

J. HOFF

## Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II

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

Der folgende Artikel ist die Fortsetzung eines Beitrags aus Heft 1/2002 der „Theologie der Gegenwart“ (ThG 45 [2002] 42–51). Hatte der Autor in dem ersten Teil einige grundlegende sprachphilosophische Motive der Apokalyptik herausgearbeitet, so untersucht er im Folgenden in Auseinandersetzung mit dem philosophischen Entwurf Derridas fundamentalethische Dimensionen der Apokalyptik. – Zum Autor vgl. ThG 45 (2002) 42.

#### Fundamentethische Dimensionen christlicher Apokalyptik

Im Brennpunkt des ersten Teils dieses Aufsatzes standen Derridas Analysen zur Krisenhaftigkeit von (Schrift-)Zeichen und deren Bedeutung für die apokalyptische Schreibweise. Dabei zeigte sich, dass der für das frühe Christentum ebenso wie für das theologische Paradigma von Johann Baptist Metz charakteristische apokalyptische „Zugang“ (Oegema) zum biblischen Kanon sich in einem gravierenden Punkt von christozentrischen Zugängen unterscheidet: Die apokalyptische „Schriftszene“ ist mit einer vorschnell vereindeutigenden Schriftlektüre unverträglich. Schwankend zwischen einer archetypisch-spirituellen Bildersprache und einem historisierenden Zeitbezug, zwingt sie vielmehr dazu, die Frage nach ihrem theologischen Sinn in der Schwebelage zu halten. Das apokalyptische „Genre“ markiert damit exemplarisch den Punkt, an dem die nach Derrida für alle Sprachhandlungen konstitutive Unentscheidbarkeit und Krisenhaftigkeit als solche zur Sprache kommt – eine Beobachtung, die nicht zuletzt die eigentümliche Schwierigkeit erklärt, dieses „Genre“ unzweideutig einzugrenzen.

Neben der durch die Apokalyptik enthüllten Krisenhaftigkeit von Sprache wird allerdings bereits in Derridas Husserl gewidmeten Frühschriften eine für die Apokalyptik nicht weniger elementare, ethische Dimension des Zeichengebrauchs zur Diskussion gestellt. Erscheint nach Derrida doch nicht nur der Sinn von Sprache, sondern auch das Subjekt, das mittels Sprache nach Sinn *fragt*, als eine gefährdete Größe. Auch die Konstituierung von subjektiven Frageperspektiven bleibt an die krisenhafte Vermittlung durch Zeichen gebunden.

Obwohl die damit aufgerufene „Theorie des Subjekts“ an Husserls Ansätze zu einer Phänomenologie ethischer Verantwortung anknüpft, führt sie Derrida (parallel zu Emmanuel Lévinas) schon in jener Frühphase über Husserl hinaus.<sup>1</sup> Das Fragen nach Sinn ist dem Subjekt nicht a priori eingegossen. Es empfängt den Antrieb, nach dem Sinn idealer Wahrheiten zu fragen, vielmehr aus jener sprachlichen Krisenerfahrung, die nach Derrida

<sup>1</sup> Vgl. Derrida: *La voix et la phénomène*, 59, 79–82; ders.: *Husserls Weg in die Geschichte*, 180ff., 198; sowie Bernet: *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, 22ff. Die Grundlinien von Derridas späterer Konzeption dieser „ethischen Wende“ lassen sich bereits an den einschlägigen Kapiteln seiner *Grammatologie* (a.a.O., 178–243) und seinem frühen richtungsweisenden Essay über Emmanuel Lévinas (ders.: *Die Schrift und die Differenz*, 121ff.) ablesen.

im Zentrum des apokalyptischen Diskurses steht. Als entscheidend für das Verständnis dieser Subjekttheorie erweist sich dabei (wie bei Lévinas) der Begriff der Verantwortlichkeit: Indem das (Schrift-)Zeichen von den Ideen und Idealen der Vergangenheit „nichts als die Namen“ archiviert, lässt es ihren lebendigen Sinn als bedroht und mich selbst als verantwortliches Subjekt erscheinen. Das Subjekt konstituiert sich in der Berufung, dem Verlöschen eines gefährdeten Sinns zu widerstehen – ein Phänomen, das Derrida später am Beispiel von Offb 3,1–2 exemplifiziert.

Kommt diese fundamentalethische Dimension der Derridaschen Konzeption von Subjektivität schon in seinen frühesten Texten zur Sprache, so wird sie von ihm allerdings erst in seinem 1990 publizierten, der Auseinandersetzung mit Walter Benjamins Text *Zur Kritik der Gewalt*<sup>2</sup> gewidmeten Vortrag *Gesetzeskraft*<sup>3</sup> ausdrücklich zur Diskussion gestellt. Benjamins Philosophie steht in der Tradition Kants. Zur Erhellung des „apokalyptischen“ und fundamentalethischen Kontextes von Derridas Benjaminlektüre soll deshalb zunächst eine für das Verständnis beider Autoren grundlegende kantische Problemstellung entfaltet werden, an die Derrida bereits in seinem Apokalypse-Text (1983) erinnert: die Diskussion um dem Ort des (moralischen) Gesetzes.

Im Mittelpunkt der Kantischen Ethik steht bekanntlich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit moralischer Autonomie. Die Radikalität ihrer Konzeption von Autonomie lässt sich dabei an einer grundlegenden begrifflichen Differenzierung ablesen: der Unterscheidung zwischen Handlungen *aus Pflicht* und *pflichtmäßigen Handlungen*.<sup>4</sup> Nur eine Handlung „aus Pflicht“ kann als autonom gelten. Die bloße „pflichtmäßige“ Anpassung an ein System moralischer Regeln bliebe hingegen heteronom: Sie erfolgte aus der Sache äußerlichen, „pathologischen“ Motiven, statt sich aus aufrichtiger „Achtung fürs Gesetz“<sup>5</sup> zur Einhaltung moralischer Normen bewegen zu lassen.

Um der Reinheit der Achtung des Gesetzes willen erscheint es deshalb als nahe liegend, mit Kant alle sinnlich-vorrationalen Neigungen und Bedürfnisse aus der Reflexion auf das Sittengesetz auszuschließen. Denn es sind diese „pathologischen“ Motive, die – sobald sie zur Vorherrschaft gelangen – eine Handlung als heteronom erscheinen lassen. Wider Willen verstrickt sich Kant aber in ein „double bind“.<sup>6</sup> Indem er für das Gesetz Partei ergreift, erliegt er selbst einer pathologischen Neigung. In seinem Apokalypse-Text ex-

<sup>2</sup> Benjamin, W.: *Zur Kritik der Gewalt*. In: *Gesammelte Schriften* III, Frankfurt/M 1977, 179ff.

<sup>3</sup> Derrida: *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt/M 1991; frz. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité* (zweisprachig). In: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Cardozo Law Review, New York 1990. Zu den apokalyptischen Dimensionen der Gerechtigkeitsproblematik von „Gesetzeskraft“ vgl. auch: ders.: *Apokalypse*, 74–77.

<sup>4</sup> Vgl. Kant, 1: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke Bd. IV, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1956, BA 8–16; sowie: ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., A 144f.; hierzu: Derrida: *Gesetzeskraft*, 35.

<sup>5</sup> Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B 14ff.

<sup>6</sup> Derrida entlehnt diesen Begriff der von G. Bateson entwickelten Theorie Schizophrenie erzeugender Situationen (vgl. ders. u. a.: *Schizophrenie und Familie: Beiträge zu einer neuen Theorie*, Frankfurt/M 1992). Das „double bind“ hat dort den Charakter einer Beziehungsfalle, die durch gleichzeitige Verwendung widersprüchlicher Beziehungsmuster entsteht (z. B. wenn eine Mutter ihr Kind nonverbal aggressiv behandelt, zugleich aber erklärt, aus reiner Liebe und Fürsorge zu handeln).

emplifiziert Derrida diesen Selbstwiderspruch am Beispiel von Kants kleiner Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*.<sup>7</sup>

Auch diese Schrift verfolgt das Anliegen, die Achtung des Gesetzes vor der Verunreinigung durch vorrationale, „pathologische“ Motive zu bewahren. Kants Kritik richtet sich hier allerdings gegen eine spezifisch moderne Erscheinungsweise „pathologischen“ Handelns: die Meinungsführerschaft gewisser poetisch-metaphorischer Schwärmer, die den Menschen die „Enthüllung“ eines Geheimnisses versprechen und denen er ironisch vorwirft, einem „vornehmen“ oder – wie Derrida übersetzt – „apokalyptischen“ Ton verfallen zu sein.<sup>8</sup> Kant warnt vor dem literarischen Platonismus dieser „Mystagogen“:<sup>9</sup> Unter Verletzung der Freiheit und Gleichheit in Sachen Vernunft würden sie sich über die mühselige Verdandesarbeit ihrer „Zunfgenossen“<sup>10</sup> erheben, indem sie sich auf eine „mystische Erleuchtung“ (intellektuelle Anschauung)<sup>11</sup> beriefen. Wie Derrida hervorhebt, richtet sich diese Polemik gegen einen gewissen Schlosser, der gerade die platonischen Briefe ins Deutsche übersetzt hat; indirekt aber zielt sie auf Jacobi.<sup>12</sup> Vor dem Hintergrund der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhundert beklagen diese Philosophen den Verlust der poetischen Dimension philosophischen Denkens und warnen vor den Folgen dieses Verlustes, indem sie das nahe *Ende der Philosophie* verkünden.

Die Philosophie, so Kants Einwand, dürfe sich aber nicht von poetischen Gefühlen oder Ahnungen leiten lassen. Ihr Denken habe sich am unbestechlichen Maßstab des Gesetzes zu messen, dem „wahren Geheimnis“ der Menschheit, das durch (der moralischen Sache äußerliche) poetische Ahnungen nicht erhellt werden könne.<sup>13</sup> Kant gesteht zwar zu, dass das einmal erkannte Gesetz „hinten nach“ durch eine Symbolsprache unterteilt werden könne, bestreitet aber das Recht, Symbolen und Metaphern bei der Beantwortung philosophischer Fragen eine Leitungsfunktion einzuräumen. Doch indem er sein Verdikt über den „apokalyptischen Ton“ der mystagogischen Verdunkler des Gesetzes ausspricht, fällt Kant selbst in einen apokalyptischen Ton. In metaphernreichen Wendungen warnt er vor der Gefahr, „in eine schwärmerische Vision zu geraten“, weil sie den „Tod aller Philosophie“<sup>14</sup> bedeute. Und auch er beruft sich auf eine Erleuchtung: Der „vornehme Ton“ seiner Kontrahenten wird im Namen des Mysteriums der „Aufklärung“ (*les lumières*) entmystifiziert, die der „Stimme der Vernunft“<sup>15</sup> Gehör verschafft, indem sie an die „Wachsamkeit“ der Menschen appelliert und den eschatologischen Geist einer entgrenzten Fortschrittsutopie beschwört.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Kant, I: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Werke III, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1964, 377–402 (im Folgenden „Ton“); zur Interpretation: vgl. Derrida: *Apokalypse*, 17–62.

<sup>8</sup> Vgl. Kant: *Ton*, A 387–391.

<sup>9</sup> Kant: *Ton*, A 409.

<sup>10</sup> Kant: *Ton*, A 399; vgl. dazu: Derrida: *Apokalypse*, 28–31.

<sup>11</sup> Kant: *Ton*, A 407; vgl. Derrida: *Apokalypse*, 28f.

<sup>12</sup> Vgl. Derrida: *Apokalypse*, 39f.

<sup>13</sup> Vgl. Kant: *Ton*, A 399–403, A 405–407, A 409–413.

<sup>14</sup> Kant: *Ton*, A 424, vgl. A 407.

<sup>15</sup> Kant: *Ton*, A 417.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: Derrida: *Apokalypse*, 54f., 58–60.

Orientiert man sich an der Derridaschen Semiotik, so ist dieses *double bind* nicht auf einem Nebenschauplatz anzusiedeln, der dem „eigentlichen“ philosophischen Werk Kants äußerlich bliebe. In ihm verrät sich vielmehr eine unhintergehbare Aporie. Das Gesetz könnte von der Philosophie in der Tat nur dann unverstellt zur Sprache gebracht werden, wenn ihre Diskurse unabhängig von „pathologischen“ Motiven verständlich wären, die der „eigentlichen“ Sache äußerlich sind. Das Gesetz (der kategorische Imperativ) verpflichtet das Subjekt *un-bedingt* und *ab-solut*, d. h. los-gelöst von allen zufälligen Kontextvorgaben, die seine Geltung als be-dingt erscheinen lassen. Bis zu einem gewissen Punkt deckt sich diese idealisierende Forderung mit den von Derrida erarbeiteten Voraussetzungen erfolgreichen Zeichengebrauchs: Der Diskurs über das Gesetz muss gleichsam unabhängig von situationsbedingten Bedeutungsintuitionen in jedem beliebigen Kontext identisch *wiederholt* werden können. Doch diese Forderung erweist sich als unvollständig. Denn sie vernachlässigt das zweite Moment des Derridaschen Wiederholungsprinzips: Eine Sprache ohne subjektive Intuition bliebe bedeutungslos – sie gliche einem toten Mechanismus. Kant scheint zu ahnen, dass an diesem Punkt eine Gefahr lauert, wenn er in seiner Kritik der praktischen Vernunft (gleichsam „hinten nach“) am Ende der „Dialektik“ die Bedeutung der subjektiven Gesinnung würdigt. Könnten wir das Gesetz unverstellt erkennen, so würde dies den ethischen Charakter unseres Handelns zerstören: „Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde.“<sup>17</sup> Auf den Ausgangspunkt von Kants Kritik, die Formulierung des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“<sup>18</sup> bezogen, lässt dieses Zugeständnis folgendes Paradox aufbrechen: Die um der Reinheit des Gesetzes willen geforderte Unterwerfung unter eine universalisierbare (und d.h. nach Derrida „mechanisch“ wiederholbare) Regel wäre nicht mehr von einer bloßen pflichtmäßigen Handlung zu unterscheiden. Soll ein bloß mechanischer Gesetzesgehorsam ausgeschlossen werden, so erscheint es folglich als notwendig, einen gewissen „Mehrwert“ des Gesetzes zu markieren: eine ethische Differenz, die das Handeln dem System „pflichtmäßig“ wiederholbarer Regeln entzieht. Nur eine Abweichung von der Logik reproduzierbarer Regeln kann die Unvertretbarkeit unseres Handelns garantieren. Es genügt deshalb nicht, vom Gesetz in verallgemeinerbaren Formeln zu sprechen. Der „harte Kern“ – der „Nomos“ – des Autonomieprinzips hat den Charakter eines namenlosen Idioms: Man kann von ihm nicht sprechen, ohne in einen „apokalyptischen Ton“ zu fallen und sich an die poetisch-literarischen „Glücksfälle“ zu erinnern, die uns seine der Verfügungsgewalt austauschbarer Begriffe und Namen entzogene, idiomatische Autorität wenigstens exemplarisch erahnen lassen.

In seiner Schrift *Préjugés* erinnert Derrida an einen derartigen „Glücksfall“: Franz Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz*. Ein „Mann vom Lande“ bittet um Einlass in das Gesetz, das sich – von einem mächtigen Türhüter bewacht – hinter einer Pforte zu verbergen scheint. Nach langen Jahren des Wartens hat der Türhüter das letzte Wort. Es antwortet auf die Frage des Mannes: „Wieso kommt es, dass in den vielen Jahren niemand außer mir Einlass verlangt hat?“ Da der Türhüter erkennt, dass der Mann, der über die Jahre schwerhörig geworden ist, schon an seinem Ende ist, brüllt er ihn an: „Hier konnte nie-

<sup>17</sup> Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 265.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., A 54ff.

mand sonst Einlass erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“<sup>19</sup>

Der idiomatiche Kern des Gesetzes offenbart sich im Angesicht des Todes als inkommunikabel. Vergeblich hatte der Mann vom Lande um Einlass gebeten. Denn das Gesetz ist kein Gegenstand des Konsenses, die Entscheidung, die Pforte des Gesetzes zu passieren, keine Handlung, über deren Zulässigkeit man sich mit „Gesetzhütern“ verständigen könnte. Kants Forderung, sich bei der Beurteilung moralischer Handlungen am unbestechlichen Vorbild des Naturgesetzes zu orientieren,<sup>20</sup> wird deshalb von Derrida durch die gegenläufige Forderung ergänzt, jede moralische oder politische Entscheidung, die sich auf die Werte von Verantwortung und Autonomie beruft, der „Probe der Antinomie“<sup>21</sup> zu unterziehen: Nur wenn ihre Möglichkeit *nicht* als gesichert gelten und aus *keiner* konsensfähigen Regel erschlossen werden kann, bleibt der Möglichkeitsraum von Autonomie gewahrt.

Die philosophiegeschichtliche Tragweite des eschatologischen Kantianismus Walter Benjamins wird erst vor diesem Hintergrund begreiflich: Das Gesetz, das mich zur Autonomie beruft und „kritisch“ zwischen Recht und Unrecht scheidet, entzieht sich dem Bereich objektivierbarer oder reproduzierbarer Aussagen. Das „Gericht“, das das Gute vom Bösen scheidet, hat vielmehr den Charakter einer „Krisis“: „wie ein Dieb“ (Offb 16,15; 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10) überkommt es das Subjekt, um es zu einer Verantwortung zu berufen, deren Möglichkeit nicht vorhergesehen werden kann.

Um zumindest eine Ahnung von dieser eschatologischen Dimension des Gesetzes zu vermitteln, führt Benjamin in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* allerdings erneut eine begriffliche Unterscheidung ein: Er scheidet die *Gerechtigkeit* des zu-künftigen Gesetzes von der innergeschichtlichen Gewalt des *Rechts*, die sich (gewollt oder ungewollt) stets als ‚ein ‚Vor-recht‘ der Könige und der Großen“<sup>22</sup> erweist. Indem das positive Recht den Hütern des Gesetzes zugesteht, in kalkulierbarer Weise zwischen Recht und Unrecht zu scheiden, pervertiert es die Forderung nach Gerechtigkeit. „In dämonisch-zweideutiger Weise“<sup>23</sup> lässt es jede Übertretung des Rechts zugleich zu einer Herausforderung an die Macht derer werden, die über die Gewalt verfügen, Gesetze zu erlassen oder zu sanktionieren. Der Hüter des Gesetzes hütet immer auch den Thron, der ihn zum Hüter werden lässt. Und so verwandelt sich seine Rechtsprechung unter der Hand in die schicksalhaft-mythologische Gewalt einer Macht, deren wahre Interessen undurchsichtig bleiben. Das Recht wird, gerade indem es sich als kalkulierbar erweist, zu einem (heteronomen) Werkzeug von Rache und Willkür.

Dieser pervertierenden Gewalt stellt Benjamin die reinigende Gewalt Gottes gegenüber: die Zukunft eines Gerichts, welches den Kreislauf von Schuld und Sühne durchbricht, indem es über das Leben allein „um des Lebendigen willen“<sup>24</sup> richtet und die Sprache des Ursprungs wiederherstellt: eine Sprache, die nicht *über* Menschen und Dinge urteilt,

<sup>19</sup> Kafka, F.: Erzählungen, Frankfurt/M 1994, 121; vgl. Derrida: *Préjugés. Vor dem Gesetz*, Wien 1991.

<sup>20</sup> Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 122.

<sup>21</sup> Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/M 1992, 53.

<sup>22</sup> Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, 198.

<sup>23</sup> Ebd. 198.

<sup>24</sup> Ebd. 200; vgl. Derrida: *Gesetzeskraft*, 106ff.

sondern sie bei ihrem unverwechselbaren Namen ruft.<sup>25</sup> Klingt hierin die erlösende Dimension der Benjaminschen Gerechtigkeitsidee an, so vergisst er allerdings nicht, an den Zorn Gottes zu erinnern. Die reinigende Gewalt Gottes kann um des Lebendigen willen auch Leben fordern. Das göttliche Gericht rechnet nicht Schuld gegen Sühne auf, aber es macht ebenso wenig Halt vor dem Schlag, der um der Entsühnung willen Leben vernichtet. Benjamin exemplifiziert diese „schlagende Gewalt“ durch eine Anspielung auf die biblische Erzählung vom Gericht über die Rotte Korah (Num 16,32): „Es trifft bevorrechtete Leviten, trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung. Aber es ist zugleich eben in ihr entsühnend und ein tiefer Zusammenhang zwischen dem unblutigen und entsühnenden Charakter dieser Gewalt nicht zu verkennen.“<sup>26</sup>

Num 16 erscheint als Beleg für den „unblutig-entsühnenden“ Charakter göttlicher Gewalt ungeeignet.<sup>27</sup> Doch das ist kein Einwand gegen Benjamins Argumentation. Das Gericht Gottes unterscheidet sich von der mythologischen Gewalt des Rechts, weil es „entsühnend“ ist: Es vergilt nicht Gleiches mit Gleichem, sondern stellt die Gerechtigkeit wieder her, indem es die Spuren vergangenen Unrechts *auslöscht*. Bewusst oder unbewusst knüpft Benjamin damit an einen apokalyptischen Motivkomplex an: Den Gerechten wird ein untilgbarer, ewiger Name verliehen werden (Jes 56,5; Offb 2,17, 3,5; 3,12; 21,27),<sup>28</sup> die Namen der Verworfenen aber werden im Buch des Lebens nicht verzeichnet sein. Sie werden den *zweiten Tod* (Offb. 2,11, 20,14f.; 21,8) erleiden – ihre Spuren werden aus dem Gedächtnis der Lebenden getilgt.<sup>29</sup>

Die Bedeutung dieses in der jüngeren dogmatischen Diskussion zu Recht wieder aufgegriffenen Auslöschungsmotivs erschöpft sich nicht in seinem schwer zu taxierenden traditions-geschichtlichen Stellenwert.<sup>30</sup> Wie insbesondere im Anschluss an Jacques Lacan gezeigt werden kann, erinnert es an eine fundamentale Antinomie eschatologischer Diskurse, die mit der von Derrida beschriebenen Krisenhaftigkeit von Sprache aufs Engste zusammenhängt: In der Möglichkeit eines gedächtnislosen Verlöschs spiegelt sich eine Ungewissheit wider, die die Ausrichtung unseres Sprechens auf ein universales sinn- und

<sup>25</sup> Vgl. Benjamin, W.: Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen. In: Gesammelte Schriften II, Frankfurt/M 1977, 140–157. Kritisch dazu: Derrida: Gesetzeskraft, 103ff.; sowie: LaCapra, D.: Gewalt, Gerechtigkeit und Gesetzeskraft. In: Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, 143ff., 156f.

<sup>26</sup> Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, 199.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu: Weber, S.: Dekonstruktion vor dem Namen, in: Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, 191–193.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu: Müller: Die Offenbarung des Johannes, 114f. 126f., 347, 363.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu: ebd., 108f. Zur Problematik des Eigennamens vgl. auch: Derrida: Grammatologie, 178–243.

<sup>30</sup> In jüngster Zeit wurde das Motiv des „zweiten Todes“ insbesondere von Christian Duquoc hervorgehoben, der in ihm einen Schlüssel zum Verständnis der paränoterischen Bedeutung der ansonsten von ihm zurückgewiesenen apokalyptischen Gerichts- und Höllenmetaphorik erblickt (vgl. Duquoc, C.: Messianisme de Jésus et discrétion de dieu. Essai sur la limite de la christologie. Genève 1984, 239–246). Duquocs Position wurde unter Dogmatikern kritisch aufgenommen. Als diskussionswürdig erscheinen vor allem zwei Einwände (vgl. Brantschen, J. B.: Gott – Die Macht der freien Gewinnung. Eine Fußnote zur Hölle, in: Wilhelm Achleitner, W. Winkler, U. [Hgg.]: Gottesgeschichten. Beiträge zur systematischen Theologie, Freiburg u. a. 1992, 192–212, 205–212): 1. Duquocs Hypothese setze die anthropologisch und theologisch umstrittene

gedächtnisstiftendes „Ende“ als gefährdet erscheinen lässt.<sup>31</sup> Die apokalyptische Verarbeitung des Motivs des „zweiten Todes“ entspricht folglich dem Versuch, die Spuren einer konstitutiven Anämie in Bezug auf das Sinnziel von Sprache in ein theologisches Sprachspiel einzubinden. Unter theologischen Vorzeichen gewährt sie so der mit dieser Anämie verschränkten Theodizeefrage einen figurativ gebrochenen Anhalt im Kontext apokalyptischer Verkündigung – artikuliert sich im Theodizeeproblem doch immer auch die Furcht, der Ruf nach Gerechtigkeit könne in der sinnlosen Zerstreuung eines leeren Raumes verhallen. Der Begriff des „zweiten Todes“ lenkt die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt: Er erinnert daran, dass die Vision eines zornigen Gottes, die an der unumschränkten *Gnade* seines Waltens zweifeln lässt, immer auch die Spur eines Zweifels an seiner alles durchwaltenden *Nähe* in Szene setzt. Wenn die spätestens seit Kant philosophisch unhinergehbaren Antinomien in Bezug auf die Frage nach den „ersten und letzten Dingen“ eine Aporie geltend machen, die dem theologischen Denken nicht schlechterdings äußerlich geblieben sein kann: An diesem Punkt wäre nach ihrem traditionsgeschichtlichen Korrelat zu suchen.

Diese Beobachtung unterstreicht die theologische Schlüssigkeit von Benjamins „Kritik der Gewalt“. Seine an Num 16 orientierte Exemplifikation des Gerichts steht allerdings (auch hierin exemplarisch für die Apokalyptik) nicht nur in einem theologisch-*spirituellen*, sondern auch in einem *zeitgeschichtlich-politischen* Kontext: Sie antwortet auf die Weimarer Krise des Parlamentarismus, die damals mit einer in linken wie in rechten Kreisen gleichermaßen verbreiteten Kritik der repräsentativen Demokratie einherging.<sup>32</sup> Benjamins wie auch immer „exemplarischer“ Versuch, die gerechte Gewalt von der mythischen Gewalt des juristischen Kalküls zu scheiden, kann insofern nicht als unschuldig gelten. Welche Kriterien leiten die Wahl der Exempel, die von der Differenz zwischen

„Ganzgotttheorie“ voraus. 2. Die Akzeptanz des „zweiten Todes“ komme einer Kapitulation Gottes gegenüber einem Teil seiner Geschöpfe gleich. Aus der Perspektive dekonstruktiver Sprachkritik ist zunächst der zweite Einwand von Interesse. Denn er trifft Duquoc an einem wunden Punkt, solange er die christozemrischen Prämissen klassisch-moderner Glaubenshermeneutik teilt: Gemessen an der in Jesus Christus unwiderruflich gewordenen universalen Gnadenzusage Gottes kann das Postulat eines „zweiten Todes“ nicht als „sinnvoll“ gerechtfertigt werden. Die im vorliegenden Text entfaltete Position bleibt von diesem Einwand unberührt: Die apokalyptische Verarbeitung des Motivs der *annihilatio* erscheint als folgerichtig, insofern sie Todesphantasien, die mit semiotischer Notwendigkeit wiederkehren, in den theologischen Diskurs einzubinden erlaubt; die vorwissenschaftliche Frage, ob dieses Motiv eine theologisch „sinnvolle“ Aussage über das Eschaton beinhaltet, muss hingegen „in Klammern“ gesetzt werden (s. Anm. 20 im ersten Teil dieses Beitrags in ThG 45[2002]). Zielt diese Position darauf, die Frage nach dem Eschaton als *argumentativ unentscheidbar* zu erweisen, so erledigt sich außerdem auch der erste Einwand: Das Phantasma des „zweiten Todes“ impliziert keine Vorentscheidung in Bezug auf die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele. Sein zentraler Stellenwert resultiert vielmehr aus der Tatsache, dass diese Frage mit philosophischen oder theologischen Argumenten *nicht definitiv entschieden* werden kann. Unter veränderten Vorzeichen bestätigt sich damit Duquoc's These über die Bedeutung christlicher Apokalyptik: „Le maintien du genre apocalyp-tique dans le Nouveau Testament provoque l'indécision: il laisse ouverte l'interprétation.“ (aa.O., 243)

<sup>31</sup> Vgl. hierzu: Lacan, J.: Die Ethik der Psychoanalyse (Das Seminar Buch VII), Berlin 1996, 351ff; sowie: Hoff: Spiritualität und Sprachverlust, 219–221.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu: Derrida: Gesetzeskraft, 95–100.

der schlagenden Gewalt Gottes und der pervertierend-schicksalhaften Gewalt des Rechts Zeugnis geben? Folgt man Derridas Benjaminlektüre, so ist es allein das Blut, das die böse von der guten Gewalt zu unterscheiden erlaubt: Die entsöhnende Gewalt Gottes erscheint als Inbegriff eines unblutigen Opfers – ein Kriterium, das rückblickend beunruhigende Assoziationen weckt: „Wenn man an die Gaskammern und die Brennöfen denkt, lässt einen diese Anspielung auf eine Vernichtung, die entsöhnend sein soll, weil sie unblutig ist, erschauern.“<sup>33</sup>

Derrida widerspricht nicht Benjamins Kritik des juristischen Kalküls. Selbst die Berechtigung seiner Anspielungen auf den Zorn Gottes könnte nach Derrida nicht ohne Schaden bestritten werden. Theologisch mag man geneigt sein, Bilder, die einen zornigen Gott in Szene setzen, an den Rand des „eigentlichen“ Kanons zu drängen: Das Christentum hofft auf einen Gott, der vergibt. Doch es ist gefährlich, mit seiner Vergebung zu rechnen. Derrida erinnert daran in einem seiner jüngeren Interviews zur spätmodernen Inflation des Vergebungsrituals: „Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was so viel bedeutet wie, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, indem es Unmögliches tut.“<sup>34</sup> Die Hoffnung auf Vergebung setzt das Bewusstsein ihrer schlechthinnigen Unselbstverständlichkeit voraus. Das Strafgericht der Apokalyptiker ist für jede Vergebungsvision konstitutiv – ohne die Zukunft eines *Dies irae* würde sich ihre Verheißung in ein leeres Kalkül verwandeln. Die Forderung nach Gerechtigkeit wird deshalb stets als ein Balanceakt erscheinen, der zwischen der unmöglichen Möglichkeit göttlicher Gnade und der augenscheinlichen Möglichkeit des „zweiten Todes“ schwankt, ohne eine definitive Vorentscheidung über das Zukünftige treffen zu können.

Liegt hierin eine gewisse Rechtfertigung von Benjamins Versuchen, exemplarisch zwischen mythologischer und göttlicher Gewalt zu unterscheiden, so trägt der Diskurs über die Gerechtigkeit aber auch Verantwortung für das Risiko, das er bei der Wahl seiner Exempel für das Unaussprechliche eingeht. Indem er „kritisch“ zwischen Gut und Böse scheidet, riskiert er, sich in die Komplizenschaft mit der schlimmsten Gewalt zu begeben: mit der mimetischen Gewalt einer Vernichtung, die die göttliche Gewalt imitiert und das erhoffte Gericht auf unheimliche Weise verdoppelt.<sup>35</sup>

Angesichts der skizzierten Nähe von Benjamins Gerichtsvision zu den Gerichtsvisionen der Johannesapokalypse untergräbt diese Beobachtung nicht nur die Vertrauenswürdigkeit einer fast vergessenen marxistischen Philosophie. Auch die messianischen Verheißungen des Christentums erinnern an ein mimetisches Vernichtungsprogramm, wenn sie ein Gericht herbeisehnen, das die Eigennamen der „Diener des Antichristen“ dem „zweiten Tod“ und ihre Leiber dem „Feuer“ überantwortet. Rückblickend überlagert sich diese apokalyptische Vision mit der Erinnerung an das historisch beispiellose Unterfangen,

<sup>33</sup> Derrida: Gesetzeskraft, 124. Zur kontroversen Diskussion um Derridas Benjamininterpretation: vgl. Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit.

<sup>34</sup> Derrida, J., Wieviorka, M.: Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingte und jenseits der Souveränität. In: *Lettre Internationale* 48 (2000), 10–18, 11.

<sup>35</sup> Vgl. Derrida: Gesetzeskraft, 115; vgl. hierzu: Derrida: Apokalypse, 29f., 86f.

den Namen jenes Volkes auszulöschen, das bereits der Antijudaismus des Mittelalters mit dem Bild des Antichristen assoziierte – die Konturen göttlicher Entsühnung verblissen hinter dem Gedächtnisbild der Vernichtungslager, in denen man die Eigennamen der Verfolgten durch Kennnummern ersetzte und die sprachlosen Spuren ihrer Existenz in „Feuer und Asche“<sup>36</sup> aufgehen ließ.

Mir dem Beispiel Walter Benjamins verbindet die christliche Apokalyptik allerdings auch ein zweiter Zug. Benjamin scheint um die prekäre Situation zu wissen, in die er sich durch die visionäre Niederschrift seiner „Kritik der Gewalt“ begibt. Da Derrida damit rechnet, fragt er gegen Ende von *Gesetzeskraft* nach dem Autor der Benjaminschen „Apokalypse“. Wer könnte ihre „Gewaltkritik“ besiegeln, wer ihre Visionen unterzeichnen, ohne sich an der Verantwortung, die er damit übernimmt, zu überheben? Offenbar sprechen die letzten Worte der Benjaminschen Kritik nicht zufällig von Insignium und Siegel. Sie warnen vor der Versuchung, den Namen Gottes zu instrumentalisieren, um mit einer verblüffenden offenbarungstheologischen Wendung zu schließen: „Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltende Gewalt. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.“<sup>37</sup>

Derrida nennt diesen Schluss einen „Theater-Coup“<sup>38</sup>: Benjamin spekuliert auf den Überraschungseffekt, den ihm das Wortspiel zwischen dem Namen des Waltenden und dem Siegel seines eigenen Namens zuspield. indem er sich als „Walter, der Waltende“ verabschiedet. Doch seine Abschiedsgeste ist zugleich mehr als ein Spiel: „Wir wissen nämlich, wie sehr sich Benjamin – vor allem in seiner Abhandlung über *Goethes Wahlverwandtschaften* – für die zufälligen und bedeutsamen Übereinstimmungen interessiert hat, deren eigentlicher Ort die Eigennamen sind.“<sup>39</sup> Benjamins Abschiedsgeste lässt sich nicht auf einen „Theater-Coup“ reduzieren. Doch sie verliert damit ebenso wenig wie die entsprechenden revelatorischen Gesten der klassischen Apokalyptik ihren „grenzwertigen“ Zug.<sup>40</sup> Derrida erinnert in seinem Apokalypse-Text daran, dass das Wort *αποκαλύπτω*, mit dem die Septuaginta durchaus treffend das hebräische Verb *hlg*<sup>41</sup> übersetzt, neben seiner religiösen auch eine profane Bedeutung hat. Es benennt nicht nur religiöse Offenbarungen, sondern auch die Entschleierung von Körperteilen – z.B. der Schamteile: „*Apokekalymmenoi logoi*, das sind anstößige Reden. Es geht also um das Geheimnis und

<sup>36</sup> Vgl. hierzu: Derrida: *Feu la cendre*, Paris 1987; sowie: Bering, D.: *Gewalt gegen Namen. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte und Wirkung des Alltagsantisemitismus*. In: *Muttersprache* 99 (1989), 193–212; Lyorard, J.-F.: *Der Widerstreit*, München 1987, 173f.; und ders.: *Heidegger und „die Juden“*, Wien 1988.

<sup>37</sup> Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, 203.

<sup>38</sup> Derrida: *Gesetzeskraft*, III.

<sup>39</sup> Derrida: *Gesetzeskraft*, 114 Anm. 31.

<sup>40</sup> Wie Samuel Weber gezeigt hat, dürfte auch Benjamin um die tiefe Ambivalenz seiner Abschiedsgeste gewusst haben. Vgl. Weber: *Dekonstruktion vordem Namen*, in: Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit*, 185ff.

<sup>41</sup> Zum Bedeutungsspektrum von *hlg*: vgl. Baumgartner, W.: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1958, 182f.; zur griechischen Übersetzung: vgl. Hohz, T.: Art. *αποκαλύπτω*. In: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von H. Balz und G. Schneider, Köln 21992, 312–318.

die *pudenda*.“<sup>42</sup> Der Ruch des „Grenzwertigen“ haftet der apokalyptischen Tradition seit ihren Anfängen an.<sup>43</sup>

Ein Blick auf die klassische Apokalyptik erlaubt, diese Beobachtung literaturwissenschaftlich zu konkretisieren. Denn die Ambivalenz ihrer „göttlich autorisierten Enthüllungen“ spiegelt sich indirekt in der narrativen Rahmung klassisch-apokalyptischer Texte wider: Dem Schreiber der Apokalypse wird durch ein außerirdisches Wesen eine Offenbarung übermittleit.<sup>44</sup> Konzipiert in der Absicht, die Metaphorik apokalyptischer Texte als Spur eines religiösen Erschließungsereignisses auszuweisen, lässt diese „rhetorische“ Geste den apokalyptischen Boten in den Augen seiner Adressaten zugleich als verdächtig erscheinen – ihre Form ist allzu „typisch“, als dass sie ohne weiteres als kreditwürdig gelten könnte.<sup>45</sup> Wie Erhard Güttgemanns am Beispiel der Johannesapokalypse gezeigt hat, kann das Spiel apokalyptischer Metonymien und Metaphern deshalb immer auch als Spur eines Verdrängungsvorgangs gelesen werden – ihre Bildersprache erscheint dann nicht als Ausdruck eines Enthüllungseignisses, sondern als eine mehr oder weniger bewusste Strategie, die mimetischen Gewaltphantasien, die sich hinter der Gerechtigkeitsrhetorik verbergen, zu verhüllen.<sup>46</sup> Das apokalyptische Szenario gleicht einem Vexierbild (wir sehen entweder zwei Gesichter im Profil oder eine Vase) das zwischen einem göttlich autorisierten „Enthüllungsszenario“ und den Phantastereien zweifelhafter „Mystagogen“ (Kant) changiert, ohne dass eine letztgültige Entscheidung über seine „wahre“ Bedeutung getroffen werden könnte. Unter den Bedingungen der Geschichte darf dies aber auch nicht geschehen: Wie Derridas Arbeiten zur Gerechtigkeits- und Vergebungsproblematik zeigen, erlaubt allein die Ungewissheit über die definitive „Bestimmung“ der apokalyptischen Schriftszene,

<sup>42</sup> Derrida: Apokalypse, 12.

<sup>43</sup> J. B. Metz betont die „gefährlich-befreiende“ Dimension dieser Grenzwertigkeit, wenn er die Apokalypse als ein „Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger“ umschreibt. (Gott und die Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 147ff., 151). Sich an die „pudenda“ der Apokalyptik zu erinnern heißt aber auch, die nicht weniger gefährliche Kehrseite ihres emanzipatorischen Potentials freizulegen.

<sup>44</sup> Vgl. Collins, J. J.: From Prophecy to Apocalypticism, 146f.; sowie: ders. (Hg.): Apocalypse: The Morphology of a Genre.

<sup>45</sup> Zur literaturwissenschaftlichen Analyse derartiger Aporien: Vgl. Derrida: Gerade, Wien 1994, 258–261.

<sup>46</sup> Vgl. Güttgemanns: Die Semiotik des Traums, 14–16, 36ff.; Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 157–163; sowie: Derrida: Glas, Paris 1974, 222b (vgl. ders.: Apokalypse, 79). Vor dem Hintergrund von Benjamins Gewaltkritik berechtigt dies allerdings nicht zu den weitreichenden Folgerungen, die Güttgemanns aus seiner Analyse zu ziehen scheint. Die Metaphorik der Johannesoffenbarung ist weder auf das Produkt eines unschuldigen „Erschließungsereignisses“ (Jüngel/Ricoeur), noch auf das Resultat der metaphorischen Verschleierung eines „Willen(s) zur Macht“ (Güttgemanns, a.a. O., 38) zu reduzieren. Güttgemanns stützt sich auf die Freudinterpretation Lacans, wenn er mit Blick auf den Autor der Johannesoffenbarung das „verdrängte“ Begehren mit dem „wahren“ Begehren des Subjekts identifiziert. Wie Slavoj Žižek in seinen freilich erst Mitte der 90er Jahre erschienenen Arbeiten gezeigt hat, scheitert diese Deutung aber bereits am Buchstaben der Lacanschen Schriften. Die Tendenz, das „eigentliche“ oder „wahre“ Begehren des Subjekts im Unbewussten zu lokalisieren (vgl. ebd. 38f., 42f.), markiert nicht nur den neuralgischen Punkt der mit dem Namen Lacan assoziierten psychoanalytischen Bewegung (vgl. Derrida: Die Postkartell, Berlin 1987, 193ff). Der Name Lacan steht auch für einen Ausweg aus dieser metapsychologischen Sackgasse: Die Frage nach dem „wahren“ Ort des Subjekts wird von ihm schließlich (ähnlich wie bei Derrida) konsequent in der Schwebe gehalten. Vgl. Žižek: Verweilen beim Negativen, Wien<sup>2</sup>1995, 76ff.

jene innere Spannung aufrechtzuerhalten, die sie zur Spur einer (un)möglichen Zukunft werden lässt. Die Bedingungen der Möglichkeit apokalyptischer Enthüllungen über das künftige Gnadengericht fallen mit den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zusammen. Damit bestätigt sich das fundamentaltheologische Erkenntnisinteresse des vorliegenden Artikels: Die „Apokalypse“ erweist sich als exemplarisch für ein Sprachspiel, das die Sinn- und Wahrheitsfrage „in Klammern“ setzt. Sie erschließt einen „Zugang“ zum biblischen Kanon, der durch keine hermeneutische Vorentscheidung vorbelastet ist – allerdings um den Preis, dass dessen Sinn nunmehr als gefährdet und jeder Versuch, ihn rheologisch oder eschatologisch zu verorten, als angreifbar erscheint.

### Die Bedeutung der Apokalypse für die Diskussion um das Kanonproblem

Was bleibt von der Apokalypse nach ihrer Dekonstruktion? Die Dekonstruktion begreift sich als Versuch, eine Lehre aus den Erfahrungen der Vergangenheit zu ziehen: „die, dass wir die mögliche Mitschuld all dieser Diskurse am Schlimmsten (hier geht es um die Endlösung), die mögliche komplizenhafte Verbindung, die zwischen diesen Diskursen und dem Schlimmsten besteht, denken, erkennen, vorstellen, formalisieren, beurteilen müssen“.<sup>47</sup> Es ist dieser Anspruch, der Derrida bereits angesichts seiner Lektüre der Johannesoffenbarung von einer „Apokalypse *ohne* Apokalypse“ träumen lässt: eine „Apokalypse ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Offenbarung, d. h. *Sendungen* [...], Adressen ohne Botschaft und ohne Bestimmungsort, ohne entscheidbaren Absender oder Empfänger, ohne jüngstes Gericht, ohne eine andere Eschatologie als den Ton des ‚Komm‘, seine *différance* selbst, eine Apokalypse jenseits von Gut und Böse“.<sup>48</sup> Aber auch Derrida schließt das Unmögliche nicht aus: „Es gibt keine Chance mehr – außer dem Zufall – für ein Denken des Guten und des Bösen, dessen Verkündigung käme, sich *neu zu sammeln*, um sich in einer Offenbarungsrede wiederzufinden; keine Chance mehr – außer per Zufall, dem Einzigartigen, dem Zufall selbst.“<sup>49</sup> Die Chance dieses „Zufalls“ (der für Derrida mehr wäre als ein „Akzidens“) darf nicht ausgeschlossen werden – sonst wäre die Dekonstruktion für die Hoffnung auf Gerechtigkeit eine apokalyptische „Katastrophe“.<sup>50</sup> Und so drängt sich Derrida eine rhetorische Gegenfrage auf: „(W)elche hermeneutische Kompetenz berechtigt sie zu sagen, dass diese selbst, diese Katastrophe der Apokalypse, nicht diejenige ist, die [...] von *dieser* Moder *jener* apokalyptischen Schrift beschrieben wird? Zum Beispiel von der aus Patmos, die damals der Aufgabe geweiht war, aus sich herauszugehen in jene aleatorische Irrung?“<sup>51</sup>

Mit dieser Frage leitet Derrida das Ende seiner Schrift zur Apokalypse ein, nicht ohne daran zu erinnern, dass das Buch mit den Sieben Siegeln, das von der Johannesapokalypse, über die seine Schrift schreibt, beschrieben wird, „innen und außen“ (Offb 5,1) beschrieben war. Die Beschriftung des apokalyptischen „Urtextes“ überbietet den Rahmen eines

<sup>47</sup> Derrida: Gesetzeskraft, 124f.

<sup>48</sup> Derrida: Apokalypse, 87f.

<sup>49</sup> Derrida: Apokalypse, 88.

<sup>50</sup> Vgl. Derrida: Apokalypse, 55f.

<sup>51</sup> Derrida: Apokalypse, 89; vgl. auch: ebd., 73f.

Buches.<sup>52</sup> Und so scheint die Johannesoffenbarung, die immerhin das *Ende der Hl. Schrift* markiert, bereits aus eigener Anschauung auf jene *aleatorische* (d. h. von unkalkulierbaren Zufällen bestimmte) *irrung* hin angelegt zu sein, in deren Spur sich nach Derrida u. a. die Schriften von Hölderlin und Heidegger („Patmos“)<sup>53</sup> bewegen. Einem Exerzitiu vergleichbar, dessen inrerne Wiederholungsbewegung (Wiederholung von Visionen, Plagen und Hymnen, mehrfache Ankündigung des nahen Endes usw.)<sup>54</sup> in die apokalyptische *Schreibweise* einführt, markiert das letzte Buch der Bibel nicht das „Ende des biblischen Kanons“, sondern den Anfang einer literarischen Serie, in deren Gefolge dasselbe in fremder und mitunter pervertierter Gestalt wiederkehrt.

Wenn die Dekonstruktion das befremdliche Sprachspiel der Apokalypse nicht überwindet, dann also deshalb, weil es per definitionem kein „Ende der Apokalypse“ geben kann. Diese Einsicht hat Folgen für die Theologie. Denn sie schließt die Feststellung ein, dass das „Ende“ des biblischen Kanons *sub specie durationis* nicht zu einem Ende kommen kann. Max Seckler beschreibt vor dem Hintergrund der jüngeren theologischen, exegetischen und kulturwissenschaftlichen Debatten um das Kanonproblem die Endgestalt des biblischen Kanons als literarischen Ausdruck einer „Kopräsenz des Sukzessiven“.<sup>55</sup> Der biblische Schriftenkanon erscheine rückblickend als eine zerklüftete Landschaft von heterogenen Stimmen, deren Spuren sich von den Endredaktoren biblischer Texte bis auf die Anfänge der alttestamentlichen Überlieferung und die „ipsissima Verba lesu“ zurückverfolgen lassen. Die theologische Hermeneutik biblischer Texte habe sich deshalb zwar (im Sinne eines „canonical approach“) an der normativen Endgestalt des biblischen Kanons zu messen, müsse aber zugleich offen bleiben „für eine eigenständige Gewichtung des theologischen Potentials der Vorstufen“.<sup>56</sup> – Orientiert man sich an dieser zugleich synchronen und diachronen Betrachtungsweise, so nötigen Derridas Arbeiten über das Apokalyptische zu einer Ausweitung des diachronen Prinzips: Ohne die formelle Abgeschlossenheit des biblischen Kanons und seine autoritative Verbindlichkeit als solche in Frage stellen zu

<sup>52</sup> Die Formulierung von Offb 5,1 orientiert sich an Ez 2,10, wo von einer *Schriftrolle* die Rede ist, „vom und hinten beschrieben, und auf ihr standen geschriebene Klagen, Seufzen und Wehe“. Die Buchrolle – so Müller (Die Offenbarung des Johannes, 153f.) – ist „auf der Vorder- und Rückseite benutzt, um ihren überquellenden Inhalt anzuzeigen“.

<sup>53</sup> Der Toponym „Patmos“ markiert bereits eine Serie (oder genauer: eine *Seriatur*; vgl. Derrida: Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich) von apokalyptischen Texten, die von der Johannesapokalypse über Hölderlins Gedicht „Patmos“ („Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“) bis hin zu Heideggers *Hölderlinklütze* reicht (vgl. Derrida: Apokalypse, 56–58). Zur neuheidnischen „Apokalypsik“ Heideggers: vgl. Anm. 97.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu sowie zur dramaturgisch elaborierten Dynamik dieser textimmanenten Wiederholungsstruktur: Gürtgemanns: Die Semiotik des Traums, 25f.; Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung, 55ff.; Müller: Die Offenbarung des Johannes, 31–73, 54.

<sup>55</sup> Vgl. Seckler, M.: Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000), 3 0–53, 51f. Zum Stand der Diskussion um das Kanonproblem: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd 3: Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen-Vluyn 1988.; Theologische Quartalschrift 167 (1987), 241–300; Dohmen, Ch., Öerming, M.: Biblischer Kanon warum und wozu? (QD 137), Freiburg/Br. 1992; sowie aus kulturwissenschaftlicher Sicht: Assmann, A. und J. (Hg.): Kanon und Zensur, München 1987. Zur Erörterung der ekklesiologischen Implikationen des Kanonproblems: vgl. Verweyen: Gottes letztes Wort, 371ff.

<sup>56</sup> Seckler: Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, 52.

müssen, lassen sie dessen Endgestalt auch in umgekehrter Richtung als entgrenzt erscheinen. Derridas Texte steuern für sich genommen zwar kaum mehr als einige Exempel zu diesem Thema bei. Doch ihre Exempel erweisen sich als schwerwiegend: Sie erinnern daran, dass man die Stimmen, die Johannes vernahm, nicht vernehmen kann, ohne sich ihrer Wirkungsgeschichte und der stummen Asche der namenlosen Opfer zu erinnern, die infolge einer beispiellosen mimetischen Gewalt, die die Bilderwelt der Johanneischen Apokalypse imitierte, aus dem „Buch des Lebens“ getilgt wurden.

Die Geschichte der biblischen „Offenbarungen“ findet in der Geschlossenheit des biblischen Kanons nicht zu ihrem endgültigen Abschluss. Zahllos sind die Texte und Erzählungen, die sich seiner autoritativen Textgestalt nachträglich eingeschrieben haben, indem sie seine Bilder und Symbole wieder belebten oder ihre Ausdruckskraft verblassen ließen, ohne dass sich ein Ende dieser „aleatorischen Irrung“ abzeichnen würde. Statt einen mächtigen Schlussakkord zu setzen, führt das „letzte Buch der Bibel“ ein in die von unkalkulierbaren Zufällen unterbrochene Bewegung einer „Nachfolge“, die ihre kanonischen Texte in verwirrter Ordnung *immer wieder empfängt*: „Evangelium und Apokalypse gewaltsam zerschnitten, zerteilt, neu angeordnet, mit Leerstellen, Akzentverschiebungen, Zeilensprüngen und -verschiebungen, als wenn sie uns durch einen kaputten Fernschreiber erreichten oder über die Schalttafel einer überlasteten Telefonzentrale ...“<sup>57</sup>

Paradoxerweise könnte Derridas Vergleich des Kanons mit einem kaputten Fernschreiber sich sogar auf den Wortlaut des abschließenden „Kanonisierungsgebots“ der Johannesapokalypse stützen, das denjenigen mit Strafe bedroht, der „die prophetischen Wortes dieses Buches“ verändert (Offb 22,18f.; vgl. Dtn 4,2). Unter den seit der Antike bekannten Figuren der Texttransformation werden dort nämlich lediglich die Hinzufügung (Insertion) und Entfernung (Deletion) von Textelementen, nicht aber deren Umstellung (Permutation) oder Ersetzung (Substitution) untersagt – eine alles andere als zufällige Auslassung. Handelt es sich bei den ausgesparten Figuren doch um die elementaren Verfremdungs- und Entstellungsstrategien der von Derrida als „Schauplatz der Schrift“<sup>58</sup> gedeuteten Traumscene Sigmund Freuds: Substitution und Permutation entsprechen den beiden syntaktischen Operationen, durch die der Traum Metaphern und Metonymien entstehen lässt.<sup>59</sup> Die Johanneische Aussparung von Substitution und Permutation kann folglich als eine Öffnung des Kanons gelesen werden: Sie überantwortet den Buchstaben des biblischen Textes den Visionen und Träumen der Literaten, Künstler, Philosophen, Politiker und Poeten, die „Evangelium und Apokalypse“ in entstellter und vertauschter Ordnung wieder empfangen, um in ihnen eine *andere* Schriftszene wieder zu entdecken.

Wie Derrida hervorhebt, gehören zu den Spuren, die die aleatorische Irrung der Apokalypse antizipieren, schließlich auch die Worte von Offb 22,10: „Versiegle dieses Buch mit seinen prophetischen Worten nicht!“. Anders als die vorjohanneischen Apokalypsen

<sup>57</sup> Derrida: Apokalypse, 79; das Zitat zitiert eine Passage aus Derridas Buch „Glas“ (220b).

<sup>58</sup> Vgl. Derrida: Freud und der Schauplatz der Schrift. In: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M 1972, 302ff.; sowie unter Anspielung auf diesen Text: Derrida: Apokalypse, 71f.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu das Kapitel zur „Traumarbeit“ in: Freud, S.: *Traumdeutung*. Gesammelte Werke 11/III, Frankfurt/M 1961, 283–512; sowie mit Blick auf das Kanonisierungsgebot der Johannesoffenbarung: Gütgemanns: *Die Semiotik des Traums*, 20, 39ff.

soll diese Offenbarung hier und jetzt *gelesen* und nicht versiegelt werden.<sup>60</sup> Das Verbot zu versiegeln besagt aber noch ein Zweites: Es untersagt dem Adressaten der Apokalypse (und auch Johannes erscheint in der Überschrift von Offb 1,1–3 nicht als Autor, sondern als Adressat dieses Buches), sich ihre Offenbarungen zu eigen zu machen oder sich zu ihrem Herrn und Urheber zu erklären<sup>61</sup>: „Versiegle nicht, d. h. verschließe nicht, aber auch: unterzeichne nicht.“<sup>62</sup>

Entgegen diesem Befehl sollte bereits das späte zweite Jahrhundert das letzte Buch der Bibel unter dem Titel „Offenbarung des Johannes“ zitieren und seinen Verfasser als einen identifizierbaren Autor behandeln.<sup>63</sup> Folgt man Derrida, so war dieses Geschick zu erwarten. Indem der Befehl, nicht zu unterschreiben, Johannes dazu aufforderte, dem Gesetz des Eigennamens zu entsagen, verlangte er das schlechthin Unwahrscheinliche: „Es ist das *double bind* eines Befehls, dem Johannes nur zuwiderhandeln konnte, um ihm zu folgen.“<sup>64</sup> Doch dieser „Verrat“ konnte die aleatorische Irrung der Apokalypse nicht zum Stillstand bringen. Die apokalyptische Traumszene hat keinen Ort im Netz identifizierbarer Eigennamen. Resistent selbst gegen die Konvention der Namengebung, kehren ihre Visionen stets an unbekanntem Orten wieder – bewacht von einem mächtigen Türhüter, der uns den Zugang zu ihrem Gesetz verweigert, wo immer wir auf einen Konsens über den Weg durch die „Pforte des Gesetzes“ spekulieren. Ob das Gesetz sich überhaupt hinter der Pforte verbirgt, hinter der Johannes seinen unverlöschlichen Glanz vermutete – die Antwort auf diese Frage wird unseren Diskursen auf unabsehbare Zukunft verschlossen bleiben. „Es gibt keine Chance mehr – außer dem Zufall – für ein Denken des Guten und des Bösen [...]“<sup>65</sup> Sollte aber das Unmögliche geschehen und der Ruf des Gesetzes ergangen sein, so wird es uns verpflichtet haben, auf das Walten eines unbestechlichen Richters zu hoffen.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu: Müller: Die Offenbarung des Johannes, 369.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu: Schramm, T.: Art. sfrag., j. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 758–761.

<sup>62</sup> Derrida: Apokalypse, 90. Zum „double bind“ dieses Befehls: vgl. ebd., 82f.

<sup>63</sup> Der geläufige Titel „Offenbarung des Johannes“ entspricht nicht dem ursprünglichen Text. Dessen Titel lautet vielmehr „Offenbarung Jesu Christi“ (Offb 1,1; vgl. Müller: Die Offenbarung des Johannes, 65; Schüssler Fiorenza: Das Buch der Offenbarung; sowie: Derrida: Apokalypse, 69f.). Zur elementaren Bedeutung der Problematik des Titels für die dekonstruktive Lektüre philosophischer und literarischer Texte: vgl. Derrida: Titel (noch zu bestimmen). In: Gestade, Wien 1994, 219ff. Die von Derrida diskutierte Frage der Autoentscheidung muss von der historischen Frage nach dem Autor der Johannesapokalypse unterschieden werden (vgl. dazu: Müller: Die Offenbarung des Johannes, 43–52), denn sie reflektiert auf das Problem des Autorennamens nur insofern, als dieser den apokalyptischen Text einem begrenzten Ort im *symbolischen Feld* zuzuweisen scheint (vgl. hierzu auch: Derrida: Ortophographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, Paris 1984). Exegetisch wäre sie dementsprechend im Umfeld der für die jüdische Apokalypik im Unterschied zur Johannesoffenbarung charakteristischen Problematik der „Pseudonymie“ (vgl. Müller: Die Offenbarung des Johannes, 68) anzusiedeln, wobei hier wiederum die textpragmatische Funktion von Versiegelungsverbot und Pseudonymie angesichts des konstitutiven „Verrats“ apokalyptischer Texte zu diskutieren wäre (vgl. dazu auch: Derrida: Den Tod geben, 384–387).

<sup>64</sup> Derrida: Apokalypse, 82.

<sup>65</sup> Derrida: Apokalypse, 88.