

Medien – Erinnerung – Affekte

Herausgegeben von
CHRISTIAN DANZ

*Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie*
93

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Christof Landmesser (Tübingen) · Martin Laube (Göttingen)
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

93



Medien–Erinnerung–Affekte

Dimensionen einer Theologie der Kultur

Herausgegeben von
Christian Danz

Mohr Siebeck

Christian Danz ist Professor für Systematische Theologie A.B. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
orcid.org/0000-0003-4096-603X

ISBN 978-3-16-163368-3 / eISBN 978-3-16-163369-0
DOI 10.1628/978-3-16-163369-0

ISSN 0440-7180 / eISSN 2569-4065
(Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf eine Tagung zurück, die unter dem Titel *Medien – Erinnerung – Affekte. Dimensionen einer Theologie der Kultur* am 15. und 16. September 2022 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien stattfand. Er führt die komplexen gegenwärtigen theologischen Debatten über Medien, Erinnerung und Affekte unter dem Leitbegriff einer Kulturtheologie zusammen und lotet aus, was unter einer solchen in einer pluralen Kultur verstanden werden kann.

Ich danke den Beiträgern für ihre Mitwirkung an der Tagung sowie ihre Bereitschaft, dass sie ihre Beiträge vor dem Hintergrund der Diskussionen in Wien für die Drucklegung überarbeitet und zur Verfügung gestellt haben. Herr Immanuel Carrara (Wien) hat dankenswerter Weise die Druckvorlage des Bandes sowie die Register erstellt. Den Herausgebern der Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* danke ich für die Aufnahme des Bandes ebenso wie dem Verlag Mohr Siebeck in Tübingen für die wie gewohnt gute Zusammenarbeit.

Wien, im Juni 2023

Christian Danz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Christian Danz

Medien – Erinnerung – Affekte.

Einleitung	1
------------------	---

I. Theologie und Kultur in der gegenwärtigen Debatte

Folkart Wittekind

Paradigmen der Literaturtheologie im 20. Jahrhundert	13
--	----

Jörg Lauster

Theorie des gegenwärtigen Zeitalters.

Die Theologie und die Frage nach der Legitimität der Neuzeit.....	35
---	----

Malte Dominik Krüger

Gott im Blick? Bildtheoretische und kulturtheologische Perspektiven

auf Medien, Erinnerung und Affekte	47
--	----

II. Medienkulturen

Christopher Arnold

Media salutis und Medialität. Eine theologie- und kulturgeschichtliche

Annäherung mit Blick auf die Gegenwart	69
--	----

Philipp Stoellger

Religionskultur im Medienwandel:

Präsenz-, Repräsentations- und Digitalkultur	85
--	----

Roman Winter-Tietel

Digitale Medien im Kontext der Digitalität.

Eine phänomenologische Relevanzbestimmung für die Theologie.....	123
--	-----

III. Erinnerungskulturen

Michael Moxter

Affekte, Bildgedächtnis und darstellendes Handeln. Eine Hamburger Schleiermacherinterpretation auf den Spuren Aby Warburgs 141

Christian Danz

Glaube als symbolproduktive Wirklichkeit der Erinnerung an Jesus Christus.
Über Religion und Gedächtniskultur 161

Hartmut von Sass

Hoffnung und drei Formen des Erinnerns 177

IV. Kultur der Affekte

Arnim Janssen-Wnorowska

Emotion und Erinnerung.
Klagelied 1,16 und seine rabbinische Rezeption 203

Thomas Wabel

„Wir setzen uns mit Tränen nieder“.
Transformation der Affekte und religiöse Erinnerungskultur 221

Roderich Barth

Zwischen Emojis und Wort Gottes.
Herausforderungen für eine Theologie der Gefühle 247

Klaas Huizing

Identitti. Diversitätsparcours in Romanen von Mithu Sanyal und Sharon Dodua Otoo 263

Autorenverzeichnis 277

Personenregister 279

Sachregister 283

Medien – Erinnerung – Affekte.

Einleitung

Christian Danz

Medien, Erinnerung und Affekte sind grundlegende Phänomene von Kultur und Religion. Sie stehen seit einigen Jahren im Fokus von Kultur-, Sozial- und Religionswissenschaften.¹ Auch in der Theologie sind diese Diskurse inzwischen auf Resonanz gestoßen, wie zahlreiche Studien zu Medien, Erinnerung und Affekten unterstreichen.² Wie diese Phänomene verstanden und erörtert werden, hängt ab von dem zugrunde gelegten Verständnis von Theologie, Religion und Kultur. Je nach dem, was man unter Religion versteht, ergibt sich eine andere Auffassung von ihrer Funktion in der und für die Kultur und ihren Formen. Der vorliegende Band nimmt diese komplexen, heterogenen und kontroversen Debatten über Medien, Erinnerung und Affekte auf und versucht, sie unter dem Leitbegriff Theologie der Kultur zusammenzuführen. Dabei geht es zugleich um die Frage, was Theologie der Kultur in einer ausdifferenzierten Kultur überhaupt heißen könnte. Wenn es in den Studien dieses Bandes um Medien, Erinnerung und Affekte als Dimensionen einer Theologie der Kultur gehen soll, dann ist zunächst dem nachzugehen, was in einer radikal pluralen Kultur unter einer solchen verstanden werden kann. Auf der Grundlage dieser Klärung können dann die Dimensionen Medien, Erinnerung und Affekte sowie ihr Zusammenhang in den Blick genommen werden.

Im 20. Jahrhundert wurde die moderne Kultur vielfach zum Gegenstand von kulturtheologischen Reflexionen.³ Im Hintergrund der kulturtheologischen Entwürfe um 1900 stehen der kulturelle Modernisierungsprozess sowie die mit ihm verbundene Ausdifferenzierung der Kultur. Der Verlust der Einheit der Kultur,

¹ Vgl. M. FAUSER, Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt 42008; C. GUDEHUS/A. EICHENBERG/H. WELZER (Hrsg.), Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2010; J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 72013.

² Vgl. W. BECK/I. NORD/J. VALENTIN (Hrsg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg i.Br./Basel/München 2021; H. VON SASS/J. ZACHHUBER (Hrsg.), Forgiving and Forgetting. Theology and the Margins of Soteriology, Tübingen 2015; R. BARTH/J. ZARNOW (Hrsg.), Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2017.

³ Vgl. P. HAIGIS, Art. Kulturtheologie, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, 1854 f.; M. MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Jörg Lauster in diesem Band.

von Georg Simmel als deren Tragödie beschrieben,⁴ sowie die zunehmende Autonomisierung der kulturellen Formen führten nicht nur zur Entstehung von Kulturwissenschaften, sondern auch zu neuen theologischen Beschreibungen der Kultur und ihres Verhältnisses zur Religion.⁵ Signifant für die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstehenden neuen Kulturtheologien ist, dass sie einerseits von der Ausdifferenzierung der Kultur und einer mit dieser verbundenen Autonomisierung der Religion ausgehen, jedoch andererseits im Ausgang von dieser Autonomie der Religion eine neue Einheit der zerfallenden und sich fragmentierenden Kultur in der Theologie konstruieren.⁶ Paul Tillichs Kulturtheologie, von ihm nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeitet, ist sicherlich das bekannteste und markanteste Beispiel hierfür.⁷ Er geht zwar von der Autonomie der Religion aus, doch er löste sie als eigene Form in der Kultur auf, um an ihrer kulturellen Allgemeinheit und Bedeutung festzuhalten. Religion ist die Erfassung der Einheit der Kultur hinter und unter ihrer Ausdifferenzierung im Durchbruch des Unbedingten. Zur Aufgabe einer Theologie der Kultur wird es folglich, eine neue Einheit der Kultur zu konstruieren. Doch diese Einheit hinter der ausdifferenzierten Kultur ist ein theologisches Konstrukt, welches nur der Theologie, nicht aber der Kultur zugänglich ist. Indem der Pluralität der kulturellen Formen eine theologisch konstruierte Einheit untergelegt wird, die diese Formen allererst begründet, ist deren Autonomie aufgelöst. In der komplexen und pluralen Kultur des 21. Jahrhunderts sind solche Formen einer Theologie der Kultur, wie sie im Jahrhundert zuvor nicht nur von Tillich ausgearbeitet wurden,⁸ nicht weiterzuführen, da sie grundsätzlich nicht in der Lage sind, den Autonomisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess in der Theologie zu berücksichtigen und ein theologisches

⁴ Vgl. G. SIMMEL, Die Tragödie der Kultur, in: DERS., Philosophische Kultur, Leipzig 1911, 245–277.

⁵ Vgl. FAUSER, Einführung in die Kulturwissenschaft, 12–26; R. VOMBRUCH/F.W. GRAF/G. HÜBINGER (Hrsg.), Kultur und Kulturwissenschaft um 1900, 2 Bde., Stuttgart 1989/1997.

⁶ Vgl. hierzu den Beitrag von Folkart Wittekind in diesem Band.

⁷ Vgl. P. TILlich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: DERS., Ausgewählte Texte, hrsg. v. C. DANZ/W. SCHÜSSLER/E. STURM, Berlin/New York 2008, 26–41. Vgl. hierzu C. DANZ, Theologie, Religion, Kultur. Überlegungen zur systematischen Theologie im Anschluss an Paul Tillich, in: Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte. Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag, hrsg. v. C. DANZ/W. SCHÜSSLER, Berlin/Boston 2022, 203–216; C. DANZ/W. SCHÜSSLER (Hrsg.), Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin/Boston 2011.

⁸ So etwa der Vorschlag Friedrich Gogartens, die autonome moderne Welt als Folge des christlichen Glaubens zu legitimieren, Wolfhart Pannenberg's Begründung der autonomen Kultur in der Wirklichkeit Gottes oder Christoph Schwöbels Fundierung des kulturellen Pluralismus in einer eschatologischen Einheitskultur. Vgl. F. GOGARTEN, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart ²1958; W. PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983; C. SCHWÖBEL, Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur, in: NZSTh 38 (1996), 137–154.

Wissen reklamieren, welches anderen Wissenschaften sowie der Kultur weder zugänglich ist noch sein kann.

Jede theologische Beschäftigung mit Kulturen muss davon ausgehen, dass Religion eine autonome Form neben anderen kulturellen Formen ist. Ihre Autonomie lässt sich weder hintergehen noch theologisch begründen, ohne sie aufzuheben. Erst durch eine Selbstbeschränkung der Theologie auf die christliche Religion, die von ihr selbst vorzunehmen ist, wird eine Kulturtheologie möglich, die von theologischen Vereinnahmungen frei und zu einer Berücksichtigung der pluralen Kultur der Moderne in der Lage ist. Das bedeutet jedoch auch den Verzicht auf übergreifende Totalitätsbegriffe, wie Gott oder das Reich Gottes, welches die Tendenz haben, die für die Geschichte zugestandene Pluralität der Kultur eschatologisch wieder aufzuheben.⁹ In modernen Kulturen stehen die verschiedenen kulturellen Systeme nebeneinander und haben zugleich ein reflexives Wissen davon, eine Form neben anderen zu sein, für die es keine übergreifende Einheit mehr gibt. Zur Konsequenz hat das, dass den autonomen kulturellen Systemen keine Einheit, Substanz, Sinn, Bewusstsein etc. zugrunde liegt, die sie lediglich unterschiedlich repräsentieren. Autonom sind kulturelle Formen nicht aufgrund einer Substanz oder eines Bewusstseins, auf das sie verweisen. Ihre Autonomie besteht in ihrer Fortsetzung und Reproduktion, in der sie sich und ihre Identität jeweils neu herstellen.¹⁰ Kulturelle Formen gibt es nur, indem sie wiederholt werden und sich in ihrer Iteration wandeln. Sie verweisen nicht auf etwas jenseits von ihnen, sondern auf sich selbst und ihr selbstreferentielles Funktionieren als autonome kulturelle Formen. In und mit ihrer Wiederholung treten sie in die Existenz und bilden eine radikal plurale Wirklichkeit. Die kulturellen Formen unterscheiden sich nicht mehr durch ihre inhaltlichen Aussagen, die sie über die Wirklichkeit machen. Ihre Differenz besteht in der Art und Weise, wie sie jeweils Wirklichkeit in der Fortsetzung ihrer Formen herstellen und bezeichnen. Deshalb reicht ein Rekurs auf Inhalte der Kommunikation nicht mehr aus, um etwa Religion von Politik, Historie oder Ästhetik zu unterscheiden. Alle diese Formen können dieselben Inhalte verwenden und mit ihnen etwas anderes meinen, was nicht auf dasselbe verweist.

Erst indem die Autonomie der kulturellen Formen von der Systematischen Theologie anerkannt und berücksichtigt wird, ergibt sich eine neue Aufgabe der Kulturtheologie. Ihr obliegt es, das durchsichtige innere Funktionieren der christlichen Religion in der modernen Kultur zu beschreiben. Es geht also nicht mehr darum, wie in der Religion Sinn oder Transzendenz thematisiert wird, der der Kultur und ihren Formen als solcher zugrunde liegt. Vielmehr entsteht religiöser Sinn in der christlichen Religion und wird in ihr im kommunikativen Gebrauch von Inhalten, die dadurch zu religiösen Inhalten werden, hergestellt, der sich ausschließlich auf sie selbst bezieht. Weder die christliche Religion noch religiöse

⁹ Daran krankt der Vorschlag von SCHWÖBEL, *Glaube und Kultur*, 137–154.

¹⁰ Vgl. B. LATOUR, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2018.

Inhalte oder ein religiöses Subjekt liegen einfach bereits vor. Sie konstituieren sich erst in der wiederholenden Wiederaufnahme der christlichen Religion in der christlich-religiösen Kommunikation und sind mithin Effekte von ihr. Ob etwas ein religiöser oder ein historischer, politischer, ästhetischer etc. Inhalt ist, hängt nicht an dem kommunizierten Inhalt als solchem. Es entscheidet sich an dem Gebrauch, den Menschen von ihm in der Kommunikation machen. Damit ist eine Perspektive auf kulturelle Formen eröffnet, die deren Autonomie ebenso berücksichtigt wie die komplexen Überlagerungen und Austauschprozesse, die ebenso frei ist von der Versuchung, eine implizite oder unbewusste Religion in der Kultur zu identifizieren, wie von der, die Kultur als Ganze oder ihren Pluralismus in der Theologie begründen zu wollen. An deren Stelle tritt ein Nebeneinander der unterschiedlichen kulturellen Formen und die Aufgabe, zu untersuchen, wie zum Beispiel traditionelle religiöse Inhalte in der Literatur, der Politik, der Ästhetik etc. funktionieren und verwendet sowie umgekehrt kulturelle Inhalte in die christlich-religiöse Kommunikation aufgenommen werden.¹¹

Die christliche Religion besteht in der religiösen Weitergabe der Erinnerung an Jesus Christus in der christlich-religiösen Kommunikation. Diese ist an Medien sowie an Affekte gebunden. Insofern Erinnerung nicht ohne Medien und Affekte möglich ist,¹² nimmt sie von den drei Themenfeldern dieses Bandes eine gewisse Brückenfunktion wahr. Von der dogmatischen Lehrtradition wurde die Medien- und Affektgebundenheit der christlichen Religion und ihrer Übermittlung in der Pneumatologie thematisiert.¹³ Der Heilige Geist, der Jesus Christus erinnert, ist in Medien verkörpert. In den Fokus der dogmatischen Medienreflexion rückten die klassischen Übertragungsmedien Wort Gottes bzw. Schrift sowie Taufe und Abendmahl, die in der Lehre von den *media salutis* traktiert wurden. Ihnen korrespondiert der *ordo salutis*, in dem die mit der Zueignung des Heils verbundenen Affekte thematisch werden.

Konstitutiv für den Medienbegriff der altprotestantischen Dogmatik ist die Verbindung von einem äußeren, sinnlichen Element mit dem *verbum Dei*, so dass jenes der Träger von diesem ist.¹⁴ Wort Gottes und Sakramente zeichnet als Medien eine feste Kopplung von Zeichen und Bedeutung aus, die durch ihre divine Produktion zustande kommt und dadurch dem Glauben über- und vorgeordnet ist. Im Zentrum der medientheoretischen Kontroversen im Protestantismus steht

¹¹ Vgl. hierzu den Beitrag von Klaas Huizing in diesem Band.

¹² Vgl. A. WARBURG, *Mnemosyne* Einleitung, in: DERS.: *Werke* in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare, hrsg. u. kommentiert v. M. TREML/S. WEIGEL/P. LADWIG, Berlin 2018, 629–639. Vgl. hierzu B. VILLHAUER, *Aby Warburgs Theorie der Kultur. Detail und Sinnhorizont*, Berlin 2002.

¹³ Vgl. M. MOXTER, *Medien – Medienreligion – Theologie*, in: *ZThK* 101 (2004), 465–488; C. DANZ, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019, 257–314.

¹⁴ Vgl. H. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh 71893, 366.

das Abendmahl.¹⁵ Konstitutiv für dessen lutherisches Verständnis ist, dass sich in seiner Thematisierung Christologie und Schriftlehre verschränken. Durch seine Stiftung durch Jesus Christus, welche die Einsetzungsworte im Gottesdienst wiederholen, sind die Elemente Brot und Wein in der sakramentalen Handlung fest mit Leib und Blut Jesu Christi gekoppelt. Brot und Wein werden also nicht – wie in der römisch-katholischen Lehre – durch den (geweihten) Priester gewandelt. Zu ihnen kommen in der *unio sacramentalis* Leib und Blut hinzu. Brot und Wein sind damit Zeichen. Doch da zu ihnen Leib und Blut Christi hinzutreten, sind sie mehr als Zeichen. Sie enthalten die *res signata*, repräsentieren sie also nicht einfach, sondern präsentieren sie, so dass Jesus Christus in den Elementen leiblich präsent ist. Abendmahlskontroversen sind Medienkontroversen, so dass sich theologische Auseinandersetzungen über das Abendmahl als Mediendebatten entschlüsseln lassen.¹⁶ Transformationen im Medienverständnis haben Rückwirkungen auf das Abendmahlsverständnis.¹⁷ Das betrifft auch das Erinnerungskonzept und das Verständnis von Affekten, da das Abendmahl mit der Erinnerung an Jesus Christus und der Gemeinschaft verbunden ist, die ihn erinnert.

Die Medienentwicklung der Moderne hat den substanz-metaphysische Medienbegriff, der den *media salutis* des alten Luthertums zugrunde lag, unwiederbringlich zerstört. Aus der festen Kopplung von Sein und Sinn bzw. Zeichen und Bedeutung, die für Heilsmedien konstitutiv ist und die ihre Vor- und Überordnung vor dem Glauben sicherstellt, wurde, folgt man der Reihe der Leitmedien in der Entwicklungsgeschichte der Moderne, wie sie Jochen Hörisch skizziert hat, zunächst eine funktionale Kopplung, repräsentiert durch das Leitmedium Geld, und schließlich in den neuen, elektronischen Medien die Ersetzung des Sinnes durch Sinnlichkeit.¹⁸ Indem sich die feste Kopplung von Sein und Sinn auflöst, verschwindet diese indes nicht einfach. Sie wird im Medienbegriff neu konfiguriert. Auf Präsenz zielte schon das alte Abendmahl der Lutheraner sowie der Katholiken. Doch mit den neuen Medien wird Präsenz inflationär. Transsubstantiationen pluralisieren sich gleichsam,¹⁹ da es in der Moderne keine Instanz mehr gibt, welche Sinn und Sein verbindlich koppeln könnte. Schon deshalb wäre die Medienentwicklung als Weg von der Repräsentation zur Präsenz unterbestimmt.²⁰

¹⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Christopher Arnold in diesem Band.

¹⁶ Vgl. hierzu J. HÖRISCH, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a.M. 2015.

¹⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

¹⁸ Vgl. HÖRISCH, *Brot und Wein*, 8. Vgl. auch DERS., *Eine Geschichte der Medien. Vom Urknall zum Internet*, Frankfurt a.M. 2004.

¹⁹ Vgl. A. STROHMAIER, *Transsubstantiation als ästhetische Kategorie. Zur Bedeutung einer religiösen Denkfigur für die Literatur der Moderne*, in: *KulturPoetik* 21 (2021), 210–239.

²⁰ So tendenziell: J. MÜLLER/M. GRIZELJ, *Ein katholischer Tonfall? Michel de Certeaus und Bruno Latours Zugänge zur religiösen Rede als Alternativen zu einer Intellektuellensoziologie*,

Was Medien sind, ist in den gegenwärtigen Debatten ebenso umstritten wie das, was sie zu religiösen Medien macht.²¹ Ist das Medium ein Fenster (Niklas Luhmann) oder ist es selbst die Botschaft (Marshall McLuhan)? Bereits die alten Leitmedien des Protestantismus, Schrift, Taufe und Abendmahl machen deutlich, dass Medien Verkörperungen sind. Sie materialisieren die Erinnerung an Jesus Christus, die sie übertragen. Als Wahrnehmungsformen und Wahrnehmungssprachen (Fritz Heider) entscheiden sie mit, wie etwas gesehen, gehört, wahrgenommen und erkannt wird.²² Zwar ist nicht alles ein Medium, aber alles kann zu einem Medium werden. Das gilt auch für die Medien der christlichen Religion. Medien konstituieren sich erst in der Kommunikation als deren Voraussetzung.²³ Anders als von den dogmatischen Medientheorien der alten Lutheraner in Anspruch genommen, gehen Schrift, Taufe und Abendmahl als *media salutis* dem Glauben nicht einfach voran und begründen ihn. Sie werden jedoch auch nicht einfach durch ihn in einem Akt subjektiver Deutung hervorgebracht. Christologische Medienkörper entstehen mit dem Glauben zugleich in der an Medien gebundenen christlich-religiösen Kommunikation. So wenig wie sie eine objektiv bestehende religiöse Vorgabe sind, verdanken sie sich einem bereits existierenden religiösen Subjekt. Beide, Medienkörper Jesu Christi und Glaube, entspringen der wiederholenden Wiederaufnahme der in der Kommunikation weitergegebenen Erinnerung an Jesus Christus als deren Effekte. Doch ihre Wiederholung in der christlich-religiösen Kommunikation bestätigt Schrift, Taufe und Abendmahl nicht nur als Erinnerungsmedien der christlichen Religion und setzt sie in Geltung, sie transformiert zugleich diese Erinnerung.²⁴

Schon das Abendmahl steht unter dem Leitmotiv: das tut zu meinem Gedächtnis (Lk 22,19). Medium der Erinnerung an Jesus Christus ist der Heilige Geist, der ihn erinnert (Joh 14,26).²⁵ Erinnerung und Gedächtnis sind grundlegend für die christliche Religion. Als solche funktioniert sie nur durch ihren Bezug auf Jesus Christus und besteht in der religiösen Weitergabe der Erinnerung

in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 177–198. Vgl. hierzu den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

²¹ Vgl. hierzu die Beiträge von Christopher Arnold, Roman Winter-Tietel, Malte D. Krüger und Michael Moxter in diesem Band.

²² Vgl. F. HEIDER, *Ding und Medium*, Berlin 2005. Vgl. hierzu P. STOELLGER, *Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit*, in: *Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. H.-P. GROSSHANS/M. MOXTER/DERS., Tübingen 2018, 333–375.

²³ Vgl. hierzu S. GÜNZEL, *Raum | Bild. Zur Logik des Medialen*, Berlin 2012.

²⁴ Vgl. auch die Überlegungen von J. BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 112021, 35–41, zur Performativität als Zitatförmigkeit, sowie von LATOUR, *Existenzweisen, zum inneren Funktionieren von Existenzmodi*.

²⁵ Vgl. DANZ, *Gottes Geist*; P. STOELLGER, *Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums. Zum Medium zwischen Gottes- und Menschenwerk*, in: *Risiko und Vertrauen/Risk and Trust. Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. H. SPRINGHART/G. THOMAS, Leipzig 2017, 139–174.

an ihn. Daran hängt ihre Identität als christliche Religion. Die Medienkörper Jesu Christi – Schrift, Taufe und Abendmahl – sind stets auch Speichermedien, die sich im Prozess der Wiederholung des erinnerten Jesus Christus sedimentiert und materialisiert haben. Doch was ist Erinnerung und wie funktioniert sie?

Erinnerung lässt Vergangenes anwesend sein. Sie setzt einen Bruch voraus, durch den sie erst entsteht.²⁶ Wie der Heilige Geist, der Jesus Christus in seiner Gemeinde erinnert, erst kommt, wenn dieser von der Welt gegangen ist, so setzt Erinnerung voraus, dass das Erinnernte bereits vergangen ist. Wenn in der Erinnerung Vergangenes erinnert wird, dann ist sie von dem erinnerten Vergangenen unterschieden. Sie ist nicht dieses selbst, sondern ein Bild des Erinnernten im Gedächtnis. Zur Erinnerung gehört der Bezug auf Vergangenes, aber es ist in ihr lediglich als ein gegenwärtig konstruiertes Erinnerungsbild gegeben.²⁷ Wie verhalten sich *memoria* und *imaginatio* im Gedächtnis zueinander? Ist es das Andere der Erinnerung, ein Affekt oder Eindruck, der sich einprägt und im Gedächtnis seine Spur hinterlässt, welche die Kontinuität im Erinnern stiftet, oder gehört Diskontinuität zur Erinnerung, so dass die *imaginatio* erst eine Spur entstehen lässt?²⁸ Versteht man die Spur, welche Eindrücke, Affekte und Wahrnehmungen im Gedächtnis hinterlassen, als konstitutives Moment der Erinnerung, dann folgt man einem tendenziell platonischen Repräsentationsmodell. Die Spur verweist auf das Andere der Erinnerung, das sie repräsentiert und verbindet auf diese Weise Vergangenheit und Gegenwart. Doch ebenso wie Nichts von sich aus ein Zeichen ist, so entsteht auch die Spur erst in ihrem wiederholenden Gebrauch. Nur wenn man weiß, was die Spur zeigt, worauf sie hinweist und was sie repräsentiert, konstituiert sie sich als solche. Das bedeutet aber, dass es die Erinnerung und das von ihr geschaffene Bild des Erinnernten ist, welche durch einen Hiatus hindurch Kontinuität im Erinnern schafft. Erinnerung ist hier keine Repräsentation mehr. Ihr Bild verweist nicht auf eine Bedeutung, die hinter dem Erinnern steht und die durch die Spur repräsentiert wird. Erst eine solche Fassung der Erinnerung macht verständlich, dass sich in sich wandelnden Kontexten nicht nur das Bild der Erinnerung, sondern auch die Bedeutung des Erinnernten verändert

²⁶ Vgl. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, 34.

²⁷ Zur Spannung von *memoria* und *imaginatio* in der Erinnerung vgl. P. RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004; DERS., *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2000; P. STÖLLGER, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund* (mit Blick auf G. Didi-Huberman), in: *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, hrsg. v. B. LIEBSCH, 2010, 179–213. Vgl. hierzu auch die Beiträge von Michael Moxter, Christian Danz und Hartmut von Sass in diesem Band.

²⁸ Vgl. hierzu M. WISCHKE, *Asymmetrien der Erinnerung. Ricœur über die Zeitlichkeit des Verstehens*, in: *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, hrsg. v. B. LIEBSCH, Berlin 2010, 77–89; H.-J. GAWOLL, *Spur: Gedächtnis und Andersheit. Teil I: Geschichte des Aufbewahrens*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), 44–69.

und Bedeutungen annehmen kann, die mit ihrem ursprünglichen Kontext brechen.²⁹

Religionen sind Erinnerungskulturen. Sie beziehen sich auf ihre zentralen Symbol- und Offenbarungsträger und vergegenwärtigen diese durch mediale Formen sowie Riten. Daran hängt ihre Identität als geschichtlicher Religionen. Aber nicht jede Erinnerung ist bereits Religion. Wie konstituiert sich religiöse Erinnerung und was unterscheidet sie von der kulturellen Erinnerung? Jede Antwort auf diese Frage hängt von dem zugrunde gelegten Religionsverständnis ab. Will man dieses nicht universalisieren, so dass jede Erinnerung schon religiös ist, dann muss theologisch beschrieben werden, wie religiöse Erinnerung in und mit der christlichen Religion zugleich entsteht.

Erinnerung und Gedächtnis hängen auch an Affekten und Emotionen.³⁰ Nur was sich ins Gedächtnis gleichsam einbrennt, bleibt als Spur in ihm und wird nicht vergessen (Friedrich Nietzsche). Affekte sind für Erinnerungen konstitutiv, weil sie ihnen Prägnanz und Horizont geben (Jan Assmann). Zugleich verkörpern sie sich in Gesten und Ausdrucksgestalten. Da sie zusammen mit ihrer Artikulation in einer Kultur, die sie prägen, entstehen, erschöpfen sich Affekte nicht in reiner Innerlichkeit. Zwischen Medien, Erinnerungen und Affekten besteht ein Zusammenhang.³¹ Ebenso wie Erinnerungen sind Affekte und Emotionen medial vermittelt. Mit dem Medienwandel der Kultur wandeln sich auch Affekte sowie ihre Ausdrücke.³² Und wie das Gedächtnis, so werden Affekte und Emotionen gemacht und durch Medien übermittelt. Bilder, so Aby Warburg, sind Abwehrmaßregeln gegen einen phobischen Reiz, die diesen gleichsam in ein Bild bannen und so auf Distanz halten.³³ Dem kulturellen Bildergedächtnis liegt eine affektive Reizreaktion, eine Ergriffenheit zugrunde, in der maßgebliche Formen des Ausdrucks geprägt und aufbewahrt werden. Solche Pathosformeln, wie Warburg sie nannte, vermitteln zwischen Affekten und ihrem Ausdruck. Durch einführendes Nacherleben werden die im Archiv des sozialen Gedächtnisses abgespeicherten Bilder angeeignet, indem sie bei ihren Rezipienten korrespondierende Gefühle hervorrufen, die den Nachvollzug des dargestellten Ausdrucks ermöglichen. In ihrer Wiederholung, die stets ihre Alterierung ist, konstituieren sie Affekte und ihre Verkörperungen.

²⁹ Vgl. WISCHKE, *Asymmetrien der Erinnerung*, 87; J. DERRIDA, *Signatur Ereignis Kontext*, in: DERS., *Randgänge der Philosophie*, Wien ²1999, 325–419.

³⁰ Vgl. WARBURG, *Mnemosyne Einleitung*. Vgl. hierzu den Beitrag von Michael Moxter in diesem Band. Vgl. auch J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München ²2004, 11–44.

³¹ Vgl. hierzu die Beiträge von Malte Dominik Krüger, Michael Moxter und Thomas Wabel in diesem Band.

³² Vgl. hierzu den Beitrag von Roderich Barth in diesem Band.

³³ Vgl. A. WARBURG, *Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer in Nordamerika*, in: DERS., *Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare*, hrsg. u. kommentiert v. M. TREML/S. WEIGEL/P. LADWIG, Berlin 2018, 566–600, bes. 587.

Was macht Affekte und Emotionen zu religiösen Affekten und Emotionen? Legt man nicht, wie Rudolf Otto, der Religion ein in der Bewusstseinsstruktur verankertes religiöses Gefühl zugrunde, in dessen Aktualisierung zugleich mit dem religiösen Objektbezug religiöse Affekte entstehen,³⁴ dann wird man nicht umhin kommen, davon auszugehen, dass diese in und mit der Religion zugleich entstehen. Religiöse Affekte sind Bestandteile der christlichen Religion, aber keine Voraussetzungen, aus denen sie entsteht. Sie werden in ihr und dadurch geformt und wiederholt. Auch das ist nicht ohne ein Bildgedächtnis, also ohne Speicher- und Erinnerungsmedien möglich, welche in der religiösen Kultur segmentiert und weitergegeben werden.³⁵

Wie wandeln sich religiöse Emotionen und Affekte in der digitalen Kultur der Moderne? Verschwinden sie in den medialen Bilderfluten von Internet und Social Media oder ändern sie ihre Formen? Wenn es stimmt, dass neue Medien Sinn durch Sinnlichkeit ersetzen (Jochen Hörisch), dann verschwinden Affekte und Emotionen nicht einfach. Digitale Medien schaffen neue Formen von Präsenz und verdichten Affekte, indem sie Distanz abbauen. Doch auch die Präsenz digitaler Medien ist nicht ohne Repräsentation möglich. Wie alle medialen Formen der Affektverkörperung unterliegen die neuen Medien ebenfalls einer Dialektik.

Medien, Erinnerung und Affekte bilden grundlegende Dimensionen der Kultur und ihrer Formen. Sie sind nicht bereits als solche Religion, bilden jedoch grundlegende Bestandteile von ihr. Wie Medien, Erinnerung und Affekte in einer Theologie der Kultur aufgenommen und thematisiert werden können, ist der Gegenstand dieses Bandes.

³⁴ Vgl. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, hrsg. v. J. LAUSTER/P. SCHÜZ, München 2014.

³⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Arnim Janssen-Wnorowska in diesem Band.

I.

Theologie und Kultur in der gegenwärtigen Debatte

Namenregister

- Abraham 187
Angehrn, Emil 93
Anselm, Johann 64
Arendt, Hanna 267
Aristoteles 55, 62, 141, 166, 187
Assmann, Aleida 56
Assmann, Jan 8, 56
Augustinus von Hippo 55, 62, 108,
227–229, 241, 255
- Babbage, Charles 266
Bachmann-Medick, Doris 54
Barber, Samuel 237
Barth, Karl 180
Bednarek, Monika 204
Bellah, Robert 39
Benjamin, Walter 192
Bilz, Rudolf 147
Blumenberg, Hans 37, 127, 240, 242
Böcklin, Arnold 142
Boehm, Gottfried 48, 53, 62
Botticelli, Sandro 142, 144
Brandt, Reinhard 48 f.
Brunner, Emil 180
Butler, Judith 36
- Calvin, Johannes 94
Caravaggio Merisi 20
Carlyle, Thomas 155
Cassirer, Ernst 108, 141, 150, 156, 188,
257
Crane, Tim 37 f.
- Darwin, Charles 146
Daubner, Susanne 263
Dean, James 271
Derrida, Jacques 90, 93, 96, 101
Didi-Huberman, Georges 146, 148
Dilthey, Wilhelm 57 f., 62
Dixon, Thomas 255
Dürer, Albrecht 260, 262
- Ekman, Paula 253–255
Elisabeth I. 79
Erl, Astrid 205–207, 209
Erpenius, Thomas 77
- Fechtnr, Kristian 236
Feldman Barrett, Lisa 229
Fellmann, Ferdinand 53, 57–60, 62
Flew, Anthony 37
Freud, Sigmund 145
Frevert, Ute 229–231.
Freyer, Hans 35 f., 40
Fritz, Martin 229
Frost, Ursula 64
Fuchs, Thomas 223 f., 230, 239, 244
- Gadamer, Hans-Georg 96
Goethe, Johann Wolfgang von 17, 151
Gogarten, Friedrich 180
Gombrich, Ernst 55, 148
Gräb, Wilhelm 30 f., 33, 81
Graham, Billy 111
Guardini, Romano 261
Gumbrecht, Hans Ulrich 88–99,
101–103, 105, 107 f., 114, 142
- Habermas, Jürgen 37 f., 43, 58, 249, 252
Halbfas, Hubertus 27, 29
Halbwachs, Maurice 161, 172, 175
Händel, Georg Friedrich 78
Hanslick, Eduard 258
Harnack, Adolf von 44
Hartlaub, Gustav Friedrich 20
Hartmann, Martin 184
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 81, 93,
178
Heidegger, Martin 62, 89–92, 97,
125–127, 129 f., 132–134, 136
Heider, Fritz 6
Heiler, Friedrich 54
Henrichs, Dieter 55
Henry, Michel 137

- Herder, Johann Gottfried 76–78, 154
 Hermann, Rudolf 162–165, 167 f., 170
 Herrmann, Wilhelm 63, 163
 Heumann, Christoph August 77
 Hölderlin, Friedrich 79 f.
 Hörisch, Jochen 5, 9, 96, 98 f., 106, 115,
 142, 248
 Huizing, Klaas 133
 Humboldt, Wilhelm von 152

 Illouz, Eva 43

 James, William 261
 Jaspers, Karl 35
 Jens, Walter 29
 Joas, Hans 37
 Jonas, Hans 51 f., 61, 63
 Jullien, François 37 f.
 Jung, Matthias 226

 Kandinsky, Wassily 19
 Kant, Immanuel 55, 59, 62, 75
 Kapp, Ernst 155
 Kierkegaard, Søren 134, 179, 193, 197,
 199, 261
 King, William 266
 Kittler, Friedrich 97, 100, 105, 110
 Klie, Thomas 236
 Köckert, Charlotte 228
 Kregel, Ulrike 56 f., 62
 Kretzer, Max 17
 Krois, John Michael 150 f.
 Kucklick, Christoph 128, 130, 136
 Küng, Hans 29
 Kuschel, Karl-Josef 29

 Langenhorst, Georg 29, 32
 Langer, Susanne 257–260
 Langgässer, Elisabeth 23, 25
 Lessing, Gotthold Ephraim 75
 Liebscher, Doris 275
 Lovelace, Ada 265 f.
 Luhmann, Niklas 6, 97, 111, 248
 Luther, Martin 24, 63 f., 70–74, 94, 186,
 197

 Marcuse, Herbert 45
 Marti, Kurt 27 f.
 McLuhan, Marshall 6, 52 f., 62, 71, 155

 Melanchton, Philipp 71
 Merleau-Ponty, Maurice 264
 Mersch, Dieter 91
 Michaelis, Johann David 77
 Mitchell, William J.T. 53
 Mose 108, 157 f.
 Moses, Dirk 189 f.

 Nancy, Jean-Luc 90–92, 113
 Nietzsche, Friedrich 8, 39, 152, 156,
 188 f.
 Nussbaum, Martha 229, 259
 Nyíri, Kristóf 54 f., 62 f.

 Olick, Jeffrey 205
 Otoo, Dodua 264 f., 267
 Otto, Rudolf 9, 253, 263
 Otto, Stephan 55 f., 62

 Panofsky, Erwin 150
 Paulus von Tarsus 157, 262
 Pelluchon, Corine 44
 Pfennigsdorf, Emil 17 f., 21
 Platon 61, 110, 151
 Plessner, Helmuth 57
 Plotin 62
 Plotina 215

 Rawls, John 274
 Reckwitz, Andreas 35–37, 44
 Rembrandt van Rijn 20
 Rendtorff, Trutz 36
 Ricœur, Paul 162, 165–168, 170–172
 Rinofner-Kreidl, Sonja 222
 Rorty, Richard 53
 Rosa, Hartmut 35–37, 43, 264
 Rothacker, Erich 58, 62
 Rothe, Richard 36

 Sachs-Hombach, Klaus 53
 Sanyal, Mithu 263 f., 267 f.
 Schacter, Daniel 56
 Scheller, Jörg 274
 Schelling, Joseph Friedrich 77, 81
 Schiller, Friedrich 17, 79 f.
 Schlegel, August Wilhelm 151
 Schleiermacher, Friedrich 63–65, 116 f.,
 141, 146, 150 f., 153–156, 159
 Schmitz, Hermann 264 f., 270 f., 274

- Schneider, Reinhold 25
Schultens, Albert 77
Sebald, W.G. 189
Sellars, Peter 240–243
Semon, Richard 145
Sierek, Karl 149
Simmel, Georg 2, 20
Sloterdijk, Peter 37
Sölle, Dorothee 28 f.
Spalding, Johann Joachim 76
Spengler, Oswald 35
Stalder, Felix 106, 118, 124
Stehmann, Siegbert 24–26
Steinmeier, Frank-Walter 237
Stuart, Maria 79
- Taylor, Charles 44
Theodosius I. 273
Thunberg, Greta 271
Tillich, Paul 2, 20–22, 35, 44, 54, 81,
125 f., 131–133, 135, 137
Totoo, Dodua Sharon 267
- Trajan 203 f., 215–219
Tremel, Martin 141
Troeltsch, Ernst 54
Tugendhat, Ernst 256
Tulving, Endel 205 f.
- Vossenkuhl, Wilhelm 47
- Waldenfels, Bernhard 91, 226, 264
Warburg, Aby 142–159, 207, 260 f.
Weber, Max 37, 43
Weigel, Sigrid 141
Wierzbicka, Anna 255
Wilhelm II. von Preußen 17
Wind, Edgar 150–156
Wittgenstein, Ludwig 55
Wölfflin, Heinrich 151 f.
- Zarnow, Christopher 247
Zwingli, Huldrych 71–74

Sachregister

- Abendmahl 71–83, 87 f., 90, 93 f.
affektive Intentionalität 224 f.
Affekte 141–159, 222–224, 227 f., 234, 236
– fassbare 60
– geformte 60
– religiöse 9
Artikulation 8, 169 f., 172–174, 221 f., 225, 232–236, 243
Authentizität 44 f., 111–113, 264
- Bedauern 178, 182, 194–198, 273
Bild 51–65, 141, 152, 166 f.
Bildlichkeit 53–62, 141, 154 f.
– äußere 54, 56
– innere 54, 56
bildtheoretische Theologie der Kultur 63–65
- collected memory 205 f., 210
collective memory 205–207
- Deutung 24–26, 30, 50, 54, 60, 70, 127–137
Digitalkultur 85, 88, 95–122
- Emoji 247, 250–262
emotion talk 204, 212
Emotion 203–219, 223, 232, 249
emotional talk 204, 208, 212
Empfindung 59, 98, 222–224, 248, 253
Engramm 145
Erinnerung 1–9, 47, 54–56, 62 f., 74, 141, 149 f., 161–175, 191–199, 203–211, 213 f., 221–231, 243–245
– religiöse 162, 165, 168–171, 174
Erinnerungsbewusstsein 55 f., 62
Expressionismusdebatte 20
- Fortschrittsdenken 179
- Gedächtnis 195, 205–211, 225–227, 233, 240
– kollektives 225–227
– kulturautobiographisches 206, 208
– kulturprozedurales 207, 219
– kultursemantisches 206, 208
– religiöses 161
Gedächtnisforschung 205
Gedenken 182, 188–198, 216, 221, 225, 230 f., 236 f., 244 f.
Gefühl 57, 62, 210, 223 f., 230, 248 f., 257–262
Gegenwartsanalyse 35 f., 41, 44
Gehalt 21, 31, 171, 223, 240
– religiöser 31
Gestell 125–127, 129–133, 137
Gewalt 89, 103, 133, 144, 153 f.,
Glaube 17, 24, 28, 65, 69, 73, 87, 121 f., 134–136, 161 f., 170 f., 177 f., 181, 191, 194, 197–199
Grab 52, 242
Granularität 128 f.
- Hochfrequenzhandel 102, 110
Hoffen 177 f., 182 f., 185, 187 f., 193–199
- iconic turn 53 f., 62 f., 260
Identität 263–268, 273 f.
imaginatio 7, 56, 165–167, 171
Inhalt 18–21, 70, 170, 179, 195, 225
– religiöser 4, 20, 70
Interaffektivität 224, 230 f.
- Kirche 28, 71–73, 75, 79, 82, 98, 105, 109, 118, 120, 179, 199
Kommunikation des Evangeliums 88, 109–113, 119 f.
– emotionale Kommunikation 248, 250–252
– religiöse Kommunikation 95, 109–111

- Kontingenz 109–111, 132–135
 Kontinuität 162, 167, 170–175
 Kreation 192, 194
 Kultivierung 221, 223, 230, 232–236

 Leibbezogenheit 224 f., 237, 245
 Resonanz 99, 103, 106, 234, 237, 275
 – leibliche 224, 237
 linguistic turn 48, 53
 Literaturtheologie 13–34

 media salutis 4–6, 69–83, 121
 memoria 7, 75, 94, 114, 162, 165,
 167–171
 Moderne 3, 5, 16, 18, 22, 25, 27–29, 36,
 38, 41, 43 f., 256, 261 f.
 Mystik 39, 256

 Natur 42 f., 73, 90, 92, 126, 136, 196,
 253, 258
 Neue Medien 5, 9, 143, 249–252, 262

 Paradigma 13, 25, 33, 97
 – Akzeptanzparadigma 32–34
 – Dialogparadigma 29 f., 32
 – Differenzparadigma 18–21
 – Hierarchieparadigma 22–26
 – Identitätsparadigma 16–18
 – Inklusionsparadigma 29–31
 – Legitimierungsparadigma 26–28
 – Paradigmenwechsel 13, 63
 Pathosformel 8, 143–150, 156, 207
 Performanz 95, 113, 120, 162, 168–171
 poetische Religion 131 f.
 Präsenzkultur 87–105, 111–114

 Realabsenz 113 f.
 Realpräsenz 113 f.
 Repräsentation 5, 7, 85–88, 90, 92–98,
 103, 106–114, 119, 162, 165, 167 f.
 Repräsentationskultur 87–119

 Ritual 105 f., 114, 157 f., 241

 Sakrament 70, 108, 113, 191
 Säkularisierung 26, 32, 252, 255–257,
 260
 Schlange 142, 157 f.
 Schöpfung 24 f., 27, 31–33, 89, 193 f.,
 234, 269
 Schrift als operatives Medium 86–88
 Selbstbezug des Subjekts 98
 soziale Ordnung 41, 43 f.
 Sozialität 224 f., 237, 245
 Spiel und Fiktion 90, 104
 Stimmungen 39, 152, 224, 240, 248
 Symbol 81, 135, 158, 210, 257–262
 symbolische Formen 57 f.

 Transformation 81, 95, 147 f., 170–172,
 221, 225–228, 232–244, 258
 Trauer 204, 209, 213, 218, 229–231, 233,
 236, 239 f., 243

 Vergessen 166 f., 188 f., 192–194, 198
 Vertrauen 183–188, 195, 197, 238
 – institutionelles 183
 – personales 183

 Weltbezug 89, 99 f., 125
 Weltbilder 60–63
 Weltgeist 264–268, 274
 Weltverhältnis 89, 101 f.
 Werkzeug 51 f., 61, 130 f., 155 f.
 Wissen 2 f., 89, 100 f., 106, 150, 164

 Zeichen 4 f., 7, 58 f., 70, 74, 94, 101,
 251–253, 266
 Zeitdiagnose 35 f., 40–42, 257, 261
 Zeitlichkeit 89–91, 102, 146, 164
 Zwei-Naturen-Lehre 73–75