

Die kosmische Seinsfülle des „großen Gegenüber“

Anarchische Nachgedanken zu den heidnischen Duftnoten christlicher Rauchopfer

Johannes Hoff

Eckhard Nordhofen zählt zu den wenigen deutschsprachigen Denkern, die mein eigenes Denken in allen Phasen meines Forschens beeinflusst haben. Das gilt nicht nur für meine frühen Versuche, ein differenzsensibles Denken zu entwickeln, das an die Tradition negativer Theologie anknüpft. Das gilt auch für meine jüngste Auseinandersetzung mit der technikphilosophischen Diskussion der Gegenwart. Ist es doch unmöglich, sich mit der „Frage der Technik“ zu beschäftigen, ohne über *medientheoretische* Problemstellungen nachzudenken.

Nordhofens Hauptwerk *Corpora* erscheint mir vor diesem Hintergrund als eine philosophisch-theologische Synthese, in der die großen Linien seines Denkens zusammenlaufen. Nachdem ich in den vergangenen 13 Jahre im anglophonen Sprachraum gelehrt und geforscht habe und meine eigenen „differenztheologischen“ Anfänge heute eher kritisch bewerte, erlaubt dieses Buch mir aber auch, Differenzpunkte zu markieren, an denen aus meiner heutigen Sicht Diskussionsbedarf besteht.

Ich will versuchen, das zunächst an der Gottesfrage zu verdeutlichen. Orientiert man sich an der für die deutsche Nachkriegszeit prägenden nachkantischen Tradition, so lässt sich diese Frage auf folgende Fragealternative zuspitzen: „Sind sie ein Theist oder ein pantheistischer Monist?“¹

Nicht nur in Deutschland würden viele Kollegen heute für die zweite Option votieren. Pantheistische und monistische Spekulationen sind „en vogue“. Von daher finde ich es beindruckend, mit wel-

¹ Zum Folgenden vgl. Johannes Hoff, *Diesseits von Theismus und Pan(en)theismus: Orthodoxie in einer Post-digitalen Welt*, in: Bernhard Nitsche / Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), *Gott – Jenseits von Monismus und Theismus?*, Paderborn 2016, 292–309.

cher Klarsichtigkeit Nordhofen unermüdlich die Fahne des biblischen Theismus hochgehalten hat: der biblische Gott JHWH bleibt bei ihm das „große Gegenüber“.

Es stellt sich allerdings die Frage, inwieweit der starke Akzent auf das „große Gegenüber“ die negativen Züge Gottes überakzentuiert und dabei Gefahr läuft, sich in einer erzwungenen Wahl zu verheddern. Aus christlich-orthodoxer Sicht besteht nämlich keinerlei Veranlassung, *entweder* für die Partei der Monisten *oder* für die Partei der Theisten zu votieren.

Wie die jüngere anglophone Forschung zeigt, ist der Gottesbegriff Thomas von Aquinas exemplarisch für einen dritten Weg, der diese falsche Alternative unterläuft. Thomas teilte zwar die biblische-patristische Überzeugung, dass Christen eine *theistische-personale Sprache* gebrauchen, wenn sie von Gott sprechen. Doch er betonte zugleich, dass dies nur eine analogische Sprechweise ist: „Gott ist kein möglicher Gegenstand repräsentierenden Denkens.“²

Diesen Satz würde auch Eckhard Nordhofen unterschreiben: die anarchische Kraft des großen Gegenüber muss gegen die menschlich, allzu menschliche Versuchung geschützt werden, sich seiner mit begrifflichen Mitteln zu bemächtigen. Der thomanische Gott ist aber auch nicht reduzierbar auf ein vollkommen unbegreifliches „großes Gegenüber“. Er ist vielmehr ein unbegreifliches ontologisches Prinzip, an dem unsere begreifliche, sichtbare Welt *teilhat*. Und damit ist er zumindest im Modus wissenden Nichtwissens *auch* begreifbar.³

Um zu verstehen, was das bedeutet, müssen wir uns den heidnisch-platonischen Quellen des Christentums zuwenden. Wenn wir sagen, dass die Welt an Gott *teilhat*, meinen wir nicht, dass die Welt in Gott enthalten oder mit ihm identisch sei. Pantheistische und panentheistische Theorien gehen hier zu weit. Nach dem Teilhabeprinzip ist Gott aber auch keine von der Welt verschiedene Entität – christliche Platoniker sind ebenso wenig Theisten.

Das wird spätestens dann klar, wenn wir uns an den Lackmустest christlicher Orthodoxie erinnern und uns die Frage stellen: „Wie

² Rudi TE VELDE, *Aquinas on God. The ‚Divine Science‘ of the Summa Theologiae*, Aldershot 2006, 177 (eigene Übersetzung).

³ Ausführlicher dazu: Rudi TE VELDE, *Participation and Substantiality. Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1995).

hältst Du es mit dem *creatio ex nihilo*-Prinzip? Wie hältst Du es mit der Lehre, dass Gott die Welt ‚aus dem Nichts erschaffen‘ hat?“⁴

Diese Lehre besagt zunächst einmal, dass die Welt als kontingente Schöpfung von ihrem unwandelbaren Schöpfer *differiert*. Dieselbe Lehre stellt aber auch sicher, dass es nichts gibt, das unabhängig von Gott bestehen oder subsistieren kann. Nichts existiert, das nicht auf mysteriöse Weise an Gott teilhat. Was das bezogen auf die falsche Alternative von Theismus und Pantheismus bedeutet, lässt sich an der mittelalterlichen Ontologie des Bildes und der englischsprachigen Unterscheidung zwischen „image“ und „picture“ verdeutlichen.⁵

Ein Selbstbildnis Dürers ist weder *identisch* mit dem Gesicht, das es abbildet, noch ist es in diesem enthalten. Die Kirchenväter sprachen deshalb, bezogen auf die Schöpfung als Bild Gottes, von „Theophanie“: Als theophanisches Bild *differiert* die Schöpfung von der urbildlichen Herrlichkeit Gottes – folglich liegt der Pantheismus falsch.

Die Schöpfung ist aber auch nicht *etwas anderes* als ihr Urbild. Um auf die Unterscheidung zwischen „image“ und „picture“ zurückzugreifen: Die Schöpfung ist nicht „picture“, sondern „image“ – selbst die Materie oder das Holz, auf dem das theophanische Bild erscheint, ist „image“. Nichts ist in der Schöpfung zu finden, das nicht an ihrem Urbild teilhat.⁶ So hat das Sein der Schöpfung einen eigenartigen Zwischenstatus: Aus dem Nichts erschaffen, schwebt sie zwischen reinem Nichts und vollkommener Seinsfülle.

Kehren wir vor diesem Hintergrund zum Gottesbegriff Eckhard Nordhofs zurück. Im Gegensatz zu Pantheisten wie Hegel und Schelling widersteht Nordhofen der Versuchung, Gott auf ein „Absolutes“ zu reduzieren, das seine Wesensfülle nur im Durchgang durch die Schöpfung aktualisieren kann.

⁴ Grundlegend dazu: Janet Martin SOSKICE (Hg.), *Creation ‚Ex Nihilo‘ and Modern Theology. Directions in Modern Theology*, Oxford 2013.

⁵ Vgl. Johannes HOFF, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Grand Rapids 2013, 80–83.

⁶ Thomas von Aquin vergleicht dieses Phänomen mit dem Leuchten der Luft. Nimmt man die Sonne weg, so verschwindet auch das Leuchten. Selbst wenn die Sonne bereits untergegangen ist: Nichts an der Luft leuchtet, dass ihr nicht durch die Sonne verliehen wird. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I q. 8 a 1 ad 3; dazu Erich PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik*, Einsiedeln 1962, 119 f.

Bei Pantheisten wie Schelling führt diese Annahme zu der These, dass man klar zwischen der reinen Existenz Gottes und seinem Wesen, seiner Essenz unterscheiden könne und ihre Relation eindeutig definieren könne. Nicht zufällig war Schelling ein Vorläufer Sartres:⁷ Die Existenz kommt vor der Essenz. In der Sprache analytischer Philosophen könnte man auch sagen: Die Extension kommt vor der Intension, wenngleich das eine ohne das andere nicht existieren kann. Im Prinzip sind Existenz und Essenz nur zwei Seiten derselben Medaille.

Als aufrechter Theist betont Nordhofen demgegenüber zu Recht, dass die Unterscheidung zwischen Intention und Extension auf Gott nicht anwendbar ist.⁸ Anders als bei Schelling und Sartre liegt seine Existenz seiner Essenz *nicht* voraus. Essenz und Existenz fallen in Gott zusammen – er ist, thomanisch gesprochen, das subsistierende Sein selbst.⁹ Und deshalb ist Gott auf das Spiel mit geschöpflichen Essenzen nicht angewiesen.

Anders als bei Thomas und den Kirchenvätern wird das Verhältnis zwischen der Schöpfung und ihrem „großen Gegenüber“ bei Nordhofen aber *nicht* als ein platonisches Partizipationsverhältnis gedeutet. Wenn ich das richtig verstanden habe, hat die Schöpfung bei Nordhofen *nicht* a priori an der Fülle göttlichen Seins teil. Sie steht ihr vielmehr gegenüber.

Hieraus erklärt sich vermutlich Nordhofens Tendenz, die hellenistischen Quellen christlichen Denkens auszublenden. Die auf Adolf von Harnack zurückgehende Hellenisierungsthese des deutschen Kulturprotestantismus scheint mir hier unterschwellig nachzuwirken: Wenn man zu den Kerngedanken der monotheistischen Aufklärung des Christentums vordringen möchte, muss das Denken heidnischer Platoniker zunächst einmal außen vor bleiben.

Dass sich unsere Positionen hier nicht ohne Weiteres zur Deckung bringen lassen, wird deutlicher, wenn wir uns dem zweiten

⁷ Vgl. Manfred FRANK, *Reduplikative Identität. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart 2018, 172–189.

⁸ Eckhard NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br. 2018, 119.

⁹ Ähnlich wie Thomas beruft er sich hierzu auf das mosaische Dornbuschszenario, in dem Sich JHWH als der „Ich bin, der ich bin“ offenbarte (Ex 3,14) (Eckhard NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, 117–120).

Berührungspunkt zwischen Nordhofens und meinen eigenen Forschungsarbeiten zuwenden: seiner mediengeschichtlichen Genealogie des Christentums.

Das eine hat nämlich mit dem anderen zu tun: Wenn man die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf überzeichnet, liegt es nahe, das Auftauchen des mosaischen „großen Gegenüber“ mit einer fortschreitenden „Entzauberung“ der Schöpfung zusammenzufallen zu lassen.¹⁰ Die Schöpfung hört auf, als ein theophanisches Bild zu erscheinen, das an seinem Schöpfer partizipiert. Folglich erscheint es als naheliegend, das „jüdische-christliche“ Aufklärungsprogramm mit der Entzauberung *heidnischer und naturreligiöser Kultpraktiken* gleichzusetzen. Das Wort „Aufklärung“ ist dann mehr oder weniger gleichbedeutend mit dem, was moderne Aufklärer darunter verstanden – vom 18. Jahrhunderts bis hin zu Max Weber und Jürgen Habermas.

Habermas' jüngste Philosophiegeschichte markiert in gewisser Weise den krönenden Abschluss dieses Entzauberungsnarrativs. Aber damit hat sich der moderne Säkularisierungsmythos auch schon erschöpft. Zu den anstehenden Debatten des 21. Jahrhunderts hat er nur noch wenig beizutragen. Das werde ich in einer anstehenden Monographie zu diesem Thema ausführlicher zeigen. Deshalb beschränke ich mich an dieser Stelle darauf, in groben Zügen zu skizzieren, wo aus meiner Sicht Diskussionsbedarf in Bezug auf Nordhofens in der Tradition der Frankfurter Schule stehendes Säkularisierungsnarrativ besteht.

Nordhofens Position lässt sich zunächst einmal an seiner Grapholatriekritik ablesen: Das Christentum hat die religiöse Fixierung auf bestimmte Kultmedien überwunden und damit eine neue Epoche aufgeklärten Denkens anbrechen lassen. Vor dem Hintergrund meiner älteren Forschungsarbeiten über Jacques Derrida lässt sich das auch so ausdrücken: Der Ikonoklasmus des Judentums hat die Schrift gegenüber dem Bild privilegiert und lief damit Gefahr, einer neuen Form von Idolatrie zu erliegen. Das inkriminierte Bild ist nämlich wie die Stimme nur ein Sonderfall von Schrift – eine bestimmte Ausdrucksgestalt medialer Vermittlung. Was für das Bild gilt, hat folglich auch für das Medium Schrift selbst zu gelten: Es

¹⁰ Zur kritischen Revision dieser Überzeichnung: Simon OLIVER, *Creation. A Guide for the Perplexed*, London 2017.

kann unserem Heil förderlich sein, sich aber ebenso gut in einen Fetisch verwandeln, der uns von unserer höchsten Bestimmung entfremdet.

Aus Sicht dieser dekonstruktivistischen Interpretation der Nordhofenschen Medientheorie gibt es keinen sicheren Weg aus dem Labyrinth medialer Vermittlungsoperationen: Man kann Bilder nur durch Bilder, Medien nur durch Medien austreiben. Der Weg zur Hölle ist mit der Beweihräucherung exklusiver Medien gepflastert.¹¹ Von jetzt an kann alles und jedes zu einem theophanischen Medium werden. Und das besagt zweierlei:

- (1) Es gibt keinen Gottesbezug *ohne* Formen sakramentaler Vermittlung
- (2) Es gibt keine Versicherung, die uns gegen die toxischen Nebenwirkungen sakramentaler Vermittlungsmedien immunisieren kann. Nicht einmal Formen subjektiver Unmittelbarkeit oder der moderne Fetisch subjektiver Autonomie können uns dagegen immunisieren.¹²

Wir sind demzufolge alle kleine Fetischisten. Und das sollte uns zu denken geben. Wie die digitale Transformation des 21. Jahrhunderts zeigt, hat sich unser menschlich, allzu menschliches Unvermögen, zwischen dämonischen und eudaimonischen Medien klar und deutlich zu unterscheiden, mittlerweile nämlich dramatisch zugespitzt.¹³

Nehmen wir als Beispiel mein iPhone. Als Steve Jobs im Jahr 2007 das iPhone einführt, präsentierte er seine Innovation als ein magisches Objekt: „You can just touch your music! It’s so cool!“¹⁴

¹¹ Johannes HOFF, *Mystagogische Zugänge zur Kirche als Leib Christi. Certeaus taktische Re-lecture von Corpus Mysticum und das Vermächtnis Henri de Lubacs*, in: Christian BAUER / Marco A. SORACE (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Mainz 2019, 249–286.

¹² Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg RHEINBERGER und Hanns ZISCHLER, Frankfurt a. M. 1974. Zum letztgenannten Punkt: James SIMPSON, *Under the Hammer. Iconoclasm in the Anglo-American Tradition*, Oxford 2010.

¹³ Grundlegend dazu: Johannes HOFF, *The Eclipse of Sacramental Realism in the Age of Reform. Re-thinking Luther’s Gutenberg Galaxy in a Post-Digital Age*, in: *New Blackfriars* 99 (2018), 248–270.

¹⁴ See <https://www.youtube.com/watch?v=vN4U5FqrOdQ>. 14’57”.

Damit begann eine Epoche, in der jeder zivilisierte Mensch, der sein Mobiltelefon vergessen hatte, sich fühlte, wie ein Mann des 19. Jahrhunderts, der seine Hose vergessen hatte.

Die Moderne hat uns im Gefolge der Reformation eingeredet, wir seien autonome Subjekt, die ihren Umgang mit artifiziellen Medien kontrollieren können. Jobs Revolution hat uns das Gegenteil gelehrt. Um mit Bruno Latour zu reden: „Wir sind nie modern gewesen.“¹⁵

Meine Frage an Nordhofen lässt sich vor diesem Hintergrund so formulieren: Ist *Corpora* noch auf der Seite moderner Entzauberungsmythen im Stile der Frankfurter Schule zu verorten oder hat er bereits die Schwelle zum 21. Jahrhundert überschritten?

Nordhofen hat bereits lange vor dem Jahr 2007 darauf aufmerksam gemacht, dass unser Welt-, Selbst- und unser Gottesverhältnis notwendig medial vermittelt sind. Dennoch beschleicht mich bei der Lektüre von *Corpora* immer wieder die Frage, ob er dabei nicht vielleicht doch noch zu modern geblieben ist.

Dass Nordhofens Position hier nicht so ganz klar ist, lässt sich an einer Passage verdeutlichen, in der er über die „Idee eines Bewusstseins“ spricht, „das ganz unverstellt durch ein dazwischentretendes Medium; ganz bei sich und ganz bei der Sache wäre“.¹⁶ Nach der Tradition der Kirchenväter wäre eine solche Unmittelbarkeit gleichbedeutend mit der *visio Dei*, der Schau Gottes. Aber eine solche Schau ist nach der orthodoxen Tradition ein Gnadengeschehen, das nicht einmal in Gestalt einer kantischen Idee antizipiert werden kann.

Nordhofen weiß das. In unserer wirklichen Welt kann es Formen subjektiver Unmittelbarkeit nicht geben. Aber es gibt bei ihm dennoch eine starke Tendenz, Formen äußerlicher Vermittlung als sekundär erscheinen zu lassen. Mit der Menschwerdung Christi wurde die Präsenz Gottes in unsere Herzen gepflanzt, und damit wurde das Problem medialer Vermittlung ein für alle Mal gelöst.

Wie die jüngere Forschung zeigt, hätte selbst Augustinus eine solche Form von Unmittelbarkeit als problematisch empfunden:¹⁷ Es

¹⁵ Bruno LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, (Berlin 1998).

¹⁶ Eckhard NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, 293.

¹⁷ Hierzu: Lydia SCHUMACHER, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford 2011.

gibt keinen Weg zum Urbild ohne Bilder und Medien, die unseren Blick auf die Welt modifizieren. Nordhofen verneint das nicht; der unterschwellige Einfluss kulturprotestantischer Entzauberungsmythen im Stile von Habermas und die damit verbundene Tendenz, die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überzeichnen, scheinen mir dazu allerdings in Spannung zu stehen.

Symptomatisch hierfür ist die Tatsache, dass die polytheistische Spiritualität kosmischer oder naturreligiöser Kulturen in *Corpora* durchgängig in einem negativen Licht erscheint. Das polytheistische Denken ist demzufolge auf eine funktionalistische Tauschökonomie zurückzuführen, die dem Prinzip des *do ut des* entspricht. Um den hierfür einschlägigen Merksatz Nordhofens zu zitieren: „Kein menschliches Interesse ohne göttliche Adresse.“¹⁸

Diese Opfertheorie lässt sich auf die Religionskritik der frühen Neuzeit zurückführen.¹⁹ Vor dem Hintergrund der jüngeren anthropologische und ethnologischen Forschung im Anschluss an Marcel Mauss' Klassiker *Die Gabe*²⁰ und der darauf aufbauenden Diskussion über die Bedeutung von Praktiken des Gabentauschs für die Konstituierung menschlichen Zusammenlebens lässt sie sich aber kaum noch aufrechterhalten.²¹ Die Opferrituale nicht-christlicher Religio-

¹⁸ Eckhard NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, 164, vgl. 107 f., 163–178.

¹⁹ Hierzu und zum Folgenden: John MILBANK, *Stories of Sacrifice*, in: *Modern Theology* 12 (1995), 27–96; sowie John MILBANK, *Can a Gift be Given*, in: *Modern Theology* 11 (1995), 161–191.

²⁰ Marcel MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1990.

²¹ Neben den in der Tradition des Strukturalismus stehenden Forschungsarbeiten von Jean-Pierre Vernant und Marcel Détiéne zur anthropologisch konstitutiven Funktion von Praktiken des Gabentauschs (Marcel DÉTIÉNE and Jean Pierre VERNANT, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, transl. by Paula Wisin, Chicago 1989), sind hier auch komparativ-anthropologische Forschungsarbeiten zur Bedeutung von Opferritualen zu erwähnen, etwa bei Luc de Heusch, Maurice Godelier und in jüngerer Zeit Marcel Hénaff, sowie die anthropologischen Forschungsarbeiten von Marilyn Strathern. Vgl. LUC DE HEUSCH, *Sacrifice in Africa*, Manchester 1985; Marice GODELIER, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999; Marcel HÉNAFF, *Price of Truth. Cultural Memory in the Present*, transl. by Jean-Louis MORHANGE, Stanford 2010; Marilyn STRATHERN, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley 1990. Eine theologische Auswertung dieser Diskussion hat Leslie Goode vorgelegt. Vgl. Leslie GOODE, *Re-evaluation of the Relation-*

nen oder der alttestamentarischen jüdischen Tradition lassen ich weder auf ein funktionalistisches Tauschprinzip zurückführen noch auf destruktive Praktiken der „Negation“ im Stile René Girards.

Diese jüngste Entwicklung entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Während die säkulare Diskussion die Religionskritik der frühen Neuzeit hinter sich gelassen hat, wird sie nunmehr ausgerechnet von denjenigen aufrechterhalten, auf die sie ursprünglich gemünzt war: der Zunft deutscher Theologen.²² Jan Assmann war durchaus repräsentativ für diese Diskussion, als er in seiner Rezension von *Corpora* Nordhofs Kritik des Heidentums als überzogen kritisierte.

Auch das Heidentum kann uns über die Logik christlicher Kultpraktiken belehren. Aus diesem Grund würde ich dafür plädieren, die Verhältnisbestimmung von Christentum, Judentum und Heidentum entspannter anzugehen und bei der Diskussion über heidnische Opferpraktiken an die spirituelle Praxis der Geisterscheidung anzuknüpfen. Wenn es keine exklusiven Medien mehr gibt, warum sollte es dann nicht auch möglich sein, in *allen* kulturellen und religiösen Traditionen zwischen authentischen und pervertierten, aufrichtigen und funktional-berechnenden Kultmedien zu unterscheiden – unter Einschluss kultischer Opferpraktiken, die auf dem Prinzip des Gabentauschs beruhen?²³

Der christliche Theismus entsprang weder einer simplen Verneinung heidnischer Kult- und Opferpraktiken noch einer Entzauberung heidnischer Naturmystik. Er entsprang vielmehr einer Synthese von Judentum *und* Heidentum, die die spirituelle Praxis der Geisterscheidung zu einer unabschließbaren Aufgabe werden ließ. Orientiert man sich an dieser spirituellen Praxis, so ist es niemals möglich

ship between Christian Salvation Event and ‚History of Religions‘ Sacrifice. An Appraisal of Theological Options (London: PhD Dissertation 2017).

²² Im englischen Sprachraum geht man mit dieser post-reformatorischen Obsession mittlerweile gelassener um. Man widersteht jetzt der Versuchung, eine klare Grenzlinie zwischen „reinen“ und (heidnisch) „kontaminierten“ Kultpraktiken ziehen zu wollen. Exemplarisch hierfür: Sarah Klitenci WEAR / John DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007.

²³ Nicht ohne Grund avancierte die Rede von einer göttlichen „Ökonomie“, wie Giorgio Agamben gezeigt hat, bereits bei den Kirchenväter zu einem Schlüsselkonzept christlicher Orthodoxie.

eindeutig zwischen der „Innen-“ und „Außenseite“ des Christentums zu unterscheiden. Und deshalb muss man unter allen Umständen der usurpatorischen Versuchung widerstehen, hier eine klare Grenze ziehen zu wollen.

Was das bedeutet, lässt sich an der jüngsten Krise des Katholizismus verdeutlichen. Wenn man der konfessionalistischen Versuchung nachgibt, das Allerheiligste gegen die Kontamination durch die neuheidnische Außenwelt abzudichten, wird man zuletzt vor einem Scherbenhaufen stehen. Der Rauch Satans findet immer eine Ritze. Niemals wird es möglich sein, den Duft christlicher Rauchopfer gegen die Kontamination durch satanische Düfte abzuschirmen – und deshalb ist es, aus medientheoretischer Sicht, ratsam, es auch gar nicht erst zu versuchen.

Streng genommen haben die Tauschpraktiken idolatrieverdächtiger Heiden den „Geist“ des Christentums immer schon kontaminiert. Ist doch selbst der Heilige Geist nicht mit einem selbstkontrollierten autonomen Subjekt zu verwechseln. Er ist der Paraklet, der die Schöpfung wieder zu einem theophanischen Bilds Gottes werden lässt, indem er das Unvollendete auf unvorhersehbare Weise zur Vollendung bringt. Vernunftbegabte Kreaturen können an diesem Vergöttlichungsgeschehen nur dadurch teilhaben, dass sie lernen, Gott in allen Dingen zu sehen und zwischen authentischen und idolatrischen Kultpraktiken *von Fall zu Fall* zu unterscheiden. Niemals ist im Voraus absehbar, wo die Alteritätsmarkierungen zu finden sind, die einen Unterschied machen, der einen Unterschied macht.

Das würde auch Eckhard Nordhofen so sehen – und deshalb möchte ich abschließend noch einmal auf die Unschärfen seiner Rezeption moderner Unmittelbarkeits- und Entzauberungsmythen zurückkommen; wollte ich mit meinem kurzen Ausflug in zeitgenössische Opferdebatten doch keineswegs behaupten, dass Nordhofen in *Corpora* dem Wirken des Heiligen Geist usurpatorisch zuvorkommt.

Die post-Reformatorische Forderung, eine klare Grenzlinie zwischen Formen idolatrischen Fetischglaubens und der befreienden Unmittelbarkeit christlicher Gnade zu ziehen, ist ein Erbe Martin Luthers. Gegenüber solchen Vereinfachungen hat Nordhofen immer klar Position bezogen. Eine „unmittelbare Zweierbeziehung“²⁴ zwi-

²⁴ So zuletzt: Eckhard NORDHOFEN, *Was soll ich heute tun? Mario Perniola und die Kultivierung der Lust auf Gottes Willen*, in: *Stimmen der Zeit* 1/2019, 43–51.

schen Gott und Mensch mag das Herz deutscher Protestanten erwärmen. Für einen durch und durch katholischen Denker wie Eckhard Nordhofens wäre das kein gangbarer Weg. Ein Christentum ohne transfunktionale Riten des Festens und Fastens wäre für ihn gleichbedeutend mit einem Christentum ohne Herz. Möglicherweise lässt sich diese Position aber noch präziser fassen – z. B. unter Anknüpfung an das, was Jaroslav Pelikan in seinen berühmten *Gifford Lectures* als „Metamorphose natürlicher Theologie in der christlichen Begegnung mit dem Hellenismus“ bezeichnete.²⁵

²⁵ Jaroslav PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven 1993.