich der Rede von Umbildung und Transformation kein nachvollziehbarer Sinn beilegen.“<sup>15</sup> Die erklärende Begriffsverwendung ist daher auf Konstanten im Geschichtsverlauf angewiesen: Sie postuliert Identisches in der Substanz. Blumenberg weist das Gros der erklärenden Säkularisierungsnarrative mit der Begründung zurück, Identität könnten sie nur der historischen Funktion, nicht aber dem Inhalt bzw. der Substanz nach behaupten.<sup>16</sup>

Eben hier setzt Blumenbergs Kritik an der These der Säkularisierung an: Der in der erklärenden Begriffsverwendung als Säkularisierung gedeutete Vorgang lässt sich in den seltensten Fällen „als *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung“ beschreiben; es liegt zumeist nur eine *Umbesetzung* der Funktion vor.<sup>17</sup> Für Blumenberg ist Säkularisierung allerdings allein als Umsetzung denkbar und als solche bleibt sie stets gebunden an diejenige religiöse Dimension, die umgesetzt wird. Der Säkularisierungsbegriff, so Blumenberg, „gestattet dem Resultat der Säkularisierung nicht, sich von ihrem Prozess abzulösen und zu autonomisieren. Die Illegitimität des Resultats der Säkularisierung steckt darin, daß es den Prozess selbst, aus dem es hervorgegangen ist, nicht säkularisieren darf.“<sup>18</sup> Dieses Autonomieverbot hält das Säkularisat in der Verfügungsgewalt des Religiösen. Eine Säkularisierung zu behaupten, erfüllt damit einen theologischen Zweck; denn in der These von der Säkularisierung wird die Neuzeit letztlich zu einer „Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln“.<sup>19</sup>

(192) In eben diese von Blumenberg vorgezeichnete Richtung weist auch Agambens Begriff der Säkularisierung. Deutlich wird dies in Agambens Buch *Profanierungen*: „Die Säkularisierung ist eine Form von Verdrängung, welche die Kräfte weiterwirken läßt und sich auf deren Verschiebungen von einem Ort zum anderen beschränkt. So macht die politische Säkularisierung theologischer Begriffe (die Transzendenz Gottes als souveräne Macht) nichts anderes, als die himmlische Monarchie auf die Erde zu versetzen, läßt deren Macht aber unangetastet.“<sup>20</sup> Nicht weniger deutlich gelangt dies in der auch von Mohn<sup>21</sup> zitierten Passage von *Herrschaft und Herrlichkeit* zum Ausdruck, wo Agamben auf das „*trompe-l'oeil*“ hinweist,

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 18.

<sup>14</sup> Ebd., S. 29.

<sup>15</sup> Ebd., S. 24.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 74.

<sup>17</sup> Ebd., S. 75.

<sup>18</sup> Ebd., S. 25.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 16 und ähnlich S. 108.

<sup>20</sup> Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, Frankfurt am Main 2005, S. 74.

<sup>21</sup> Mohn, S. 180.

„in dem gerade die Säkularisierung, die Verweltlichung der Welt, zum Kennzeichen ihrer Zugehörigkeit zu einer göttlichen *oikonomia* wird“.<sup>22</sup>

### *Zwei Engführungen*

Nachdem ich versucht habe, Agambens Begriff der Säkularisierung vor dem Hintergrund von Blumenbergs begrifflichem Klärungsangebot zu konturieren, möchte ich davon ausgehend auf zwei begriffliche Engführungen hinweisen, die Mohn in seiner Interpretation Agambens vornimmt und die nicht in der Konsequenz von Agambens Argumentation liegen. Gegenüber ihrer Inanspruchnahme als „Kronzeugen“ für die von Mohn vorgeschlagene religionstheoretische Sicht verhalten sich die herangezogenen Thesen Agambens erst einmal widerständig. Diese Widerständigkeit von Agambens Argumenten gegenüber Mohns Interpretation möchte ich in den folgenden Absätzen darlegen.

#### *a) Säkularisierung als Sakralisierung als Religion*

Unter Rückgriff auf Agamben schlägt Mohn vor, Säkularisierung als Sakralisierung zu verstehen, d.h. als denjenigen Prozess einer Absonderung aus dem profanen Bereich, der für Agamben Religion definiert.<sup>23</sup> Diese Engführung von Säkularisierung und Sakralisierung kann nicht auf der Linie der Argumentation Agambens liegen. Denn Säkularisierung bedeutet für Agamben, wie oben zitiert, einen Vorgang innerhalb des bereits sakralisierten Bereichs. Säkularisierung ist für Agamben zwar ein Vorgang der Verdrängung, damit aber nicht zugleich, wie Mohn es nahe legt,<sup>24</sup> ein Vorgang der Auslagerung, d.h. der Sakralisierung. Sakralisierung geht bei Agamben vielmehr der Säkularisierung voraus und Säkulari-(193)sierung ist für ihn deshalb nicht Sakralisierung, sondern bloß ein Manöver im Bereich des Sakralen.

Über die Engführung von Säkularisierung und Sakralisierung ergibt sich in Mohns Deutung mittelbar eine Engführung der Begriffe „Säkularisierung“ und „Religion“. Vermittelt über den Begriff der Sakralisierung wird Säkularisierung zum entscheidenden Kriterium eines Begriffs von Religion „nach Agamben“.<sup>25</sup> Entsprechend lässt sich für Mohn die im Säkularisierungsdiskurs behauptete Säkularisierung von Religion als „*Religionisierung* der Religion“ verstehen, „indem Religion als solche und als besonders identifiziert und letztlich isoliert wird“.<sup>26</sup> Säkularisierung avanciert damit für Mohn zum genuin religiösen Moment moderner Gesellschaft. Mit der Identifizierung von Säkularisierung als entscheidendem Kriterium von Religion gelangt Mohn in seiner Interpretation Agambens über Agamben hinaus. Für Agamben liegt in der Säkularisierung ein untergeordneter Vorgang, während das Gewicht bei ihm vielmehr auf dem religionspolitischen Unternehmen der Profanierung des Sakralen liegt. Profanierung markiert einen „Übergang von einer *religio*, die schon als falsch und unterdrückend empfunden wird,“ zu einer neuen Dimension des Gebrauchs „als *wahrer religio*“.<sup>27</sup> In solcher Profanierung, die das Tor zur wahren *religio* bildet, besteht für Agamben „die politische Aufgabe der kommenden Generation“.<sup>28</sup> Es deutet sich hier eine Verbindung des Politischen und des Religiösen in Agambens Denken an, die Mohns Interpretation in einer weiteren Engführung zu fassen versucht.

---

<sup>22</sup> Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2), Berlin 2010, S. 18.

<sup>23</sup> Vgl. Agamben, Giorgio: Profanierungen, S. 70 f.

<sup>24</sup> Vgl. Mohn, S. 178 f.

<sup>25</sup> Mohn, S. 180.

<sup>26</sup> Mohn, S. 183.

<sup>27</sup> Ebd., S. 73.

<sup>28</sup> Ebd., S. 91.

## b) Herrlichkeit und Homo sacer

Zu dieser zweiten Engführung gelangt Mohns Agamben-Lektüre mit der Postulierung eines Zusammenhangs zwischen zwei bei Agamben getrennt vorliegenden Thesen: zwischen der These zur Prädominanz der Herrlichkeit auf der einen Seite und der These von der einschließenden Ausschließung, die Agamben anhand der *homo sacer*-Figur entfaltet, auf der anderen Seite. Der Zusammenhang zeigt sich gleich zu Beginn des Aufsatzes, wo Mohn den Hinweis gibt, dass es die These zur Prädominanz der Herrlichkeit sei, welche „die Säkularisierung als Ausschließung der Religion aus dem Recht zu lesen lernt“.<sup>29</sup> In der Tat markiert Agamben in *Herrschaft und Herrlichkeit* zwischen Akklamation und Herrlichkeit einerseits und der Figur des *homo sacer* (als Figur einschließenden Ausschließens) andererseits eine Parallelität, was ihre Struktur oder – im topologischen Vokabular Agambens formuliert – ihren theoretischen Ort betrifft: Beide bilden sie je-(194)weils eine „Übergangszone, in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden“.<sup>30</sup> Und Agamben weiter:

Eine solche Zone bildet das, was wir an anderer Stelle [im *Homo sacer*, J.H.] unter der Bezeichnung ‚sacertas‘ abgehandelt haben. In diesem Fall brachte eine doppelte Ausnahme, sowohl vom menschlichen wie vom göttlichen Recht, eine Gestalt – den *homo sacer* – hervor, deren Bedeutung für das Recht und die Politik des Abendlands wir nachzuweisen versuchten. Wenn wir jetzt die ungewisse Zone, die der Schauplatz der Akklamationen, Zeremonien, Liturgien und Insignien ist, ‚Herrlichkeit‘ nennen, öffnet sich vor uns ein nicht weniger relevantes und noch weitgehend unberührtes Forschungsgebiet.<sup>31</sup>

Agamben benennt hier zwei Forschungsgebiete, die sich auf zwei verschiedene Zonen der Ununterscheidbarkeit von Rechtlichem und Religiösem beziehen. In seiner Interpretation nimmt Mohn nun allerdings die beiden Zonen – die Zone von Akklamation und Herrlichkeit und die Zone von *homo sacer*, Sakralisierung und einschließendem Ausschluss – in einer Zone zusammen, um darauf aufbauend eine (von mehreren möglichen)<sup>32</sup> begriffliche Bestimmung von Religion zu geben. „Religion“, so Mohn<sup>33</sup>, umfasst nach der von ihm vorgeschlagenen Interpretation der Religionstheorie Agambens ein „diskursives Element der Verdrängung und Auslagerung von Religion in die Dimension des Bürgers“, durch das zugleich verdeckt wird, dass im rechtlich-politischen System der Demokratie eine religiöse Sphäre von Ökonomie, Spektakel und Herrlichkeit eingeschlossen ist, welche dem rechtlich-politischen System erst sein Fundament gibt. Explizit wird Mohns Zusammenführung der beiden Thesen von a) Ausschließung und b) Herrlichkeit schon zu Beginn des Aufsatzes: „Die im Zeichen der Säkularisierung vorgenommene Ausgliederung der Religion aus dem Rechtsbereich des Staates, um diese zu verwalten bzw. zu vergrundrechtlichen, *verbirgt* zugleich die Sakralisierung des Rechts und der Politik unter dem Vorzeichen der *Herrlichkeit*.“<sup>34</sup>

Für Mohn liegt eine Interpretation, welche die beiden Thesen oder Dimensionen zusammendenkt, „in der Konsequenz seiner [Agambens, J.H.] Ausführungen“.<sup>35</sup> Mir scheint hingegen die einschließende Ausschließung der Religion in den Staat, die ihren Weg über die Verwaltung von Religion in der Dimension der Bürger nimmt, auf einem anderen Blatt zu stehen als die Herstellung souveräner Herrlichkeit mittels Akklamation. Darüber hinaus scheint mir ein so verstandener Zusammenhang von Ausschließung und Herrlichkeit aber auch nicht in der Konsequenz von Mohns eigener Argumentation zu liegen: Denn was Säkularisierung als

<sup>29</sup> Mohn, S. 162.

<sup>30</sup> Agamben, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 226.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Mohns Ausführungen unter 3. *Religionstheorie*, S. 166 f.

<sup>33</sup> Mohn, S. 179.

<sup>34</sup> Mohn, S. 162.

<sup>35</sup> Mohn, S. 179.

Ausschließung verbirgt, ist die Tatsache, dass der Staat seine eigenen Voraussetzungen sich dadurch garantiert, dass er in Gestalt und in In-(195)dienstnahme seiner religiösen Bürger sein eigenes religiöses Fundament in sich einschließt. Verborgener scheint mir damit aber nicht zugleich die Dimension der Herrlichkeit, die in einer weiteren, anderen Übergangszone von Recht und Religion liegt und vom einschließenden Ausschluss unberührt bleibt.

*Religiöse Politik und politische Religion: Zur These der Ununterscheidbarkeit bei Giorgio Agamben*

Von Jürgen Mohn wird allerdings noch eine weitere Verbindung angeboten, in der Ausschließung und Herrlichkeit als die beiden Aspekte des Religiösen zusammen gedacht werden können: Sie beide sind, wenn auch in je anderer Weise, Aspekte der Herstellung von Souveränität. In Anlehnung an Walter Benjamins Unterscheidung zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt lässt sich in der einschließenden Ausschließung, wie sie sich in der Figur des *homo sacer* manifestiert, eine primär souveränitätsetzende, in Akklamation und Herrlichkeit dagegen eine primär souveränitätserhaltende Gewalt sehen.<sup>36</sup> Gelten Benjamin rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt als mythisch, so lassen sich die souveränitätsetzende Gewalt einschließender Ausschließung und die souveränitätserhaltende Gewalt der Herrlichkeit als religiös markieren.

Eine „(performative) Religionstheorie der Tätigkeit, der religiösen Herstellung“, wie sie Mohn<sup>37</sup> bei Agamben angelegt sieht, ist eine Religionstheorie der Herstellung von Souveränität. In eben dieser Herstellung von Souveränität hat Religion ihren bevorzugten Ort, denn eben diese Herstellung ist, wie Mohn schreibt, eine *religiöse* Herstellung. Ausschließung und Herrlichkeit sind hier nicht dadurch verbunden, dass Ausschließung die Herrlichkeit (die ja gerade auf Sichtbarkeit angelegt ist) verdeckt, sondern dass Ausschließung und Herrlichkeit beide in ihrer Weise souveränitätsproduktiv wirken und sich deshalb als zwei Dimensionen eines Begriffs von Religion begreifen lassen, der die Herstellung und Erhaltung von Souveränität zu seinem entscheidenden Kriterium macht. Als Fazit einer solchen Art der Verbindung hält Mohn fest: „Die religionstheoretische Leseweise Agambens schlägt somit vor, Religion vornehmlich dort zu analysieren, wo Souveränität hergestellt und akklamiert wird.“<sup>38</sup>

Mir scheint diese Leseweise auch ein klärendes Licht auf das bei Agamben nicht leicht zu deutende Verhältnis zwischen Religion einerseits, Recht und Politik andererseits zu werfen. In seinem *Homo sacer* warnte Agamben davor, Juridisch- Politisches mit genuin Religiösem zu verwechseln: „Heilig ist das Leben nur, inso-(196)fern es in der souveränen Ausnahme erfaßt wird; und die Verwechslung eines juridisch-politischen Phänomens (die nicht opferbare Tötbarkeit des *homo sacer*) mit einem genuin religiösen Phänomen ist die Wurzel der Mißverständnisse, die in unserer Zeit sowohl die Studien über das Heilige wie über die Souveränität geprägt haben.“<sup>39</sup> In *Herrschaft und Herrlichkeit* rückt nun allerdings gerade die Zone der Ununterschiedenheit von Religion und Recht ins Zentrum – und zwar als eine Zone, die nicht *in illo tempore* bestanden hatte und heute überwunden ist, sondern als eine stets vorhandene Zone des Übergangs: Hier „scheinen Phänomene, die wir gemeinhin mit dem Recht in Verbindung bringen, auf religiös-magische Weise zu wirken. Dabei sollten wir jedoch nicht an ein zeitlich älteres Stadium denken, sondern an etwas wie eine zu allen Zeiten vorhandene Übergangszone, in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden.“<sup>40</sup> Folgte man Mohns Lektüre Agambens in dieser Richtung, so bestünde das genuin Religiöse nicht in etwas rein Religiösem, sondern gerade in der Zone, in der Religion von dem Juridisch-Politischen

---

<sup>36</sup> Vgl. Benjamin, Walter: „Zur Kritik der Gewalt“, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, S. 179-203, hier: S. 186 f.

<sup>37</sup> Mohn, S. 175.

<sup>38</sup> Mohn, S. 183 f.

<sup>39</sup> Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, S. 95.

<sup>40</sup> Agamben, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 226.

ununterscheidbar wird; solche Ununterscheidbarkeit ist der Religion insofern wesentlich, als Religion gerade im Prozess der Herstellung und Erhaltung juristisch-politischer Souveränität ihren Ort hat. Diese Interpretation Jürgen Mohns wirft ein klärendes Licht auf Agambens Verständnis von Religion: Religion qua Religion zeichnet sich bei Agamben gerade durch ihre letztliche Ununterscheidbarkeit von Politik und Recht aus. Diese Ununterscheidbarkeit lässt sich bei Agamben nicht nur in der religiösen Herstellung von (falscher) Politik diagnostizieren; sie ist nicht weniger entscheidend für Agambens theoretischen Fluchtpunkt einer politischen Herstellung von (wahrer) Religion.

### *Literatur*

- Agamben, Giorgio: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2), Berlin 2010.
- Agamben, Giorgio: Profanierungen, Frankfurt am Main 2005.
- Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002.
- Benjamin, Walter: „Zur Kritik der Gewalt“, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, S. 179-203.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main 1996.