

J. HOFF

Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik

Annäherung an den Begriff der Offenbarung, ausgehend von Derridas dekonstruktiver Lektüre der Apokalypse des Johannes

Für Erhard Güttgemanns

Mir ihrer eindrucksvollen Bildersprache hat die Johannesapokalypse eine weit reichende Wirkungsgeschichte entfaltet, während sie in der theologischen Reflexion eher am Rande stand und steht. Bilderzyklen von der Bamberger Apokalypse aus der Zeit der Ottonen bis zu Markus Lüpertz im 20. Jahrhundert zeugen von der Kraft der apokalyptischen Bilder durch verschiedene Jahrhunderte. Es sind in besonderer Weise Erfahrungen der Krise, die sich in diesen Bildern niederschlagen. Gerade auf die Erfahrung der Krise hebt auch der französische Philosoph Jacques Derrida bei seiner Deutung der Apokalypse ab – und deckt dabei eine apokalyptische Dimension von Sprache überhaupt auf. Der Autor des folgenden Beitrags greift diese Interpretation Derridas auf und arbeitet Anknüpfungspunkte für die systematische theologische Reflexion heraus. – Dr. Johannes Hoff, geb. 1962, studierte Philosophie und Katholische Theologie in Tübingen und Bonn. Promotion zum Dr. theol. in Tübingen. Er ist zur Zeit wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Publikationen u. a.: *Spiritualität und Sprachverlust, Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u. a. 1999; *Vom Sitz des Bewusstseins*, in: *Ethik und Unterricht* 3 (1995) 17–24; *Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität*, in: *Orientierung* 63 (1999) 116–119, 130–132, 135–137; *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der „Wut des Verstehens“ in der Liturgie*, in: *HerKorr* 54 (2000) 149–155.

Keine biblische oder apokryphe Schrift hat die Endzeitphantasien der abendländischen Kunst- und Kulturgeschichte so sehr inspiriert wie die Offenbarung des Johannes. Doch ihre kanonische Autorität erweist sich als grenzwertig. Während das Christentum des Ostens ihr Jahrhunderte lang jede Anerkennung versagte¹, beriefen sich in der zunehmend etablierten westlichen Tradition vor allem kirchliche und gesellschaftliche Randgruppen auf die Johannesapokalypse – nach einer Blütezeit christlicher Apokalyptik, in der die Kirche noch selbst als eine verfolgte Minderheit erschien: Kirchenkritiker und Millenaristen, die Radikalreformatoren um Thomas Müntzer oder auch die befreiungstheologisch inspirierten Basisgemeinden Lateinamerikas.²

¹ Vgl. Strobel, A.: Art. Apokalypse des Johannes. In: TRE III, 175–189, 175.

² Vgl. hierzu: Schüssler Fiorenza, E.: *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart u. a. 1994, 23, 28–30, 123–125; Kontad, R.: Art. Apokalyptik/Apokalypsen, VI. Mittelalter, in: TRE III, 275–280; sowie: Seebaß, G.: Art. Apokalyptik/Apokalypsen, VII. Reformation und Neuzeit, in: TRE III, 280–289.

Diese sozialkritische Traditionslinie lässt sich bis in die vorchristlich-jüdische Apokalypik zurückverfolgen.³ Doch ihre Wirkungsgeschichte wird durch ein Rezeptionsphänomen überlagert, das ihr subversives Potential relativiert. Von den apokalyptisch aufgeladenen militärisch-politischen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser im Hochmittelalter, über die antijudaistisch konnotierten „Antichrist-Spiele“ des Spätmittelalters bis hin zu Ronald Reagans Kampf gegen das „Reich des Bösen“ oder der sexistischen Ausbeutung der Bildersprache der Johannesoffenbarung;⁴ Die abendländische Wirkungsgeschichte apokalyptischer Gerichts- und Endzeitvisionen lässt sie zugleich als Instrument im Dienste politischer Herrschaftsstrategien erscheinen.

Damit ist der erste Problemkomplex umrissen, mit dem sich Jacques Derrida in seinen wiederholten Annäherungen an apokalyptische oder eschatologische Diskurse auseinandersetzt.⁵ Sie fragen nach ihrem subversiven Potential und enthüllen ihre ethisch-politische Ambivalenz. Der zweite Problemkomplex betrifft den akademischen und/oder „kanonischen“ Umgang mit apokalyptischen Texten und steht in engster Beziehung zum ersten: Er diskutiert die Aporien, in die sich jeder Versuch verstrickt, apokalyptische Texte in einen theologischen oder literaturwissenschaftlichen Kanon einzubinden oder sie aus einem solchen auszugrenzen.

Die theologische Relevanz dieser Diskussion wird durch die moderne Rezeptionsgeschichte der Johannesapokalypse unterstrichen. Hatte sie seit jeher „große Schwierigkeiten, einen kanonischen Status zu erlangen und zu bewahren“⁶, so scheint sich diese Situation im Gefolge der Moderne – ungeachtet ihrer kaum unumstrittenen *formellen* Kanonizität – eher verschärft als entspannt zu haben. Obwohl der nunmehr zentrale Offenbarungsbegriff in der Tradition der Apokalypik steht, prägt die Tendenz, sie an den Rand des „eigentlichen“ christlichen Kanons zu drängen, die Theologie wie nie zuvor – nur die Etymologie des Wortes „Offenbarung“ erinnert noch an seine befremdliche Herkunft: „Dem Ausdruck *ἀποκάλυψις*, der im späteren Sprachgebrauch dominierend geworden ist und der unserem heutigen Offenbarungsbegriff nicht nur etymologisch zugrunde liegt, sondern ihm auch eine verhängnisvolle (und mitunter erheiternde) Tendenz im Sinne des Aufdeckens, Entschleierns oder unspezifischen Enthüllens mit auf den Weg gegeben

³ „Die Krise im Zentrum von Daniels apokalyptischer Vision ist eine Theodizeekrise, die durch den Widerspruch von Israels Leidenserfahrung und seinem Selbstverständnis als erwähltes Volk Gottes hervorgerufen wurde.“ Schüssler Fiorenza: *Das Buch der Offenbarung*, 44; vgl. auch: Müller, K.: Art. Apokalypik, I. Geschichtliche Entwicklung der frühjüd. A. In: *LThK* 1, 814–817; Lebram, J.: Art. Apokalypsen/Apokalypik, II. A hes Testamenr. In: *TRE* III, 192–201, 195, 199; Richard, P.: *Das Buch von Hoffnung und Widerstand*, Luzern 1996, 42ff.; sowie: Collins, J.J.: *From Prophecy to Apocalypticism*. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism* Vol. 1, ed. by J. Collins, New York 1999, 129–161.

⁴ Vgl. hierzu: Konrad, R.: Art. Apokalypik/Apokalypsen; sowie: Schüssler Fiorenza: *Das Buch der Offenbarung*, 26–28, 30–33, 157.

⁵ Vgl. hierzu neben der im Folgenden angeführten Literatur: Derrida: *Die Postkarte*, 2. Bde., Berlin 1982/87; ders.: *No Apocalypse, nor now*. In: *Apokalypse*, Wien 1985, 91ff.; sowie: ders.: *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M 1995.

⁶ Schüssler Fiorenza: a. a. O., 22; vgl. hierzu: Oegema, G.S.: *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalypik im frühen Christentum und Judentum*, Neunkirchen-Vluyn 1999, 33f., 173ff.

hat, kam ursprünglich nur in der apokalyptischen Literatur und in den davon geprägten Denkformen eine allgemeinere Bedeutung zu.“⁷

Die angeführten verhängnisvollen Tendenzen könnten es als gerechtfertigt erscheinen lassen, die Johannesapokalypse als Produkt einer „kaum christianisierten“ jüdischen Tradition an den Rand des „eigentlichen“ Kanons zu drängen.⁸ Doch Derridas Sprachkritik lässt diese „Verdrängungsstrategie“ als problematisch erscheinen. Seit seiner frühen Auseinandersetzung mit Husserl erforschen seine Arbeiten eine Krisenstruktur der Sprache, die im Prinzip jedem Diskurs ein apokalyptisches Potential verleiht: „Ist das Apokalyptische nicht eine transzendente Bedingung eines jeden Diskurses, selbst der Erfahrung, jeder Markierung oder jeder Spur?“⁹

Wie gezeigt werden soll, ist diese These theologisch in zweifacher Hinsicht bedeutsam: Sie unterläuft die Intention, apokalyptische Sprachspiele auf bestimmte kanonische oder apokryphe Texte *einzugrenzen* und widerstrebt zugleich der offenbarungstheologischen Strategie, sie (im Sinne eines „Kanons im Kanon“) aus dem „eigentlichen“ theologischen Diskurs *auszugrenzen*. Letzteres schließt natürlich nicht aus, dass die Auseinandersetzung mit apokalyptischen Texten faktisch vernachlässigt werden kann. Die Theologie muss sich dann allerdings fragen lassen, ob sie damit nicht eine sprachpragmatisch grundlegende Bedingung ihres eigenen Diskurses aus den Augen verliert.¹⁰ Die Theologie der Moderne bricht mit der Apokalypik, indem sie deren als mythologisch empfundene Bildersprache „entmythologisiert“ – aber überantwortet sie damit nicht den Brauch der Tradition der „weißen Mythologie“¹¹ einer Sprache, die mit ihren irritierenden Zügen auch ihren metaphorischen Gebrauchswert verloren hat? Bleibt die Begegnung mit dem *mysterium tremendum*, das ihre „Offenbarung“ autorisiert, nicht apriori an eine apokalyptische Krisenerfahrung gebunden?

Aus fundamentaltheologischer Sicht hat Johann Baptist Metz derartige Fragen bereits Mitte der 70er Jahre gestellt.¹² Seine systematisch nur fragmentarisch ausgearbeiteten

⁷ Seckler, M.: Der Begriff der Offenbarung. In: Kern, W., Pottmeyer, H., Seckler, M. (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 2, Freiburg/Br. 1985, 60–83, 62f.

⁸ Vgl. Schiessler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 23, 44. Exemplarisch für die Tendenz zu einer systematischen Marginalisierung der Apokalypik ist auch Hansjürgen Verweyens in den beiden ersten Auflagen seines fundamentaltheologischen Hauptwerks noch explizites, in der dritten Auflage hingegen lediglich rhetorisch entschärftes Programm, die klassische Osterhermeneutik von ihrer Konraminierung durch den „apokalyptischen Denkhorizont“ (Gottes letztes Wort, Regensburg 2000, 362) der Auferstehungsmeraphorik zu befreien.

⁹ Derrida: Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. In: Apokalypse, Wien 1985, 9ff. (im folgenden „Apokalypse“); frz.: D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris 1983.

¹⁰ Als paradigmatisch hierfür kann der zweite Band des Handbuchs der Fundamentaltheologie (hg. von W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg/Br. 1985; 2. verb. Aufl. Stuttgart 2000) gehen, der einen differenzierten Überblick über Gegenstand, Problemstellung und Methode des fundamentaltheologischen Offenbarungsfaktors der klassischen Moderne gibt. Zur Kritik der anthropozentrischen Problemstellung offenbarungstheologischer Glaubenshermeneutik: vgl. Hoff, J.: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn 1999, 99–108.

¹¹ Vgl. hierzu: Derrida: Die weiße Mythologie. In: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 205ff.

¹² Vgl. Metz, J.B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1992, vgl. 67f., 86ff., 165ff.; sowie unter Wiederanknüpfung an seine älteren Arbeiten: ders.: Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit. In: Perers, T. R., Urban, C. (Hg.): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott, Mainz 1999, 32–49.

Entwürfe zur Rehabilitierung christlich-jüdischer Apokalyptik scheinen mit dem christozentrischen Selbstverständnis der Theologie der klassischen Moderne zu kollidieren.¹³ Möglicherweise liegt aber gerade darin ihre zeitdiagnostische Brisanz. Geht die Etablierung des Metzschen Ansatzes doch mit einer folgenreichen Verlagerung des Zentrums theologischer Hermeneutik einher – ein Vorgang, dessen wissenssoziologische Tragweite sich vor dem Hintergrund von Gerbern S. Oegemas Rezeptionsgeschichte der frühchristlichen Apokalyptik präziser umreißen lässt.

Folgt man Oegemas historischer Rekonstruktion, so war die Apokalyptik nicht nur von erheblichem Einfluss auf die Deutung der Auferweckung Jesu (vgl. 1 Kor 15,23–28); sie markierte zunächst auch das hermeneutische Zentrum theologischer Schriftrauslegung:¹⁴ „(D)ie ‚Mitte‘ des Neuen Testaments, d.h. ihr hermeneutischer Zugang, (wurde) anfänglich mehr in den Offenbarungsschriften und weniger in den Evangelien gesucht.“¹⁵ Metz' Rehabilitierung der Apokalyptik folge also der Tradition altkirchlicher Schrifthermeneutik: seine *Dezentrierung der klassisch-modernen Christozentrik* steht aber auch in einem wissenssoziologischen Kontext: Nicht zufällig zog sie die Aufmerksamkeit jüngerer Theologengenerationen gerade in dem Augenblick auf sich, an dem das Christentum (wie in seinen apokalyptischen Anfängen) erneut als eine gesellschaftliche Randgruppe wahrgenommen zu werden begann.

Nach Thomas S. Kuhn lassen sich „wissenschaftliche Revolutionen“ an einer Verschiebung des Brennpunktes theoretischer Problemstellungen ablesen: Er verlagert sich plötzlich an einen Punkt, der bisher als marginal empfunden wurde.¹⁶ Metz' apokalyptische Wende lässt sich vor diesem Hintergrund als Symptom eines theologischen „Paradigmenwechsels“ begreifen. Denn auch in ihr verlagert sich das Zentrum theologischer Reflexion an einen Punkt, der über lange Zeit als vernachlässigbar galt – und sie vollzieht diesen Umbruch, wie bereits angedeutet, keineswegs unmotiviert:

In Übereinstimmung mit den offenbarungstheologischen Traktaten der klassischen Fundamentaltheologie und der „jesuszentrierten“ Bibelauslegung der historisch-kritischen Exegese treffen sich die dogmatischen Eschatologien von Congar über Balthasar bis hin zu Rahner in der Vorentscheidung, nicht die Apokalypse, sondern das „Christusereignis“ als hermeneutischen Schlüssel zur biblischen Überlieferung zu betrachten.¹⁷ Doch eine derartige Hermeneutik erweist sich in dem Maße als problematisch, wie sie unterstellen muss, dass man das für sie zentrale Christusereignis mehr oder weniger selbstverständlich als Gegenstand eines methodologisch qualifizierten, wissenschaftlichen Diskurses behandeln kann. Die prekäre Eigendynamik des mit dieser Unterstellung verbundenen „hermeneuti-

¹³ Vgl. hierzu die umfassende und werkgeschichtlich differenzierte Monographie von Jan Heiner Tück (Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999).

¹⁴ Vgl. Oegema: Zwischen Hoffnung und Gericht, 360, 165–184. Zur Bedeutung der Apokalyptik für die Deutung des Auferweckungsgeschehens vgl. auch: Kehl, M.: Eschatologie, Würzburg 1986, 152ff.; Müller, K.: Art. Apokalyptik, II. A. im NT. in: LThK³ 1, 817; sowie: Strobel, A.: Art. Apokalyptik/Apokalypsen, IV. Neues Testament. In: TRE III, 251–257.

¹⁵ Oegema: Zwischen Hoffnung und Gericht, 360.

¹⁶ Vgl. Kuhn, Th. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1997.

¹⁷ Vgl. hierzu mit Bezug auf Congar, Balthasar und Rahner: Engelhard, D.: Im Angesicht des Erlöser-Richters, Frankfurt/M. 1999, 68ff.; ähnlich: Kehl: Eschatologie, 25–33; sowie: Vorgrimler, H.: Hoffnung auf Vollendung, Freiburg u.a. 1997, 83–99.

schen Zirkels“ lässt sich vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der konfessionellen Milieus der beiden letzten Jahrhunderte am spätmodernen Bedeutungsschwund des theologischen Diskurses ablesen:¹⁸ Statt einen Zugang zur christlichen Überlieferung zu erschließen, forciert seine Christozentrik die Kultivierung einer spekulativ überfrachteten „Sondergruppensemantik“ (Luhmann).¹⁹

Diese wissenssoziologischen Beobachtungen unterstreichen nicht nur den zeitdiagnostischen Stellenwert der Metzchen Hinwendung zur Apokalyptik; sie umreißen auch das theologische Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags. Denn er entspricht dem Versuch, am Beispiel der Johannesapokalypse in ein theologisches Sprachspiel einzuführen, das – diesseits hermeneutischer Vorentscheidungen – die Frage nach Sinn und Wahrheit theologischer Basisaussagen in der Schwebe zu halten versucht. Wie an anderer Stelle ausgeführt, wird damit nicht die Zentralität des Christusereignisses als *Material- und Formalobjekt* der Theologie zur Disposition gestellt.²⁰ Indem *methodisch* vermieden wird, dieses Zentrum als eine Selbstverständlichkeit zu behandeln, soll lediglich die Möglichkeit erschlossen werden, Dezentrierungs- oder Brechungsphänomene freizulegen, die aus dem christlichen (und damit eo ipso „christozentrischen“) Offenbarungsverständnis *selbst* erwachsen. Es wird deshalb vor allem darum gehen, den in der Apokalyptik zutage tretenden fragmentarischen Charakter des Offenbarungsbegriffs zur Diskussion zu stellen und die Folgen dieses Dezentrierungsphänomens für die Hermeneutik des biblischen Kanons zu skizzieren.

Der nachstehende erste Abschnitt beleuchtet die systematischen Grundlagen von Derridas Frage nach dem „apokalyptischen Apriori“ der Sprache und deren Implikationen für die Hermeneutik apokalyptischer Texte. Der zweite Abschnitt, der zusammen mit dem dritten im zweiten Teil dieses Aufsatzes erscheinen wird, diskutiert Derridas Ausführungen zur ethisch-politischen Ambivalenz apokalyptischer Diskurse, um von dorthin die offenbarungstheologische Fragilität des „apokalyptischen“ Zugangs zum neutestamentlichen Schrifttum zu erörtern. Der dritte und letzte Abschnitt widmet sich Derridas Problematisierung der kanonischen Eingrenzbarkeit apokalyptischer Diskurse und skizziert deren Implikationen für die Diskussion um den biblischen Kanon als *norma proxima*²¹ der Theologie.

Sprachphilosophische Grundlagen der Apokalyptik

Der Versuch einer Rekonstruktion der systematischen Grundlagen von Derridas Thesen zur Apokalyptik kann sich an seinen frühen Arbeiten über die Zeichentheorie Edmund

¹⁸ Vgl. hierzu: Kaufmann, F.-X.: *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2000.

¹⁹ Vgl. dazu: Hoff: *Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität*. In: *Orientierung* 63 (1999) 116–119, 130–132, 135–137. Dies gilt natürlich auch für Versuche, das spekulativ überastete Gebäude klassischer Offenbarungshermeneutik auf der Grundlage des Axioms vom zu vermeidenden „performativen Widerspruch“ (Apel) durch eine Strategie der „Letztbegründung“ abzustützen, zumal diese Strategie den spekulativen Rechtfertigungsaufwand nicht reduziert, sondern erhöht.

²⁰ Hoff: *Spiritualität und Sprachverlust*. 87ff., 153ff.

²¹ Vgl. dazu: Seckler, M.: *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit. In: ders.: *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg/Br. 1988, 79ff., 99f.

Husserls orientieren.²² Im Anschluss an Husserl vollzieht Derrida dort eine folgenreiche Begriffstransformation, wenn er zwischen der jeweils singulären Bedeutungsintuition, die ich „hier und jetzt“ mit dem Gebrauch eines Zeichens verbinde und seinem allgemeinverständlichen Ausdruckswert unterscheidet. Denn seine Analysen nötigen dazu, den zeitlichen Charakter dieser Unterscheidung ernst zu nehmen: Der allgemeine Ausdruckswert von Zeichen wird nicht *synchron* als ein *Nebeneinander* verallgemeinerbarer Einzelfälle, sondern *diachron* als *Wiederholbarkeit (Iteration)* beschrieben.

Unter den Bedingungen von Geschichte können wir gewissermaßen immer nur *nacheinander* sprechen. Einen Ausdruck oder einen Text verstehen heißt folglich, idealisierend zu unterstellen, dass dieser Vorgang zu jedem anderen Zeitpunkt *wiederholt* werden kann, ohne seinen universalen Charakter zu verlieren. Die Artikulation von Zeichen nötigt mich als Subjekt des Zeichengebrauchs dazu, meine augenblicklichen, subjektiven Intuitionen zu transzendieren: Nur wenn der Sinn der Worte, die ich hier und jetzt niederschreibe, prinzipiell auch dann noch wieder vergegenwärtigt werden kann, wenn ich gestorben bin, kann ich unterstellen, sie erfolgreich artikuliert zu haben. Derrida geht aber noch einen Schritt weiter: Das Zeichen transzendiert sogar die subjektiven Intentionen *aller* denkmöglichen Subjekte. Im Prinzip müsste der Text, den ich hier und jetzt schreibe, sogar in fremden Kontexten „identisch“ reproduziert und rezitiert werden können, ohne auch nur von einem einzigen Subjekt mit einer lebendigen Bedeutungsintention erfüllt zu werden. Denn jede dieser subjektiven Aneignungsformen bliebe – gemessen an seiner universalen Bezeichnungsfunktion – ein partikulärer Einzelfall. Im Sinne einer kontrafaktischen Unterstellung muss ich mich folglich darauf verlassen können, dass die Zeichen, die ich gebrauche, autonom „funktionieren“; dass sie sich wie ein Computerprogramm gegenüber den Subjekten des Zeichengebrauchs verselbständigen können, ohne dadurch ihre Verlässlichkeit als Träger einer virtuellen Bedeutung zu verlieren.

Weil sich dieser gegen subjektive Bedeutungsintuitionen indifferente Allgemeinheitscharakter des Zeichens klassischerweise an der „geistlosen“ Rezitation „toter Buchstaben“ (vgl. 2Kor 3,6) ablesen lässt, bezeichnet Derrida das Zeichen auch als *Schrift* oder *Gramma*:²³ Jedes Zeichen hat apriori den Charakter eines Gramma, das sich unabhängig von den Subjekten des Zeichengebrauchs mechanisch reproduzieren oder rezitieren lässt.

Eine zweite Bedingung erfolgreichen Zeichengebrauchs steht in Spannung zu dieser „grammatologischen“ Forderung. Denn es muss zugleich die Chance gewahrt bleiben, dass dem Gramma eine subjektive Bedeutungsintention entsprechen *könnte*: Ohne die unbestimmte Möglichkeit, für ein Subjekt verständlich zu sein, wäre es seiner Bezeichnungsfunktion beraubt – es wäre nur noch „chaotische Buchstäblichkeit“²⁴ und damit zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Da dies aufgrund der ersten Bedingung niemals als gesichert gelten kann, endet die Forderung nach Wiederholbarkeit in einem Krisenszenario: Sie artikuliert nicht nur eine Bedingung der Möglichkeit erfolgreichen Zeichengebrauchs, sondern lässt zugleich die konstitutive subjektive Bedeutsamkeit von Zeichen als gefährdet erscheinen. Wie Derrida hervorhebt, liegt gerade hierin die Pointe seiner

²² Vgl. insbesondere: Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987; ders.: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; sowie: ders.: *Randgänge der Philosophie*, 159ff., 291ff.

²³ Vgl. hierzu insbesondere: Derrida *Grammatologie*, Frankfurt/M 1974; sowie: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1976.

²⁴ Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte*, 178.

Zeichentheorie: Ein Zeichen wird erst dadurch für mich bedeutsam, dass es sich gegenüber meiner subjektiven Intuition verselbständigen kann und mir auf diese Weise meine virtuelle Abwesenheit vor Augen führt. Seine je meinige subjektive Bedeutung hat den Charakter eines Ereignisses, einer Zu-eignung, die sich nur vor dem Hintergrund eines krisenhaften Ent-eignisses ereignen kann: Die „Möglichkeit meines Verlöschens“ muss von mir „in einer bestimmten Weise erlebt werden [doit être d'une certaine manière vécue], damit eine Beziehung zur Präsenz überhaupt sich einstellen kann“.²⁵ Nur wenn ich mich der Tatsache stelle, dass ich möglicherweise nicht (mehr) existiere, kann das Gramma „für mich“ hier und jetzt Bedeutung erlangen. Das Subjekt, für das es etwas bezeichnet, wird gleichsam durch die beunruhigende Konfrontation mit seinem möglichen Ende aus dem Nichts ins Sein gerufen – einem Bewusstlosen vergleichbar, dem eine apokalyptische Stimme zuruft: „Komm!“.

Die Frage nach dem Er- oder Ent-eigniswert apokalyptischer Stimmen steht folglich nicht zufällig im Mittelpunkt von Derridas späterer Lektüre der Johannesoffenbarung. In subtilen Analysen ihrer ineinander verschachtelten Diskursebenen wird sie als ein krisenhaftes Labyrinth von Stimmen beschrieben, in dem wiederholt der Ruf eines „Komm“ ergeht, „wobei es vielleicht an den Ort ermahnt, wo das Ereignis [...] und das Entereignis die Bewegung der Eignung entfalten“.²⁶ Ähnlich wie das apokalyptische „*esto vigilam*“ oder der Vergleich des kommenden Menschensohnes mit einem Dieb (Offb 3,3, 16,15, Mt 24,42f., Lk 12,39f., 1 Thess 5,2f, 2 Petr 3,10)²⁷ exemplifiziert das „Komm“ eine performative Grundstruktur der apokalyptischen Schreibweise: Angesichts der Drohung meines möglichen Endes inszeniert sie jenen Überraschungseffekt, der nach Derrida das Ereignis von Subjektivität an einen Entereignisvorgang bzw. an eine äußerliche „Schriftszene“ bindet.

Dies erklärt einerseits den ostentativen Schriftcharakter apokalyptischer Texte (vgl. Offb 1,11; 1,19, 5,3ff., 10,1ff.; 17,8; 19,9; 20,12ff.; 21,5; 22,10ff.)²⁸ und berechtigt andererseits dazu, Derridas frühe, systematisch strengeren Analysen zum „grammatologischen“ Charakter von Sprache nachträglich als Beitrag zum Thema Apokalypse zu lesen. Bedient sich doch bereits Derridas erste Publikation, sein umfangreicher Kommentar zur dritten Beilage der „Krisis“-Schrift Edmund Husserls (1962)²⁹, zur Verdeutlichung ihrer

²⁵ Derrida: *La voix et la phénomène*, 60.

²⁶ Derrida: *Apokalypse*, 86; vgl. ebd., 64f., 67f., 80ff. Zur Bedeutung des apokalyptischen „Komm“: vgl. Derrida: *Pas*. In: *Gestade*, Wien 1994, 21ff.; ders.: *Überleben*. In: ebd., 119ff; sowie: ders.: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*. In: Mayer, M.; Hentschel, M.: *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, 42ff.

²⁷ Vgl. hierzu: Derrida: *Apokalypse*, 6–67, 74f.; Müller: *Die Offenbarung des Johannes*, 93f., 125, 282; sowie: Schüssler Fiorenza: *Das Buch der Offenbarung*, 67f., 74, 106f.

²⁸ „Für die apokalyptischen Offenbarungen ist ihr schriftlicher Charakter konstitutiv.“ Güttgemanns: *Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten am Beispiel von Apokalypse Johannis*. In: *Linguistica Biblica* 59 (1987), 7–54, 20.

²⁹ Vgl. Husserl, E.: *Die Krise der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, The Hague 1954, 365ff.; sowie: Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte. Zur Bedeutung dieser Arbeit für die Genese von Derridas Werk*. Bernet, R.: *Vorwort zur deutschen Ausgabe*; sowie: ders.: *Differenz und Anwesenheit*. In: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Freiburg/Br. u. a., 51–112, 83ff.

semiotisch folgenreichen Grundeinsichten unverkennbar einer apokalyptischen Sprache. Weil der Sinn von Zeichen apriori an das autonome Spiel „toter Buchstaben“ gebunden bleibt, die sich gegenüber der lebendigen Bedeutungsintention ihrer Subjekte verselbständigen können müssen, kann die zeitlose Geltung der durch sie artikulierten ideellen Wahrheiten nicht als gesichert gelten. Selbst Husserl müsse vielmehr, so Derrida in dieser Frühschrift, die Möglichkeit einräumen, „dass ein allgemeiner Weltbrand, ein Abbrennen der Weltbibliothek, eine Katastrophe, die über das Monument oder das ‚Dokument‘ hereinbräche, die [...] kulturellen Idealitäten innerlich verwüsteten“³⁰. Der Himmel der Ideen, in denen die Menschheit „ewige Wahrheiten“ entdecken zu können hoffte, hat Teil an einem geistlosen Buchstabenspiel, das – gleich einer Pergamentrolle – jederzeit durch einen allgemeinen Weltbrand vernichtet werden könnte: „und der Himmel entschwand, wie eine Buchrolle, die sich zusammenrollt und alle Berge und Inseln wurden von ihren Stellen gerückt.“ (Offb 6,14)

Der zentrale Gesichtspunkt dieser „apokalyptischen“ Dimension von Sprache (ihre „Krisenhaftigkeit“) erhellt damit die in der exegetischen Literatur zur Johannesapokalypse wiederholt diskutierte Frage, ob und in welchem Umfang ihre Gerichtsvisionen als Reaktion auf eine *reale* Krisenerfahrung zu werten seien.³¹ Die Apokalypik ist nicht in erster Linie als Reaktion auf eine „außersprachliche“ Krise zu deuten, sondern muss als „Selbstdarstellung“ (auto-présentation) eines Krisen-Apriori der Sprache gelesen werden. Die Apokalypse, so Derrida, könne „als *exemplarische* Offenbarung dieser transzendentalen Struktur“³² gedeutet werden; ein Satz, der – mit Blick auf die eingangs skizzierte Unmöglichkeit, die Apokalypik auf ein kanonisches Genre einzugrenzen³³ – in einem streng terminologischen Sinne gelesen werden muss: Ein apokalyptischer Text kann immer nur in einem *exemplarischen*, niemals aber in einem *typischen* Sinne als apokalyptisch gelten. Denn das Irritierende und Befremdliche, das ihn als Ausdruck einer Krisenerfahrung erscheinen lässt, zwingt zu einer idiomatischen Sprechweise – sein singulärer „Ton“ ist dazu bestimmt, jede typisierende Erwartung zu durchkreuzen. Per definitionem *anders* als das, was die Konvention erwarten lässt, inszeniert die Apokalypse das ereignishafte „Erwachen der Sprache“, indem sie eine befremdliche „Abweichung“ (ein semiotisches „En-*eignis*“) in Szene setzt.

Wie Derrida hervorhebt, berührt diese konstitutive Fremdheit apokalyptischer Diskurse auch das Verhältnis zwischen den Absendern und Empfängern apokalyptischer Botschaften. In der Apokalypse offenbart sich der Ruf eines/einer „Anderen“ an eine(n) „Anderen“ – die befremdliche Stimme eines/einer Unbekannten, die das Ich zu einem Exodus aufruft, der seine Identität aus den Fugen geraten lässt: „Komm‘ richtet sich nicht an eine im voraus bestimmbare Identität. Es ist eine Ableitung/Abweichung, die

³⁰ Derrida: Husserls Weg in die Geschichte, 125, vgl. 120ff.; dazu: Bernet, Vorwort zur deutschen Ausgabe, 19–22.

³¹ Vgl. hierzu: Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 74–78, 123f., 150–153; Müller: Die Offenbarung des Johannes, 257–260; sowie: Oegema: Zwischen Hoffnung und Gericht, 354ff.

³² Derrida: Apokalypse, 72.

³³ Zur Kontroverse um das apokalyptische Genre: vgl. Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 43–46; Marböck, J.: Art. Apokalypsen. In: LThK¹ 1, 807ff.; Güttgemanns, E.: Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten, 16; Collins, J.J. (Ed.): Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: Semeia 14, Missoula 1979; sowie: Maier, J.: Apokalypik im Judentum, in: Althaus, H. (Hg.): Apokalypik und Eschatologie, Freiburg u. a. 1987, 43ff., 43–50.

nicht mehr abgeleitet werden kann [une dérive indériverable].“³⁴ Die Spur der Stimmen, die ein apokalyptischer Text in Szene setzt, verweist apriori auf ein „anderswo“. Es kann nicht einmal als gesichert gelten, dass sie auf einen göttlichen Absender verweisen (von daher die Bedeutung englischer Boten, die an Gottes Stelle die Stimme erheben). Und so erweist sich die Apokalypse als paradigmatisch für ein Verständnis von Sprache, das im Stile Derridas die Autonomie des (Schrift-)Zeichens akzentuiert: „Von dem Augenblick an, wo man nicht mehr weiß, wer spricht oder wer schreibt, wird der Text apokalyptisch. Und wenn die Sendungen immerzu auf andere Sendungen ohne entscheidbare Bestimmung verweisen, wobei die Bestimmung immer zukünftig bleibt, ist diese gänzlich engelhaftete Struktur, d. h. diejenige der Johannitischen Apokalypse, nicht auch die eines jeden Schauplatzes der Schrift im Allgemeinen?“³⁵

Orientiert man sich an klassischen Texten der apokalyptischen Tradition, so spiegelt sich dieses Widerstreben gegen die Forderung, die Bedeutung von Aussagen eindeutig zu fixieren oder sie auf die Aussageintention eines bestimmten Absenders festzulegen, vor allem in ihrem verwirrenden Schwanken zwischen zeitgeschichtlichem Realismus und mythologischem Spiritualismus. Wie Erhard Güttgemanns gezeigt hat, kann dieses Phänomen als ein durchgehendes Stilmerkmal gelten, das die Apokalypse als Äquivalent der „phantastischen Literatur“ erscheinen lässt, eines literarischen Genres, das von Tzvetan Todorov durch die Kriterien der interpretatorischen *Unschlüssigkeit* und des *Nicht- oder unschlüssig Allegorischen* definiert wird.³⁶ Der systematisch und (wie noch zu zeigen sein wird) theologisch grundlegende, krisenhafte Schriftcharakter von Sprache unterstreicht damit den literarischen Stil apokalyptischer Texte – eine Perspektivverschiebung, die weitreichende Konsequenzen für ihre theologische Hermeneutik hat. Denn sie lässt die klassische Dichotomie zwischen historisch-kritischen und spiritualisierend- oder psychologisierend-archetypischen Deutungen als Folge einer irreführenden Problemstellung erscheinen.³⁷ Die apokalyptische Schriftszene ist mit einer eindimensionalen Lektüre unverträglich. Während das zeitgeschichtlich Historische „archetypischen“ Bildern des Unendlichen einen Index zeitlicher Gebrochenheit verleiht, lässt das mythologisch Archetypische historische Bezüge in einem surrealen Licht erscheinen. Der exemplarische Charakter der apokalyptischen Krisenszene ist ein Effekt dieser wechselseitigen Verfremdungsdynamik. Isoliert man hingegen eines ihrer konstitutiven Momente, so verliert das apokalyptische Szenario seine Signifikanz.

Neben der Krisenhaftigkeit des Zeichens wird bereits in der zitierten, Husserl gewidmeten Frühschrift Derridas eine für die apokalyptische Schreibweise nicht weniger prägende, ethisch relevante Dimension des Zeichengebrauchs freigelegt. Nachdem der Bestand idealer, „geistiger“ *Gegenstände* nicht als gesichert gelten kann, problematisiert Derrida auch Husserls Ansätze zu einer Letztbegründung der subjektiven Bedeutungsintention,

³⁴ Derrida: Apokalypse, 87 (Übers. modifiziert, JoH.; vgl. D'un ton apocalyptique, 95); hierzu: Derrida: Apokalypse, 75–77.

³⁵ Derrida: Apokalypse, 71f., vgl. 66–72.

³⁶ Vgl. dazu: Güttgemanns: Die Semiotik des Traums, 28–35; sowie: Todorov T.: Einführung in die fantastische Literatur, München 1972, 25–69.

³⁷ Vgl. hierzu: Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 34–39, 46, 50.

die in sprachlicher Vermittlung nach dem Sinn dieser Gegenstände *fragt*. Derrida gelingt es dabei, eine apokalyptische Dimension der subjektiven Sinnfrage nachzuweisen. Das Subjekt, das nach Sinn fragt, erscheint nicht nur als gefährdet; die Erfahrung, dass das Archiv der *Namen*, die von seiner Hoffnung auf Sinn Zeugnis geben, zerbrechlich ist, erweist sich vielmehr als eine Bedingung der Möglichkeit von Autonomie: Das Subjekt konstituiert sich, indem es sich vor dem Quasi-Faktum eines anamnetischen Imperativs verantwortet, der es darauf verpflichtet, dem Vergessen eines qua Namensgebung nur scheinbar verfügbaren Sinnversprechens zu widerstehen.

In der Einleitung zu seinem Apokalypse-Text erinnert Derrida an diese paränetische Dimension des Gebrauchs von Namen durch ein Zitat aus dem Johanneischen Sendschreiben an die Gemeinde von Sardes: „Ich weiß Deine Werke, *das Du den Namen hast*, Du lebst, und doch tot bist. Wache!“ (Offb 3,1–2; Hervorh. JoH.)³⁸ Wie im zweiten Teil dieses Aufsatzes gezeigt werden soll, erschließt dieses „Wache!“ eine theologisch folgenreiche Perspektive, die Diskussion um den „apokalyptischen Zugang“ zum biblischen Kanon unter dem für die Apokalyptik zentralen Gesichtspunkt der Gerechtigkeits- und Autonomieproblematik offenbarungstheologisch zu vertiefen.

³⁸ Derrida: *Apokalypse*, 66; zur Interpretation dieser Passage: Müller: *Die Offenbarung des Johannes*, 122ff.