

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 Signifisant 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. VOM BRUCH/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 1958; 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 1893, 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 Erinnerte 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 Erinnerten 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 Erinnerten 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 Erinnerten 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. STOELLGER, 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 1999, 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 2004, 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.