

Saggi

Agape (Post)Modern? Žižek, Badiou, Taylor: (Post-)Säkulare Rezeptionen einer biblischen Kategorie

ISABELLA GUANZINI*

* *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano, Italia) - Università di Graz (Austria)*
e-mail: isabella.guanzini@libero.it

Abstracts

In recent decades, some continental philosophers from nonreligious perspectives have systematically assumed fundamental categories of the Jewish-Christian tradition. This essay focuses on the Biblical notion of *agape* (love); on the one hand, it seeks to analyze its original semantic enigma and, on the other hand, it aims at enlightening its reception and revision by the thinking of the philosophers Charles Taylor, Slavoj Žižek and Alain Badiou. The re-interpretation of the Jewish-Christian category of love can offer a significant contribution to a new self-understanding of religion in the present condition. At the same time, the Biblical notion of love can represent an actual reactive factor with regard to violence in all its expressions, to the loss of meaning and lack of future and to the growing cynicism and fundamentalism of global society. The essay's main thesis is that crucial categories of the Jewish-Christian tradition can achieve a new legibility through a process of dislocation and translation in other contexts and cultures.

Negli ultimi decenni alcuni filosofi continentali dichiaratamente non-religiosi si appellano alla tradizione del cristianesimo al fine di ripensare il presente. Questo saggio prende in considerazione la categoria biblica di *agape* (amore), analizzandone sia l'enigma semantico sia la sua ricaduta teorico-pratica nella prospettiva filosofica di tre autori contemporanei: Charles Taylor, Slavoj Žižek e Alain Badiou. L'*agape* può offrire un contributo significativo per una nuova auto-comprensione dell'esperienza religiosa nella condizione presente. Allo stesso tempo, può rappresentare un fattore reattivo rispetto alla violenza in tutte le sue espressioni, alla mancanza di senso e di futuro e al crescente cinismo e fondamentalismo della società globale. Il dialogo fra tradizione biblico/cristiana e pensiero laico ha lo scopo di mostrare come dei concetti-chiave del Cristianesimo possono raggiungere una nuova leggibilità e universalità entro il contesto culturale attuale.

Keywords

Love - Secularization - Secular Philosophy and Christianity - Agape



1. Der kairos der Säkularisierung

Ich möchte mit einer Interpretation des säkularen Zeitalters beginnen, die versucht, die Analysen von Charles Taylor und von Jürgen Habermas zu verbinden.

Taylor spricht von drei fundamentalen Bedeutungen der Säkularisierung: die erste (a) betrifft die Trennung von Religion und öffentlicher Sphäre, d. h. den gemeinsamen politischen Strukturen, sozialen Institutionen und Gebräuchen¹. „Säkularität“ wird durch eine Bezugnahme auf das Öffentliche definiert, das keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe oder transzendente Bedeutungen einschließt. In einer zweiten Bedeutung (b) besteht die Säkularität darin, dass «der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwanden; dass sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden»². Jedenfalls ist Taylor davon überzeugt, dass es eine dritte Bedeutung der Säkularität gibt, die in Verbindung mit den anderen Definitionen steht, und auf die ich in diesem Beitrag Bezug nehme. Seine These (c) fokussiert sich auf *die Bedingungen des Glaubens*. Mit diesem Ausdruck möchte Taylor zeigen, dass in den westlichen pluralistischen Gesellschaften der Glaube an Gott *problematisch* geworden ist, d. h. er stellt nur eine menschliche Möglichkeit neben anderen und „keine unabdingbare Voraussetzung“ dar. In dieser Linie wird die natürliche Vereinigung der Gesellschaft mit der religiösen Tradition außer Kraft gesetzt und der Glaube zu einer bestimmten *Option* des (rationalen) Subjekts. In diesem dritten Sinn können auch die Vereinigten Staaten als säkular definiert werden³. Dies gilt da-

¹ C. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 11.

² Ebd., 14.

³ Die Vereinigten Staaten stellen allerdings eine besondere Ausnahme dar, sowohl hinsichtlich des ersten Punkts – sie sind eine der ersten Gesellschaften, in denen Kirche und Staat voneinander getrennt wurden – als auch des zweiten

gegen nicht für die Mehrzahl der muslimischen Gesellschaften oder für verschiedene indische Milieus⁴. Taylor ist davon überzeugt, dass die Gegenwart im Hinblick auf diesen dritten Sinn der Säkularität untersucht werden soll.

Natürlich stehen die ersten zwei Bezeichnungen des säkularen Zeitalters in Verbindung mit diesem Dritten, insofern der traditionelle Glaube dazu aufgerufen ist, sich mit dem pluralistischen gesellschaftlichen Kontext zu konfrontieren. Es handelt sich um einen notwendigen Übersetzungs- und Verortungsprozess der religiösen Narrative – ich möchte mich hier nur auf das Christentum beziehen – und um eine neue Symbolisierung der dogmatischen Überlieferung, die für die säkularisierten Bürger nicht nur als akzeptabel (oder zumindest als nicht bloß irrational) betrachtet werden können soll, sondern vielmehr die Grenze jeder eindeutigen – sei es säkular oder religiös – Bestimmung oder Darstellung des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen kann.

Habermas seinerseits behauptet, dass in einer säkularen oder post-säkularen Gesellschaft auch die religiösen Überzeugungen „kognitive Herausforderungen“ für die Vernunft darstellen, mit denen die Vernunft sich auseinanderzusetzen habe. In seinem Gespräch mit Joseph Ratzinger hat Habermas bemerkt, dass man in einer liberalen pluralistischen Kultur von den säkularisierten Bürgern erwarten kann, dass sie bedeutsame Beiträge aus dem religiösen Kontext in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen versuchen. Einerseits dürfen säkularisierte Bürger religiöse Narrative grundsätzlich aus einem Wahrheitspotential nicht ausschließen, andererseits sollen gläubige Mitbürger Beiträge zu öffentlichen Diskussionen in religiöser Sprache liefern können.

Punkts – die religiöse Praxis und die religiösen Zugehörigkeiten sind nicht vermindert oder aus der öffentlichen Sphäre verschwunden.

⁴ Ebd., 15.

Auf der einen Seite ist das religiöse Bewusstsein zu Anpassungsprozessen gezwungen worden, insofern es seinen Anspruch auf das Interpretationsmonopol bezüglich der Lebensgestaltung angesichts der Säkularisierung des Wissens, der Neutralität der Staatsgewalt und der religiösen Freiheit aufgeben musste. Auf der anderen Seite muss festgehalten werden, dass gerade im Zeichen des Traditionsverlustes und des säkularisierten Glaubens (d. h. des Glaubens, der eine Option unter anderen geworden ist) viele Inhalte christlicher Tradition durchaus neue Resignifikationen und auch prophetischen Charakter gewinnen können. Genau mit diesem Differenzierungs- und Selbstdifferenzierungsprozess in pluralistischen Gesellschaften können religiöse Symbole und Visionen jenseits auferlegter Anspruchsmechanismen, identitätssuchender Integralismen oder Kulturkämpfen freigesetzt werden, so dass sie neue künftige Horizonte zu eröffnen vermögen.

In diesem Zusammenhang ist es kein Zufall, dass Philosophen aus dem nichtreligiösen Bereich wie Agamben, Badiou, Nancy oder Žižek in den letzten Jahrzehnten grundlegende Kategorien der jüdisch-christlichen Tradition systematisch übernommen haben. Durch diese Übernahme vermögen sie es, die Gegenwart politisch umzudenken. Biblische Kategorien – wie z.B. die Berufung, das Messianische, die Agape, die Anbetung, die Erfüllung, die Entäußerung, die Verzeihung, die Auferstehung, der Glaube, die Inkarnation – haben ihrer Meinung nach das Potenzial, kritische Instanzen gegenüber den Machtmechanismen und den entfremdenden Strukturen der zeitgenössischen globalen Welt freizusetzen, insofern sie eine neue Nachbarschaftspolitik und eine neue Vision der Geschichte zu fördern vermögen. Obwohl dieses Übernehmen mit unterschiedlichen und sogar zweideutigen Absichten erfolgt und zweifellos den ursprünglich religiösen Sinn transformiert, so wird er dadurch doch nicht einfach entleert, deflationiert oder

aufgezehrt⁵. Man kann mit Habermas auch von einem «zweifachen und komplementären Lernprozess»⁶ reden, der sowohl die aufklärerischen Traditionen als auch die religiösen Doktrinen zwingt, ihre eigenen Grenzen zu reflektieren.

In diesem Beitrag möchte ich den Begriff der „Agape“ illustrieren, der eine geheimnisvolle philologische und lexikographische Geschichte verbirgt⁷. Dann werde ich versuchen, die Übersetzungs- und Transformationsprozesse aufzuzeigen, die diese biblische Kategorie in der post-modernen, post-metaphysischen oder säkularen Philosophie, bzw. im Denken Charles Taylors, Slavoj Žižeks und Alain Badiou erfahren hat. In diesem Zusammenhang möchte ich einen konstruktiven Dialog zwischen biblischer Theologie und säkularer Philosophie eröffnen, um eine neue soziokulturelle Signifikation der Liebe in unserem pluralistischen Kontext zu illustrieren. Es geht um die Frage, welche Rolle die christlichen Narrative und ihre Symbo-

⁵ Vgl. J. HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Freiburg-Wien-Basel 2005, 32. «Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen. Benjamin war einer, dem solche Übersetzungen manchmal gelangen» (Ebd., 32).

⁶ «Stattdessen werde ich vorschlagen, die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötig» (HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, 31).

⁷ Vgl. V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; C. SPICQ, *Agapè. Prolegomènes a une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain 1955; ders., *Agapè dans le Nouveau Testament: analyse des textes*, 3 voll. Paris S. 1958-1959; C. DOGLIO, “La scelta di dire agápe. Figure linguistiche dell’originario evento cristiano”, in P. SEQUERI, (hg.), *Esteriorità di Dio. La fede nell’epoca della “perdita del mondo”*, Milano 2010, S. 69-106; L. DE LORENZI (ed.), *Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1 Co. 8-10; Rm. 14-15)*, Rome 1981; T. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus: die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Munster 1995; B. BRADY, *Christian Love*, Washington DC 2003.

le eine entscheidende Bedeutung für das Selbstverständnis der Gegenwart spielen. Andererseits handelt es sich auch um die Transformationsdynamiken, die die Philosophie in Aufnahme christlicher Kategorien auf das Christentum rückwirken lassen und diesem dadurch ein verändertes Selbstverständnis ermöglichen.

2. Fragmente einer Sprache der Agape

Wie Roland Barthes es auf faszinierende Weise in seinem Buch *Fragmente einer Sprache der Liebe* ausgedrückt hat, ist die Liebe immer eine Frage nach der Sprache. Sie entsteht in der Sprache, wie ein Versprechen oder eine Verdammung, obwohl sie jeder Signifikation, jeder Bestimmung entflieht. «Die Liebe schreiben wollen – so Roland Barthes – heißt dem *Mörtel* der Sprache die Stirn bieten: jener Zone von Betörung, wo die Sprache zugleich *zuviel* und *zuwenig* ist, wo sie [...] exzessiv und [...] arm ist»⁸. Es scheint heutzutage auch unmöglich, ohne Scham direkt über die Liebe zu reden: «Aufgrund einer Umwertung der Werte macht also eben diese Empfindlichkeit heute das Obszöne der Liebe aus [...]. Beispiel für Obszönität; jedes Mal, wenn sogar im vorliegenden Text das Wort “Liebe” verwendet wird [...]. (Historische Umkehrung: nicht mehr das Sexuelle ist unschicklich, sondern das Empfindsame – verpönt im Namen dessen, was im Grunde nur eine *andere Moral* ist)»⁹.

Auch die frühchristliche Lebenserfahrung war auf der Suche nach einer möglichen Bestimmung oder Benennung der grundlegenden Erfahrung der Liebe. Die Frage nach der Liebe war auch ursprünglich eine Frage nach der Sprache und den Effekten der Sprache.

Das Wort „Agape“ stellt eine besondere und *bestimmte Entscheidung* dar, die vorher in der biblischen Tradition der *Septu-*

⁸ R. BARTHES, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt a./M. 1984, 192.

⁹ Ebd., 180.

aginta (die altgriechische Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften) und dann vor allem in den Briefen des Apostels Paulus getroffen wurde, um das Zentrum der christlichen Wahrheit zu bezeichnen. Es geht eigentlich um die Wahl eines Wortes – *Agape* – unter anderen Wörtern, die damals viel häufiger waren.

Innerhalb des semantischen Felds der Liebe hat die klassische griechische Sprache vor allem vier Varianten gekannt¹⁰. Die erste ist das Wort *storgé*, das besonders die Liebe, die Zuneigung und die Zärtlichkeit der Eltern für die Kinder bezeichnete, und welches das Neue Testament ignoriert. Die zweite Möglichkeit ist das klassischste Wort *eros*, das sehr häufig in der antiken griechischen Literatur vorkommt und das besonders das erotische und intellektuelle Begehren und die Leidenschaft zum Ausdruck brachte. Diese Terminologie ist in der Bibel sehr selten (2 Wiederholungen, Spr 7,18; Spr 30,16) dokumentiert und meistens in negativer Weise. Im Neuen Testament tritt das Wort *eros* nie auf. Dies bedeutet, dass die frühchristlichen Autoren wie die hebräischen Übersetzer sich von dieser Sprache der Liebe distanziert haben. Die andere semantische Möglichkeit, die Liebe zum Ausdruck zu bringen, war das Verb *phileo* und das Substantiv *philia*. Ursprünglich hat dieses Wort die Bindungen und die Zugehörigkeiten innerhalb einer Gruppe bezeichnet und den entsprechenden Affekt sowie Freundschaft unter Ähnlichen. *Philia* und *phileo* bezeichnet dann Freundschaft, Vorliebe, das Gern-haben in seinen unterschiedlichen und zahlreichen Beiklängen. Obwohl das Adjektiv *philos* und das Verb *phileo* in der Bibel ziemlich präsent sind, wurde das Wort *philia* in der Neutestamentlichen Sprache eigentlich verweigert. Es tritt nur in Jak 4,4 auf, um die negative Freundschaft mit der Welt gegen Gott zu bezeichnen.

Der Gebrauch des Substantivs *agape* im Neuen Testament ist dagegen sehr häufig. Unter den 116 Wiederholungen

¹⁰ Vgl. C. S. LEWIS, *The Four Loves*, London 1960.

(dahingegen nur 19 in der *Septuaginta*, davon 11 im Hohelied) finden sich 75 in den paulinischen Briefen. Agape tritt elfmal im Evangelium nach Johannes und 18 Mal im ersten Brief nach Johannes auf. Bei den Synoptikern ist es fast abwesend (Mt 24,12; Lk 11,42).

Wenn das Verb *agapan* in der antiken griechischen Literatur schon seit Homer in Gebrauch war und auch die Bibel dieses Verb bevorzugte, um das hebräische *ahab* (lieben) zu übersetzen, ist es nun wichtig zu betonen, dass das vierte Substantiv *agape* niemals in außerbiblichen und vorchristlichen antiken Quellen vor der *Septuaginta* präsent ist. Während das Verb und das Adjektiv, d. h. das semantische Feld *agap-* in der Antike sehr gebräuchlich war, ist das Substantiv *agape* fast eine Neuheit der ersten christlichen Grundtexte. Gleichzeitig spielt dieses neue Wort eine entscheidende Rolle und erfährt eine besondere Wertschätzung, sodass es zum Begriff der Liebe *par excellence* geworden ist¹¹.

Das quantitative Primat und die Ablehnung anderer Worte der Liebe beweist, dass eine präzise linguistische Wahl getroffen wurde, um etwas sehr Wichtiges zu bezeichnen. Deswegen können die Philologen behaupten, dass das Wort *agape* zuerst als Übersetzung des hebräischen Wortes *ahabah*, d.h. eines generellen Namens für die Liebe, in der griechischen Bibel auftritt und dann sich mit der christlichen Verkündigung durchsetzt. Vielleicht war genau die phonetische Ähnlichkeit des Wortes *agape* mit dem hebräischen Wort *'ahabah* der entscheidende Grund für seine Wahl und seinen Gebrauch. Vielleicht war das Wort *agape* schon in der mündlichen Sprache der ägyptischen

¹¹ Es ist auch interessant, dass das Verb *philein*, das bei den antiken Autoren von Isokrates bis Xenophon, Platon, Aristoteles bis zu Plutarch und Philo sehr präsent war, zunehmend durch die *Septuaginta* und dann durch das Neue Testament von *agapan* ersetzt wurde, um alle Beiklänge der Liebe auszudrücken. Vgl. R. JOLY, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il-original? Filein et agapan dans le grec antique*, Bruxelles 1968.

koiné präsent, obwohl es noch nicht in die literarische Tradition eingetreten war.

Auch jenseits jeder (auch ideologischen) Entgegensetzung von *eros* und *agape*¹² behaupten die Philologen, dass der Begriff *agape*, der in der klassischen griechischen Sprache nicht dokumentiert ist, sich innerhalb des hellenistischen Judentums die reich differenzierte Polysemie der Liebe anzueignen vermochte¹³. Diese Polysemie soll nicht auf eine bestimmte Bedeutung beschränkt werden, sondern ihr semantischer Horizont soll seinem Reichtum bewahrt werden.

Die eigentliche Bestimmung der Agape im Neuen Testament ist ihr theologischer und christologischer Gebrauch, in welchem Gott selbst in diese Welt der Affekte involviert wird. Johannes nennt Gott selbst Agape. Jedenfalls liegt die Singularität der christlichen Agape auf der Figur Jesu, dessen Leben die Agape Gottes als rezeptive Offenheit und Barmherzigkeit offenbart. Der Stil der Agape kann mit der Geste einer affek-

¹² Die monumentalen Forschungen von Ceslas Spicq gehen in die Richtung einer gewissen Fixierung oder Festsetzung der Agape auf eine sakrale Aura, auf eine heldenhafte, selbstlose und aufopfernde Liebe. Auch Anders Nygren zielt mit seinem umfassenden Werk *Eros und Agape* darauf ab, eine semantische, theoretische, theologische und moralische Trennung oder Entgegensetzung von Eros und Agape zu machen. (Vgl. A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1955). Diese Polarisierung stellt aber zusammen mit der Überhöhung der christlichen Liebe eine sehr problematische Sichtweise dar, die keine philologische und semantische Grundlage findet.

¹³ Die Etymologie des Wortes bleibt allerdings umstritten und sogar obskur. [Vielleicht gibt es eine Verbindung mit dem Indoeuropäischen **ghabh* oder dem Sanskrit *ghabhasti*, d. h. Hand, um das freundlich Grüßen zu bezeichnen. Prellwitz und Spicq verbinden das Verb *agapan* mit der Wurzel **aga-* die, d.h. „viel“ und ein Gefühl der Überraschung ausdrückt. Deswegen hat es ursprünglich die Überraschung des Gastes zum Ausdruck gebracht, wenn er unerwartet empfangen wurde. Es ist auch schwierig, das „p“ zu rechtfertigen. Vielleicht hat es eine Verbindung mit dem Sanskrit *pa* (beschützen), das das griechische Wort *posis* (Bräutigam) beinhaltet und mit dem lateinischen *hospes* (Gast) in Verbindung steht.

tiven Umarmung illustriert werden, jene Umarmung, mit der der Vater des Gleichnisses im Evangelium nach Lukas seinen verlorenen Sohn empfängt.

Die paulinischen Briefe artikulieren besonders eine neue eschatologische Vision der Liebe, die die griechische und jüdische Semantik einschließt und ergänzt und die sich als neues Paradigma des Lebens im Geiste offenbart (Röm 8, 2-4), das nicht nur das Gesetz, sondern auch die Offenbarung selbst vervollständigt. In der neutestamentlichen Literatur entspricht Agape der Erfüllung des christlichen Lebens, das die Erfahrung einer Rekapitulation der Zeit ist und die Wahrheit von Gott selbst offenbart.

Im ersten Brief an die Korinther findet sich das berühmte „Lob der Liebe“ (1 Kor 13, 1-13), in welchem sogar *agape* der *pistis* übergeordnet wird:

Wenn ich in den Sprachen der Menschen und der Engel rede, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte / und alle Geheimnisse wüsste / und alle Erkenntnis hätte; / wenn ich alle Glaubenskraft besäße / und Berge damit versetzen könnte, / hätte aber die Liebe nicht, / wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte / und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, / hätte aber die Liebe nicht, / nützte es mir nichts (1 Kor 13, 2-3).

Paulus zufolge werden die entscheidenden Grundelemente des christlichen Lebens – Prophetie, Erkenntnis, Hingabe, Opfer – ohne die Liebe bedeutungslos sein: Der Glaube selbst wird erst mit der Liebe wirksam (Gal 5, 6), die dann nicht nur Prinzip der praktischen sondern auch der reinen Vernunft wird, insofern sie den Weltumgang des Subjekts verändert. In diesen Versen gibt es eigentlich keinen theologischen Verweis: Agape zeigt sich als grundlegende Lebenseinstellung der christlichen Gemeinde, als absolute Dimension oder wesentliches Kennzeichen des christlichen Stils, der allerdings eine universalistische Tragweite hat.

Durch die Agape wird die Welt tatsächlich lesbar:

Jetzt schauen wir in einen Spiegel / und sehen nur rätselhafte Umrisse,
/ dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich
unvollkommen, / dann aber werde ich durch und durch erkennen, /
so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin (1 Kor 13, 12).

Jetzt sieht das Ich in der Verwirrung der imaginären Selbstspiegelung. Dann aber wird das Subjekt perfekt sehen, weil es nicht aus der Sicht, mit der es sich anerkennt, sondern in dem reinen Blick, von dem es anerkannt wird, gesehen wird.

In diesem Sinn stellt der Begriff der Liebe, wie er besonders in der biblischen Tradition verstanden wird, den Ort einer Heterogenität und einer Transzendenz dar, in welcher der Andere als Anderer, der Andere in seiner Singularität sich offenbart. Dadurch ist Agape ein Dispositiv des Durchbruchs des narzisstischen selbstreferentiellen Kreises und die Möglichkeit der Liebe jenseits der Logik eines bloß erwerbstüchtigen und begierigen Begehrens. Paulus drückt dies deutlich aus: „Sie eifert sich nicht, / sie prahlt nicht, / sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, / sucht nicht ihren Vorteil“ (1 Kor 13, 4-5). Es geht um negative Bestimmungen, die die Kategorie der Agape nicht festsetzen möchten und die zugleich das charakteristische Element der freundschaftlichen und affektiven Aufnahme und Anerkennung zum Ausdruck bringen.

3. Der ausgrenzende (oder selbstgenügsame) Humanismus: Charles Taylor

Zur Entfaltung der verschiedenen, auch kritischen Dimensionen und Transformationen des Begriffes der Agape im Kontext der Säkularisierung, beziehe ich mich speziell auf die Philosophie von Charles Taylor, Slavoj Žižek und Alain Badiou. Im Denken dieser Philosophen stellt die jüdisch-christliche Kategorie

der Liebe nicht nur einen bedeutenden Beitrag zu einem neuen Selbstverständnis der Religion dar, sondern auch eine Reaktion auf den vielfach empfundenen Mangel an Zukunftsperspektive unserer Gesellschaft und auf das bei ihnen diagnostizierte Risiko des Nihilismus in der postmodernen individualisierten Welt. In seinem ausführlichen Werk *Ein säkulares Zeitalter* analysiert Charles Taylor den tiefen Wandel im gesamten modernen und postmodernen Verstehenskontext unserer moralischen, spirituellen und religiösen Erfahrung. Dieser Wandel besteht vor allem aus dem bewussten oder unbewussten Verständnis von dem, was Taylor „Ort der Fülle“ oder „Ort des menschlichen Gedeihens“ nennt¹⁴.

Jede Person und jede Gesellschaft lebt mit oder nach einer Vorstellung oder mehreren Vorstellungen vom menschlichen Gedeihen: Was macht ein erfülltes Leben aus? Wodurch wird das Leben wirklich lebenswert? Was würden wir an anderen Menschen am meisten bewundern? In unserem Leben können wir gar nicht umhin, diese Frage und damit zusammenhängende Fragen zu stellen¹⁵.

Die zentrale Frage, die *Ein säkulares Zeitalter* begleitet und den Begriff der Säkularität definiert, betrifft die individuelle oder kollektive Vorstellung des besten Lebens: „Setzt das höchste, das beste Leben voraus, dass man einem jenseitigen Wert – also einem vom menschlichen Gedeihen unabhängigen Wert – nachstrebt, Anerkennung zollt oder Folge leistet?“¹⁶. Taylor spricht von einem *ausgrenzenden oder selbstgenügsamen Humanismus*, der sich von den meisten antiken Ethiken dadurch unterscheidet, dass er ausgrenzend ist, also dadurch, dass seine Vorstellung von menschlichen Gedeihen auf nichts Höheres Bezug nimmt, das

¹⁴ „Vielleicht handelt es sich um einen Ort der Belebung, denn oft fühlt man sich dabei tief bewegt, ja beseelt“ (TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 18).

¹⁵ Ebd., 38.

¹⁶ Ebd., 38.

die Menschen verehren, lieben oder anerkennen sollten. „Die Identifikation der moralischen Fülle – der höchsten moralischen Quellen – musste dieser Aufgabe gewachsen sein. Es musste sich um etwas handeln, das uns die Kraft zu ihrer Verwirklichung geben könnte, ein funktionaler Ersatz für die christliche Agape“¹⁷.

Taylor möchte zeigen, dass dieser „Humanismus der wohltätigen Ordnung“ den Universalismus bzw. den Universalismus der Agape als Quelle der Güte und des Wohls unserer Mitmenschen und des Strebens nach allgemeiner Gerechtigkeit von seinen christlichen Wurzeln übernommen hat. Er bewegt sich gleichsam auf der historischen Spur der Agape.

Natürlich ging es außerdem darum, das christliche Streben nach Überwindung des bloßen Gedeihens abzulehnen. Daher wurde nur jene Hingabe, die zum allgemeinen Gedeihen im jetzt festgelegten Sinn beitrug, als etwas Rationales und Natürliches zugelassen – und selbst das nur innerhalb vernünftiger Grenzen. [...] Die Nachfolgerin der Agape wurde streng innerhalb der Grenzen des Maßvollen, der Zweckrationalität und vielleicht auch des guten Geschmacks gehalten. Dennoch ist es bemerkenswert, dass etwas der Agape Analoges beibehalten wurde¹⁸.

In diesen Schritten in Richtung Immanenz entstehe, so Taylor, die neue Auffassung des menschlichen Gedeihens, die die neue symbolische Ordnung des säkularen Zeitalters bezeichnet. Das, was den ausgrenzenden Humanismus vom christlichen Begriff der Agape unterscheidet, berührt die Überschreitung jeder bereits existierenden Form der Solidarität innerhalb der Gemeinschaftsgrenzen. In der christlichen Agape wird jedoch etwas aufgefasst, das erst noch aufgebaut werden muss, insofern es sich um einen *eschatologischen* Begriff handelt. Taylor zufolge

¹⁷ Ebd., 419.

¹⁸ Ebd., 423.

soll die christliche Agape als Heilung von Wunden und „Instandsetzung der Welt“ verstanden werden, auch im Sinne des hebräischen Ausdrucks *tikkun olam* („Reparateur der Welt“ oder „Weltverbesserung“¹⁹). Gleichzeitig, betont er, dass eine *grundlegende Spannung* im Christentum intakt bleibt: „Gedeihen ist zwar etwas Gutes, aber dennoch ist das Streben danach nicht unser letztes Ziel“. Taylor versteht unter „Humanismus“ eine Einstellung, „die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert. Diese Beschreibung trifft auf keine frühere Gesellschaft zu“²⁰. Der Philosoph betont:

Im Fall des Christentums kann man diesen Wert als Agape begreifen, als die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können. Anders ausgedrückt: Uns wird eine Möglichkeit der Verwandlung gegeben, die uns über die bloß menschliche Vollkommenheit hinausführt [...] Doch dann setzt [...] die christliche Schilderung unserer möglichen Transformation durch Agape voraus, dass wir unser Leben als eines begreifen, das über die Grenzen seiner „natürlichen“ Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht: Unser Leben reicht weiter als „dieses Leben“²¹.

Es ist vielleicht nun wichtig zu betonen, dass die Sprache der Agape sich genau im Kontext der ursprünglichen evangelischen Botschaft bzw. in dem eschatologischen Diskurs von Paulus generiert und entwickelt hat. Die paulinischen Briefe artikulieren eine neue eschatologische Vision der Liebe, die die griechische und jüdische Semantik (*eros*, *philia*, *storgé*, *hesed*, *‘ahab*) einschließt und ergänzt und die sich als neues Paradigma des Lebens im Geiste offenbart (Röm 8, 2-4). Im Licht von Agape verliert das Leben die Notwendigkeit einer tautologischen Selbst-Verwirklichung und wird von dem messianischen Vektor durchquert,

¹⁹ Ebd., 40.

²⁰ Ebd., 41.

²¹ Ebd., 45.

der die entfremdenden Identifikationen außer Kraft setzt, den subjektiven Blick verändert und das Zeitempfinden tief prägt. Taylor schreibt:

Mein Nächster ist jemand, den ich zufällig blutend auf der Straße liegen sehe. Es ist reiner Zufall, dass ich gerade zu diesem Zeitpunkt daherkomme. Doch dieser Zufall kann eine Chance sein, so dass ein neues, von der Agape beseeltes Geflecht menschlicher Beziehungen aufgebaut werden kann. Die Tat des Samariters gehört zu Gottes Reaktion auf den angeschnittenen Aufschlag, mit dem sich die Räuber in die Geschichte hineingespield haben²².

Die neuen Beziehungen sind nicht in Bezugnahme auf soziale Regeln oder irgendwelche gegebenen Formen der wechselseitigen Bezogenheit (Verwandtschaft, Staatsbürgerschaft, soziale Status, etc.) vermittelt²³. Die Herausforderung der biblischen Kategorie der Agape besteht darin, dass sie eine *Atopie* und einen *Verheißungsvermerk* in der menschlichen Geschichte eintreten zu lassen vermag.

4. Die befremdliche Arbeit der Liebe: du sollst deinen Nächsten hassen (Slavoj Žižek)

Auf dem von Slavoj Žižek hegelianisch-lacanianischen vorgezeichneten Weg und durch die Philosophie des Ereignisses von Alain Badiou wird eine Lektüre der biblischen Kategorie der Agape angeboten, die auch den säkularen Mitbürgen nicht prinzipiell unverständlich bleibt.

²² Ebd., 473.

²³ „Sie gehen über alle diese Formen hinaus, ohne sich jedoch in eine kategoriale Gesellschaft zu verwandeln, die auf Ähnlichkeiten ihrer Mitglieder basiert (wie zum Beispiel Gleichheit der Staatsangehörigkeit). Vielmehr entwickelt sie zu einem Netzwerk immer wieder verschiedener Agape-Beziehungen“ (Ebd., 480).

Wie die Agape in dem „Lob der Liebe“ von Paulus jede narzisstische Konfiguration der Subjektivität zu unterbrechen vermag, so möchte sich auch Žižek jenseits einer bloß erotisch-romantischen Theorie der Liebe bewegen, um deren politisch-geschichtliche Relevanz in der heutigen Zeit darzulegen. Die romantische Liebe stellt als Vereinigungsprozess, als Gleich-werden, als ideale Einheit von Zwei ein ähnliches Bild wie die imaginäre Liebe als Selbstspiegelung dar, welche in einen mystischen und verschmelzenden Horizont führt, in welchem die Differenz verschwindet.

Auch die Nächstenliebe könnte Žižek zufolge diese Ideologie der Empathie und des Verständnisses darstellen, die einem „imaginären Narzissmus“ entsprechen. Der Nächste wird im Grunde auf mein Spiegelbild reduziert. Darüber hinaus steht die korrupte Form der Liebe immer mit dem Besitz und dem Eigentum in Verbindung, in seinen vielfältigen Deklinationen, die nichts anderes sind als jener Druck, Seinesgleichen zu lieben. In dieser Situation wird man gezwungen, das Gleiche zu wiederholen und das Fremde abzulehnen.

Diese Einstellungen bewegen sich tatsächlich im Horizont eines „entkoffinierten Anderen“, d. h. eines Anderen, der seines Andersseins und seines gefährlichen Wesens beraubt wird²⁴. Hinter „dem Nächsten als demjenigen, der mir ähnlich ist und in den ich mich einfühlen kann“ lauert

²⁴ „Wir finden heutzutage auf dem Markt eine ganze Reihe von Produkten, die von ihren schädlichen Eigenschaften befreit sind: Kaffee ohne Koffein, Sahne ohne Fett, Bier ohne Alkohol... Die Liste ließe sich fortsetzen: Wie wär's mit virtuellem Sex als Sex ohne Sex, Collin Powells Doktrin der Kriegsführung ohne Opfer (auf unserer Seite, selbstverständlich) als Krieg ohne Krieg, [...], bin hin zur Toleranz des liberalen Multikulturalismus von heute als der Erfahrung des Anderen ohne sein Anderssein“ (S. ŽIŽEK, *Willkommen in der Wüste des Realen*, Wien 2004, 19). Die Realität ist substanzlos geworden, sie besteht nur noch aus den „autorisierten Effekten des Realen“.

immer der unermessliche Abgrund der radikalen Andersheit [...], der Abgrund von jemandem, über den ich letztlich nichts weiss. Kann ich mich wirklich auf ihn verlassen? Wer ist er? [...] Im Gegensatz zu der New-Age-Auffassung, die meine Nächsten im Grunde auf meine Spiegelbilder reduziert oder auf das Mittel zum Zweck meiner Selbstverwirklichung [...], eröffnet das Judentum eine Tradition, in der für immer ein fremder, traumatischer Kern in meinem Nächsten fortbesteht – der Nächste bleibt eine träge, undurchdringliche, rätselhafte Gegenwart, die mich hysterisiert²⁵.

Der Andere ist immer anders: das liebende Subjekt empfängt die wesentliche Inkompatibilität des Anderen und öffnet sich seiner unüberwindbaren Kontingenz. Im Ausgang von Freud und von Lacan, der „den Begriff *das Ding* auf den nächsten anwendet“, verschleiert Žižek nicht die unerträgliche Intensität und Undurchdringlichkeit, die sich potentiell hinter jedem einfachen familiären Gesicht versteckt. Deswegen fordert Žižek paradoxerweise dazu auf, den „Nächsten zu hassen“²⁶: Er möchte genau die politisch korrekte Haltung gegenüber dem Anderen und den imaginären Kreis der narzisstischen Spiegelung entschärfen, in welchem der Andere *le semblable* darstellt, mit dem man sich identifizieren kann. Diese Spiegelung findet sein sarkastischstes Gegenmittel in Nietzsche, der das Subjekt nicht ermutigt, den Nächsten zu lieben, sondern den Fernsten: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“²⁷.

Žižek wendet sich seinerseits an Kierkegaard, der behauptet, „dass nur ein toter Nachbar ein guter Nachbar ist“²⁸. Diese Lage vermeidet tatsächlich die Belästigung und die exzes-

²⁵ S. ŽIŽEK, *Lacan. Eine Einführung*, Frankfurt a./M. 2008, 62.

²⁶ S. ŽIŽEK / E.L. SANTNER, *Odia il prossimo tuo. Il movente teologico dello scacchiere politico*, Transeuropa, Massa 2009.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Nietzsche Werke*, Bd. 1, Berlin 1968, 73.

²⁸ S. ŽIŽEK, *Lacan. Eine Einführung*, 133.

sive Nähe eines realen menschlichen Wesens mit seinen Wünschen, Ängsten, Obsessionen und Leidenschaften. Die Rhetorik der Andersheit riskiert die Verdrängung des Realen des Anderen: „Der andere ist in Ordnung, insofern seine Anwesenheit nicht aufdringlich ist, insoweit der andere nicht wirklich anders ist“²⁹.

In diesem provokativen Sinn kann auch das Gebot der Nächstenliebe und vor allem der Feindesliebe der biblisch-christlichen Perspektive verstanden werden. Žižek behauptet, dass die biblische Agape die Harmonie und das Gleichgewicht des Lebens stört, weil sie ein fremdes Element, eine Gnade, eine willkürliche Begegnung einführt, die das Leben selbst magnetisiert und verändert. Deshalb bleibt die Liebe in der jüdisch-christlichen Tradition ein Gebot, das unsere automatische Einstellung erschüttert und das sich der Befremdlichkeit des Anderen bewusst ist.

Der Nächste kann den Anfang eines Traumas oder einen „negativen“ Appell darstellen, der die Existenz ver-rückt, indem die simulierte Ethik des Doppelgängers und des Seinesgleichen als Primat der Selbstaffektion untersagt wird. Daher kann nicht die Liebe die Projektionsfläche unserer Begriffe oder Vorstellungen sein, sondern vielmehr der Ort einer enigmatischen Alterität und tückischen Fremdheit als Appell und Aufruf an unsere Fähigkeit, die Selbstbehauptung unseres Ichs zu deaktivieren. Wie es im Gleichnis des barmherzigen Samariters zum Ausdruck gebracht wird, werden die Erwartungen der Zuhörenden verwirrt und provoziert. Nachdem ein Priester und ein Levit eine Hilfe versagten, erwarten jüdische Zuhörende den Eingriff eines aufrechten Israeliten, der dem armen Mann hilft und mit dem sie sich identifizieren könnten. Stattdessen tritt der Erzfeind als Held und Gehilfe hinzu und die Hörer identifizieren sich gezwungenermaßen mit der Rolle des (jüdi-

²⁹ Ebd., 135.

schen) Verletzten. Das evangelische Gebot verdrängt nicht die Wahrheit des Anderen, des Antlitzes oder des Nächsten: Jenseits des reflektierten Bilds des Anderen steht immer der Abgrund der Alterität des Anderen, die nicht gezähmt oder verfeinert werden kann³⁰.

Nur die Aufhebung des domestizierten Du eröffnet den Raum für die reale Dimension des Nächsten als rätselhafte mühsame Exteriorität, als trägen Anderen, der mich erreicht, wenn ich ihn nicht wähle, der sich entzieht, wenn ich ihn anrufe, der unabhängig von meinem Begehren erscheint, so dass es unmöglich ist, ihn in einer von mir geregelten Beziehung einzuschreiben. Wie im Gleichnis des Samariters enttäuscht die christliche Botschaft alle Erwartungen und Konventionen und damit zeigt sie, dass im Reich Gottes die Grenzen und die ethnischen/sozialen/religiösen Trennungen zwischen den Menschen außer Kraft gesetzt werden. Žižek betont:

Es ist die Liebe selbst, die uns befiehlt, uns von der organischen Gemeinschaft, in der wir geboren sind, „loszulösen“, oder, wie Paulus schreibt: Für einen Christen gibt es weder Männer noch Frauen, weder Juden noch Griechen. Es ist nicht überraschend, dass die Ankunft Christi von denjenigen, die sich mit der „nationalen jüdischen Substanz“ identifiziert hatten, ebenso wie von den griechischen Philosophen und von denjenigen, die ein globales Römisches Reich befürworteten, als ein lächerlicher und/oder traumatischer Skandal gesehen wurde³¹.

³⁰ In einer ähnlichen Weise schreibt Lacan im Seminar VII: „Ich glaube nicht, dass dieses *Toi* – dieses andächtige *Toi*, an dem sich manchmal jede andere Manifestation des Bedürfnisses nach zärtlicher Liebe stößt – einfach sei. Ich glaube, dass in ihm die Versuchung liegt, jenen Anderen, den vorgeschichtlichen Anderen, den unvergesslichen Anderen, der uns plötzlich überraschen und von der Höhe seiner Erscheinung herabstoßen kann, zu beschwichtigen“ (J. LACAN, *Das Seminar. Buch VII (1959-60)*, Berlin-Weinheim 1996, 71).

³¹ S. ŽIŽEK, *Living in the End Times*, London-New York 2010, 160.

Dies stellt das politische Herz der biblischen Agape dar, das Žižek so formuliert: *Agape* als politische Liebe bedeutet die Möglichkeit einer egalitären und vorbehaltlosen Liebe als Fundament für eine neue Ordnung. Es geht um die Liebe als Kraft einer universalen Bindung, die die Personen jenseits ihrer hierarchischen besonderen Bestimmungen unmittelbar verbindet. Durch die Arbeit der Liebe wird der Nächste oder die Nächste in seiner Sterblichkeit und Verletzlichkeit jenseits jeder Idealisierung empfangen. Die Liebe vermag „die grundlegende aggressive Beziehung in der Spiegelung des Ebenbildes“³² zwischen zwei Menschen zu transzendieren, ebenso wie sie jede falsche Idealisierung oder Abstraktion des Anderen überwindet. Der Andere stellt nicht mehr eine weiße Projektionsfläche unserer Phantasmagorien dar, sondern ein Subjekt mit Wünschen, Leidenschaften, Defiziten und gescheiterten Träumen.

Žižek ist davon überzeugt, dass genau in denjenigen zauberhaften Augenblicken, in welchen der Andere in sich selbst dank dieses Werks der Liebe aufblitzt, sich die Fragilität des Absoluten offenbart. In diesem Sinn kann er sagen: „Die Transzendenz wird keineswegs abgeschafft, sondern im Gegenteil *zugänglich gemacht* – sie scheint durch dieses unbeholfene und jämmerliche Wesen, das ich liebe, hindurch“³³. Die Liebe durchquert wie eine Diagonale die symbolische Struktur der gesellschaftlichen, religiösen, ethnischen Zugehörigkeiten, die man in der Liebe bereit ist, zu unterbrechen – sogar zu hasen („Wenn einer kommt zu mir und nicht hasst seinen Vater und die Mutter und die Frau und die Kinder...“, Lk 14,26), um das reale, zerbrechliche Subjekt anzuerkennen. Durch das „militante Werk der Liebe“ „betritt man eine andere Dimension, die sich nicht auf eine bloße Versorgung mit Gütern, einen *service des biens*, auf den geschmeidigen Ablauf der alltäglichen

³² J. LACAN, *Namen-des-Vaters*, Wien 2006, 36.

³³ S. ŽIŽEK, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a. M. 2001, 125.

Angelegenheiten in der Sphäre des Seins“ begrenzt³⁴. Mit Alain Badiou (und dem Apostel Paulus) nennt Žižek diese andere Dimension auch „Auferstehung“ des Subjekts.

5. Die singuläre Universalität der Agape (Alain Badiou)

Sowohl Slavoj Žižek als auch Alain Badiou betrachten Paulus und die christliche Verkündigung als ein Gegenmodell zum heutigen Zeitgeist. Paulus „der Zeitgenosse“³⁵, wie der französische marxistische Philosoph und Mathematiker Alain Badiou ihn nennt, ist ein Repräsentant einer „Politik der Wahrheit“ und eines auf eine Singularität des Subjekts gegründeten Universalismus. In der Zeit des Skeptizismus und Fundamentalismus, wo die Wirkung und Wahrheit des Glaubens außer Kraft gesetzt wird, stellt der Apostel eine Figur eines realen Glaubenden und eines engagierten Kämpfers dar, der Widerstand gegenüber der Herrschaft „der leeren Universalität des Kapitals“³⁶ und seiner monetären Abstraktion leisten kann. Gleichzeitig verkörpert Paulus auch ein Gegenmittel gegen jede geschlossene und identitäre Singularität, die keine wahre Universalität erkennen kann. Sein Leben wird vom Ereignis der Kreuzigung und Auferstehung Christi geprägt und erschüttert. Dieser Zustand macht ihn zu einem Ausgangspunkt einer neuen Theorie der Subjektivität, die durch den Glauben an das Ereignis Christi und die Werke der Liebe ein neues Konzept von sozialer Gemeinschaft zu stiften vermag. Das Subjekt entsteht Badiou zufolge dann, wenn es sich von einem Ereignis erschüttern lässt und ihm danach die Treue hält. Genau dieser Glaube und diese Treue ermöglichen das Auftreten des christlichen Subjekts.

Badiou interpretiert das christliche Subjekt als Erzeugnis eines neuen Diskurses, das sich sowohl vom jüdischen

³⁴ Ebd., 194.

³⁵ A. BADIOU, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002, 11.

³⁶ Ebd., 14.

Diskurs des Propheten als auch vom griechischen Diskurs der Weisheit (oder der Philosophie) unterscheidet: Paulus zeichnet eine dritte Figur des Diskurses: Paulus ist „weder ein Prophet noch ein Philosoph. Seine Triangulation ist diese: Prophet, Philosoph, Apostel“³⁷. Der Apostel erfindet eine neue Sprache, die den Griechen als Torheit und den Juden als Ärgernis und Schwäche erscheint (1 Kor 1, 17-26)³⁸. An die Stelle der erkennenden Vernunft, der kosmischen Ordnung und der Macht treten Glaube, Liebe und Hoffnung, in denen sich der christliche Diskurs artikuliert. „Für Paulus [...] geht es nicht um eine Frage der Erkenntnis, sondern um die Einsetzung eines Subjekts“³⁹, welches das bisherige Regime des Diskurses unterbricht. Der kämpferische Diskurs des Apostels verkündigt, dass die Macht sich in der Schwachheit erfüllt: Dieser Diskurs der Schwachheit bleibt immer fragil, und wird „in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7) getragen. Dies passiert Badiou zufolge genau im Diskurs der Agape, der im Zentrum des christlichen Ereignisses steht.

Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebet; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist: „Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; dich soll nichts gelüsten“, und was noch mehr geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Die Liebe tut dem Nächsten nicht Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung (Röm 13, 8f.).

Die christliche Liebe als Erfüllung des Gesetzes ist eine „universale Macht“⁴⁰, die einem nichtliteralen Gesetz entspricht und die Vielzahl der Vorschriften reduziert. Sie stellt ein einziges, affirmatives und nicht objektbezogenes Gebot dar, das kein Ver-

³⁷ Ebd., 57.

³⁸ „Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind, und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind“ (1Kor 1, 25).

³⁹ A. BADIOU, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, 63.

⁴⁰ Ebd., 107.

bot enthält. Die Liebe ist das, was „dem gläubigen Subjekt seine Konsistenz verleiht“⁴¹. Dies bedeutet, dass das Subjekt eigentlich Subjekt werden kann, erst wenn es *en agape* lebt und von Agape geprägt wird. Es geht um die Auferstehung des Subjekts: es war einst tot und nimmt wieder den Platz des Lebens ein. Badiou schreibt:

Es ergreift aufs Neue die Attribute der Macht, die sich auf Seiten des Gesetzes befunden hatten und deren subjektive Figur die Sünde war. Es findet die lebendige Einheit von Denken und Handeln wieder. Dieses Wiederergreifen macht aus dem Leben selbst ein universales Gesetz⁴².

Dieses Gesetz jenseits des Gesetzes ist das, was Paulus Liebe nennt. Einzig dieser schwachen Macht der Liebe schreibt Paulus das Heil zu. Wie es in dem „Lob der Liebe“ auftaucht, stellt der Glaube ohne Liebe einen bloß hohlen Subjektivismus dar. Der Glaube soll immer durch die Liebe tätig werden: Dies ist die Wahrheit für Paulus. Wenn der Mensch „allein durch den Glauben“ gerechtfertigt wird (Röm 3,28), wird er aber nur durch die Liebe gerettet.

Dies bedeutet Badiou zufolge, dass die Beständigkeit des Subjekts durch „die Mühe“ der Liebe (*kopou tes agapes*, 1 Thess 1,3) gegeben ist und sich entfaltet: d. h. den Prozess der Subjektivierung ermöglicht. „Die Liebe muss neu erfunden werden, das weiß man“ (Arthur Rimbaud): Diese Mühsal und Plackerei der Agape überschreitet die Ausschließungsmechanismen der griechischen Polis und des jüdischen Gottesstaates und wird für Badiou eine universalistische Kraft, die sich an alle anderen wendet – Griechen und Juden, Männer und Frauen, Freie und Sklaven (Gal 3,28) – und die wie eine Diagonale alle rechtlichen, politischen, ethnischen, sozialen Differenzierun-

⁴¹ Ebd., 108.

⁴² Ebd., 108-109.

gen durchbricht. Deswegen ist die Liebe die „universalisierende Wirksamkeit“ des Wegs zum Wahren und Paulus ist Badiou zufolge der Begründer des Universalismus.

Wie bei Platon die Liebeserfahrung ein Streben nach dem Universellen, nach einer Idee ist, denkt Badiou, dass ein Subjekt durch die Arbeit der Liebe „eine persönliche Erfahrung der möglichen Universalität“⁴³ erleben kann. Der Philosoph nennt die Liebe – zusammen mit der Philosophie, der Kunst und der Politik – eine *Wahrheitskonstruktion*, die diese spezifische Frage stellt: „Was ist die Welt, wenn man sie zu zweit und nicht alleine erfährt? Was ist das für eine Welt, die ausgehend vom Unterschied und nicht von der Identität erforscht, praktiziert und gelebt wird?“⁴⁴.

Die Verteidigung der Liebe stellt dann eine philosophische Aufgabe dar, insofern sie neu erfunden werden muss. Es handelt sich um den Gesichtspunkt des Unterschieds, um eine Art des Weltumgangs ausgehend vom Unterschied, um eine zwischenmenschliche Konstruktion als Weltanschauung und grundlegendes Mitsein. Die kontingente, zufällige und überraschende Form der Begegnung zwischen zwei Menschen

bringt einen Prozess in Gang, der eine grundlegende Welterfahrung ist. Die Liebe ist nicht einfach die Begegnung und die geschlossene Beziehung zwischen zwei Individuen, sondern eine Konstruktion, ein Leben, das nicht mehr ausgehend vom Gesichtspunkt des Einen, sondern der Zwei geführt wird⁴⁵.

Diese „Bühne der Zwei“, die letztlich in der Welt – jenseits jeder romantischen oder mystischen Konzeption der Liebe – stattfindet, stellt ein „hartnäckiges Abenteuer“ dar, das die Form eines Schicksals und einer neuen Zeitlichkeit – einer neuen Schöp-

⁴³ A. BADIOU, *Lob der Liebe*, Wien 2001, 24.

⁴⁴ Ebd., 27.

⁴⁵ Ebd., 32.

fung im Ausgang von Paulus – einnimmt. Deswegen spricht Badiou von einer Auffassung der Ewigkeit, „die nicht so wunderbar ist, sondern mühseliger ist, nämlich eine hartnäckige Konstruktion der zeitlichen Ewigkeit, der Erfahrung der Zwei, Punkt für Punkt“⁴⁶.

Diese Mühsal verweist auf das *kopou tes agapes* / Arbeit der Liebe, die in den ersten Zeilen des ersten Texts der christlichen Tradition, d. h. des Briefes an die Thessalonicher, auftaucht. Obwohl Badiou jeden „Großen Anderen“ der Transzendenz ablehnt, erkennt er, dass es das Christentum erst perfekt verstanden hat, „dass es in der scheinbaren Kontingenz der Liebe ein Element gibt, das nicht auf diese Kontingenz reduzierbar ist“.⁴⁷

6. Schlussworte

In diesem Zusammenhang ist es möglich in Wiederaufnahme und Transformation biblischer Logik aufzuzeigen, dass entscheidende Kategorien der jüdisch-christlichen Tradition durch einen Versetzungs- und Übersetzungsprozess in andere Kontexte und kulturelle Dimensionen eine *neue Lesbarkeit* in unserer Kultur erzielen können. Gleichzeitig kann man sagen, dass die aufklärerische säkularisierte Rationalität ohne die symbolische Reserve und die empfindliche Quelle der religiösen Narrative einen bloß entzauberten, prozeduralistischen und formalistischen Drift riskiert, der keine Sprache oder Verständnis für die symbolische Textur der sozialen Bindungen kennt. Es handelt sich um eine „Erfahrung der säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“ in einem säkularen Zeitalter, wie Habermas behauptet, in welchem das gesellschaftliche Miteinander-Sein in Gefahr gerät, weil Märkte und administrative Macht die verständigungsorientierte symbolische

⁴⁶ Ebd., 67.

⁴⁷ Ebd., 57.

Ordnung unterminieren und die Solidarität aus immer mehr Lebensbereichen entziehen. So liegt es auch im eigenen Interesse der säkularisierten Gesellschaft, alle symbolischen Narrative schonend zu betrachten, aus denen sie eine Politik der Nachbarschaft, ein Normativbewusstsein und eine grundlegende Sensibilität für verfehltes Leben ihrer Bürger erlangen können.

Nicht zuletzt muss aber festgehalten werden, dass es hier nicht nur um die Frage nach symbolischen, narrativen und sprachlichen Ressourcen des „großen Codes“ geht, sondern auch um das Eröffnungs- und Differenzpotenzial, das besonders im eschatologischen Unterton der Agape zum Ausdruck kommt und die Grenze jedes totalitären und identitären Subjektivierungsprozesses und jeder Wahrheitsbestimmung zeigt.

In diesem Sinn kann die biblische Kategorie der Liebe nicht nur als ein realer reaktiver Faktor gegenüber der Gewalt in all ihren Äußerungen wirken, sondern auch gegenüber der „Misere des Symbolischen“, der Epidemie des Imaginären mit seinen narzisstischen Phantasmagorien und einem vielfach diagnostizierten zunehmenden Zynismus und Fundamentalismus der globalen Gesellschaft. In ihrer grundlegenden Offenheit und Kontingenz scheint die Agape auch ein Gegenmittel gegenüber jedem erzwungenen Versuch zu sein, diese zentrale menschliche und religiöse Erfahrung zu veranschaulichen, zu dechiffrieren und endgültig zu definieren.