

**Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel**  
Theologische Grundlagenforschung (Fundamentaltheologie)  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Schenkenstraße 8-10  
A- 1010 Wien

T Sekretariat+43 (1) 4277-303 01  
F Sekretariat+43 (1) 4277-93 08  
theologische.grundlagenforschung@univie.ac.at  
<http://www.univie.ac.at/fundamentaltheologie/>

Wien, 2.11.2015

**Christian Zolles**, *Die symbolische Macht der Apokalypse. Eine kritisch-materialistische Kulturgeschichte moderner Zeiten*

---

#### **Inhalt und Aufbau der Arbeit**

Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, eine in den letzten Jahrhunderten an den Rand gedrängte politische und symbolische Kategorie, die in jüngster Zeit wieder deutlich in den Focus der Aufmerksamkeit rückt, zu analysieren, nämlich jene der Apokalypse. Zolles versucht in seiner Dissertation aufzuzeigen, dass der Apokalyptik entscheidende Interpretationskraft für die Genealogie okzidentalen Selbstverständnisses und die Herausbildung genuin (christlich-)europäischer Diskursstrukturen und damit verbundener symbolischer Formen zukommt. Dadurch ordnet sich „Die symbolische Macht der Apokalypse“ in die Linie der Analysen von Foucault und Agamben ein, die die Institutionalisierung von Machttypen und die damit verbundenen Diskursheheiten einer kritischen Lektüre unterziehen. Zolles erhebt somit einen außerordentlich hohen theoretischen Anspruch, jenseits herkömmlicher Dissertationsunterfangen.

Programmatisch ist bereits der Titel der Arbeit: Die „materialistische“ Methode, mittels der die Moderne im Hinblick auf apokalyptische Motive analysiert wird, könnte man jenseits vulgärmarxistischer Engführungen als Methode einer offenen Dialektik bezeichnen. Deren Ziel stellt die Archäologie jener Widersprüche, Spannungen und Synthesen dar, in denen sich das neuzeitliche Subjekt verortet. Dies geschieht um der Vision eines Individuums willen, welches nicht als Repräsentation eines sich allmächtig hoffenden Zuschauers seiner selbst fungiert, sondern „nichts in Besitz nimmt“ (158) – d.h. auch sich selbst und die eigene propositionale Sprache nicht – und gerade in dieser Kontingenz neue Erfahrungen des solidarischen Verwiesen- und Verknüpftseins an sich herankommen lässt.

Die konkrete Durchführung von Zolles' Projekt vollzieht sich in drei sehr gut auf einander abgestimmten Teilen. Der erste Teil *Methode und Theorie* nimmt den Ausgangspunkt in

Überlegungen von D.H. *Lawrence*. Mit denselben vermag die Arbeit in einige ihrer entscheidenden Motive einzuleiten: Es geht ihr nicht um einen historisch-kritischen Zugang zur Johannes-Offenbarung als Ausgangs- und Referenzpunkt der ihr folgenden apokalyptischen Literatur, sondern um deren Wirkungsgeschichte und „*Vermächtnis*“ gerade im Hinblick auf die Moderne, die den apokalyptischen Diskurs zwar unterschwellig stets mit sich führt, ihn zugleich aber auch als das Fremde des in ihr herrschenden Logos verdrängt hat. Auf diese Weise ist sie „einerseits jenes, das gegen die Sprache der Aufklärung steht, andererseits etwas, das *in* ihr liegt (24)“. Weiters ist Lawrence für Zolles insofern von paradigmatischer Bedeutung, als er in der Johannes-Offenbarung zwei Tendenzen herausstreicht, die ihre Rezeptionen bis in die Moderne hin prägen: Einerseits handelt es sich um eine Schrift, in der sich ein letztes Gericht über die Welt des sinnlichen Bewusstseins und damit ein gewaltiger Machtanspruch bis ins Singuläre hinein Geltung verschaffen will, andererseits ist sie in sich selbst polylog und von einer symbolischen Ausdruckskraft, die etwas Widerständiges in Bezug auf den alles unter sich versammelnden und das Sinnlich-Kontingente entwertenden (abendländischen) Logos bewahrt.

Dem auf die Gedanken über Lawrence folgenden Kapitel über die „genealogische Apokalyptik nach Michel *Foucault*“ kommt zentrale Bedeutung zu. Darin zeigt Zolles auf, worin das entscheidende Moment der Johannes-Offenbarung für die neuzeitlichen Diskurse liegt. Sie bildet jene Instanz, die alle geschichtsphilosophischen und historiographischen Ausdrucksformen der Moderne begleitet, insofern sie die Geschichte von einem Endpunkt aus betrachtet, durch den diese absolut lesbar und erzählbar wird. Die Offenbarung wird dadurch zu einer herausgehobenen Institutionalisierungsinstanz für das „Pastorat“, d.h. jenen Machttypus, der nicht nur das neuzeitliche Individuum und dessen „Inneres“ schafft und kontrolliert, sondern diese neue Welt umfassender Überwachung auf alle gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen überträgt. Gleichzeitig fungiert die Apokalyptik allerdings auch als Gegeninstanz zum Pastorat, da sie durch den Glauben an die bevorstehende Wiederkehr Christi „dessen Zeitmonopol“ (52) in Frage stellt.

Weitere wichtige Referenzpunkte des theoretischen Grundlegungsteils stellen Diskurse von *Derrida*, *Deleuze*, *Taubes*, *Schmitt*, *Benjamin* und *Agamben* dar. Ersterer nimmt die Bedeutung der Apokalyptik durchaus wörtlich, d.h. er spielt auf deren „enthüllenden“ Charakter an, der sich in der abendländischen philosophischen Tradition darin äußert, dass sie ein umfassendes Repräsentanz- und Referenzsystem kreiert, in dem jedem Ereignis seine genaue (sprachliche und noetische) Stelle zugewiesen wird. Die radikalste Kritik an der Apokalyptik als Machtapparat zeigt sich bei Deleuze, der zwar ihre Instanzierung als Gegen-Macht anerkennt, dabei aber betont, dass dies um den Preis eines megalomanischen Herrschaftsanspruchs geschieht, der alle juridischen und moralischen Bereiche durchzieht. Auf alle Fälle ist dadurch festgehalten, dass mit „der Apokalypse durchgängig die Frage der Macht und ihrer Geschichte verbunden ist“ (58).

Charakteristische, aber entgegengesetzte Pole in der Aufnahme und Diagnose apokalyptischer Motive bilden die Arbeiten von Taubes und Schmitt. Beide zeigen eine Sensibilität für den Entfremdungscharakter der Geschichte, wobei Taubes festhält, dass die Apokalyptik der Geschichte eine grundsätzliche „Frist“ setzt und sie damit auch herrschaftskritisches Potential freizusetzen vermag. Dagegen gilt es für Schmitt, das (Macht-)Politische in der Geschichte zu totalisieren, d.h. das jüngste Gericht in die Hand des Souveräns zu geben, womit der zeitliche Antagonismus Geschichte-Eschaton in ein räumliches Freund (Einschluss-)Feind (Ausschluss-)Schema umgestaltet wird. An die Stelle des jüngsten Gerichts tritt gewissermaßen der Bann durch den Souverän.

Den Abschluss des ersten Teils bildet eine Aufnahme von Gedanken Agambens (und Benjamins). Agamben wendet die Figur der Eschatologie radikal gegen alle totalisierenden Tendenzen, die nach dem (oben genannten binären) Einschluss-Ausschluss-Schema vorgehen. Die eschatologische „Zeit, die bleibt“, bildet ein Drittes, eine nicht repräsentierbare „operative“ Zeit, einen Zusatz gegenüber jeder chronologischen Linearität und metaphysischen Totalisierung derselben in einem ewigen „nunc stans“. Vielmehr manifestiert sie sich im Aufheben (rendere inoperoso) einer handelnden Zwecksetzung und einer absoluten Erinnerung von einem geschichtlichen Endpunkt aus, an dem ein Ich sich allumfassende geschichtliche Einbildungskraft zuschrieb und damit die totalitäre Hoheit über Sprache, Geschichte und Repräsentanz der Wirklichkeit hätte. Damit spannt sich wiederum ein Bogen zu einer prägnanten Aussage von Zolles (im Anschluss an Derrida), die das Bindeglied zum zweiten Teil der Arbeit bildet: „Sofern die Apokalypse repräsentiert wird, findet sie nicht statt.“ (84)

Der zweite Teil der Arbeit *Revolution und Repräsentation* ist einer Genealogie der Machtstrukturen der Moderne (schwerpunktmäßig vom 17. bis zum 19. Jh.) gewidmet, die unter dem Blickwinkel der Offenbarungs-Rezeption beleuchtet werden. Die zwei zentralen Wörter dieser Überschrift geben dabei zwei Grundtendenzen der Moderne wider, die an der Rezeption der Johannes-Offenbarung festmachbar sind. Einerseits ist diese Auftakt einer umfassenden Repräsentationskultur, die ein totales Netz über alle politischen und individuellen Ausdrucksformen legt, andererseits auch Quelle eines Aufbegehrens dagegen. Schwerpunktmäßig liegt die Tendenz dieser Epoche aber in einer Verschiebung vom Gedanken eines apokalyptischen Weltendes oder Umsturzes der Geschichte hin zum Fortschrittsgedanken innerhalb der Geschichte. Dieser geht einher mit einer Verfeinerung der Machttechniken, die sich allerdings permanent mit den eigenen Grenzen konfrontiert sehen. Phänomene wie Wahnsinn und Weltverlust zeigen gewissermaßen die andere Seite der neuzeitlichen „Biomacht“. Prägnant fasst Zolles einen Entwicklungsstrang in Anschluss an H. *Böhme* unter dem Stichwort „von der Ähnlichkeit über die Repräsentation zum Abstrakten“ (102) zusammen. Damit ist nicht zuletzt die bereits von Hegel ins Spiel gebrachte Einsicht ausgedrückt, dass da, wo Repräsentationen nicht mehr greifen, eine „Flucht“ in abstrakte Allgemeinbegriffe erfolgt, die das nicht mehr vergegenständlichbare Geschehen einordbar machen soll, auch wenn „nichts“ Konkretes mehr damit verbunden ist.

Am Ende des zweiten Teils (121) berührt Zolles eine Apokalypse ganz eigener und transformierter Art, nämlich jene des Nationalsozialismus. Modern ist er insofern, als er sich nicht mehr auf ein „Anderswo“ als letzte Repräsentationsmacht bezieht, wenngleich gewissermaßen dessen Funktion nun das „Nichts“ selbst übernimmt. Somit transformiert sich die Abstraktion der Moderne zur absoluten Abstraktion eines allumfassenden Vernichtungswillens, in dem die Apokalypse als reiner und völlig immanenter Nihilismus fungiert.

Im dritten Teil der Arbeit *Eschaton* nähert sich Zolles – unter „Anleitung“ nicht zuletzt von Benjamin und *Lacan* – noch einmal der Zeitstruktur der westlichen Begriffswelt an. Dabei führt die Dissertation auch in Richtung 19. und 20. Jahrhundert und damit zu einer Welt, die vielleicht als „post-apokalyptisch“ bezeichnet werden könnte, insofern die Grenzen einer totalisierenden symbolischen Macht, unter deren „Namen und Schutz der Mensch insgeheim gelebt hat“ (150), deutlich werden.

Zwei Werke spielen dabei eine herausgehobene Rolle, nämlich *The Conversations of Eiros and Charmion* von E.A. *Poe* und *Melancholia* von *Lars von Trier*, womit der Bogen der Dissertation von der Neuzeit über das 19. Jh. bis in die Gegenwart gespannt ist. Beide Werke rühren subtil an der bereits oben angedeuteten symbolischen Macht des „großen Anderen“, die die Macht der Sprache selber

darstellt, insofern sie ein umfassendes Ordnungs- und Repräsentationssystem inszeniert. Poes zitiertes Werk stellt einen Rückblick auf den Weltuntergang und damit auf die Zeit apokalyptischer Referenz dar und reflektiert, um mit Agamben zu sprechen, eine *recapitulatio* der Geschichte, die einher geht mit ihrer Verwandlung (*conversio*), d.i. mit dem Verlust aller Bilder, um Platz zu machen für das Offene, welches nicht mehr sprachlich besetzt und repräsentiert werden kann. Dies bedeutet nicht zuletzt eine Radikalisierung jener vorwärtsgewandten Erinnerung (antizipierten Zukunft), in der unsere Vergangenheit je neu umzuschreiben ist, um die symbolische Funktion der Sprache aufrechtzuerhalten, die sich andernfalls, in unendlichen Wiederholungen um ein nicht erreichbares imaginäres „vergangenes“ Identifikationsobjekt kreisend, fortlaufend entleert.

Auch *Melancholia* – als zweiter Teil einer Trilogie, die mit *Nymphomania* endet – handelt vom *Tod* der symbolischen Ordnung und lässt damit eine Funktion der Apokalypse aufleuchten, die sich nicht auf die „Errichtung einer totalisierenden Repräsentationsstruktur“ (161) beschränkt. Paradoxerweise, so Zolles, kann *Melancholia* auch als Ausdruck von Hoffnung gelesen werden, insofern gerade in der Gestalt der Justine ein Denken aufleuchtet, welches „nichts in Besitz nimmt und daher auch nichts zu verlieren hat“ (158). Die Hoffnung läge also nicht in einer neuen gewaltsam errichteten symbolischen Ordnung, auch nicht in pragmatischer Fortschreibung der alten, sondern in jener „schwachen messianischen Kraft“, symbolisiert durch Benjamins *Angelus Novus*, „in dem sich unser Tod-sein von den Dingen löst“ (vgl. Benjamin, *Tagebuch*) und diese aus allen Referenzzwängen freigelassen werden, um als „poetisches Ding“ nicht aufzuhören, *nicht* zur Sprache zu kommen.

Zolles Arbeit geht also in Richtung der Vision eines „politischen Denkens“, welches sich „an einem ganz anderen Zeit- und Raumverständnis zu orientieren hat, das alle apokalyptischen, totalisierenden Ansprüche an die Welt und die Individuen aufgibt“ (169). Dabei weiß sie bei aller Kritik an der Johannes-Offenbarung bzw. ihrer Rezeption auch darum, dass „jene Schrift, die für die ganze verhindernde Macht des Ich und der Gesellschaft stehen kann, in ihrer Tiefe eine Erinnerung daran oder eine Hoffnung darauf bewahrt hat, wie es ganz anders sein könnte“ (179). Dies insofern, als sie als „ideosynkratische Schrift“ gelesen werden kann, deren „Bildsymbolik nicht auf eine Bedeutungsebene gebracht zu werden vermag“ (vgl. 182). Von daher ist sie nicht zuletzt ein Spiegel, der die jeweiligen Versuche, einen letzten Sinn aus ihr zu gewinnen, auf die entsprechenden Interpretationen zurückwirft, und kann insofern als „ein Messinstrument für alle Theorien gelesen werden, die sich an einer eindeutigen Bestimmung der Schrift versuchen“ (182).

## **Beurteilung**

Zolles Arbeit löst den hohen Anspruch, den sie sich stellt, auf hervorragende Weise ein, und man kann ihr daher jederzeit Habilitationsniveau einräumen. Sie schafft es überzeugend aufzuzeigen, wie massiv die Apokalyptik die symbolische Ordnung der Neuzeit strukturiert und fundiert. Eine Lesart der Apokalyptik könnte mit Zolles noch näher ins Gespräch gebracht werden, nämlich dieselbe als *Verabschiedung* aller Repräsentationen und Bilder, was wiederum wohl in das Programm passen würde, welchem seine Dissertation geschuldet ist.