

Symbol, Dämonie, Angst

Paul Tillich und die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg

Christian Danz

Die Angst vor dem Schicksal kehrte unter dem Einfluß der Spätantike wieder. *Fortuna* wurde in der Kunst der Renaissance zu einem beliebten Symbol, und selbst die Reformatoren waren nicht frei von Astrologen-Aberglauben und -Furcht. Und die Angst vor dem Schicksal wurde noch gesteigert durch die Furcht vor dämonischen Mächten, die unmittelbar oder durch menschliche Wesen Krankheit, Tod und alle Arten von Zerstörung bewirkten.¹

Entnommen ist die eben zitierte Passage Paul Tillichs 1952 erschienener Schrift *The Courage to Be*, einem der erfolgreichsten Texte des 1933 in die USA emigrierten protestantischen Theologen. Der von ihm erwähnte Astrologen-Aberglaube der Reformatoren spielt – implizit und ohne ausdrückliche Nennung – auf Aby Warburgs Studie *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* an, in der das Nachleben des antiken Sternglaubens im Zeitalter der Reformation behandelt wird. Tillichs eher beiläufige Bemerkung ist eine Spur oder ein Engramm, die seine nur wenig bekannten Kontakte mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek in Hamburg, die bis in die 1920er Jahre zurückreichen, in seinem Werk hinterlassen haben.²

Was aber verbindet den religiösen Sozialisten Tillich mit dem Kunsthistoriker Warburg und seiner Bibliothek, die dieser als „Urkundensammlung zur Psychologie der menschlichen Ausdruckskunde“ charakterisierte?³ Die methodische Innovation Warburgs und seines Kreises besteht in einer

¹ TILlich, PAUL: Der Mut zum Sein, in: ders.: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie (Gesammelte Werke, Bd. XI), Stuttgart 1969, 13–139, 51.

² Als Tillich 1936 erstmals nach seiner Emigration wieder nach Europa kam, besuchte er am 21. April die inzwischen nach London übersiedelte Kulturwissenschaftliche Bibliothek. In seinem Reisetagebuch notierte er an diesem Tag: „Dann kurz im Hamburger Warburg-Institut, das jetzt in London ist. Saxl und Mrs. Bing; rate ihnen, in England zu bleiben und nicht nach New York zu gehen“ (TILlich, PAUL: Reisetagebuch 1936, Nachlass Paul Tillich, Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, Cambridge, NL-Signatur: bms 649/88 [1–2]).

³ WARBURG, ABY: Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer in Nordamerika, in: ders.: Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare, hg. u. kommentiert v. Martin Tremel/Sigrid Weigel/Perdita Ladwig, Berlin 2018, 566–600, 582.

kulturtheoretischen Erweiterung der Kunstgeschichte,⁴ in deren Fokus die Funktion von Symbolen für eine Theorie des sozialen Gedächtnisses tritt.⁵ Das gilt, wie zu zeigen sein wird, auch für Paul Tillichs Verständnis der christlichen Religion im Horizont der Kultur. Es ist jedoch nicht nur der Symbolbegriff, der thematisch im Fokus der Werke von Warburg und Tillich steht, sondern auch andere Konzepte wie das Dämonische und das Phänomen der Angst, die in einem systematischen Zusammenhang mit der Symboltheorie stehen. In das Werk des Theologen finden diese Begriffe, zunächst der des Symbols, zu Beginn der 1920er Jahre Eingang, also in der Zeit, als Tillich seine Kontakte zur Kulturwissenschaftlichen Bibliothek knüpfte. Freilich lässt sich nicht direkt belegen, dass er den Symbolbegriff von Warburg übernommen hätte. Aber Tillich arbeitet sein Verständnis des Symbols in den 1920er Jahren in Auseinandersetzung mit dem Kreis um Warburg und der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek, allen voran Ernst Cassirer, aus, und das hinterließ, wie die eingangs zitierte Passage aus *The Courage to Be* zeigt, Spuren bis hin zu seinem Spätwerk.

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen zu Paul Tillich und der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg benannt. Nachzugehen ist den Spuren von Warburgs ‚Problem-Bibliothek‘ (Fritz Saxl) im Werk des Theologen. Dabei orientieren wir uns an den Konzeptionen des Symbols, des Dämonischen und der Angst. Das wird in drei Abschnitten erfolgen. Einzusetzen ist mit Tillichs Begegnung mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek. Im zweiten Abschnitt werfen wir einen Blick auf Aby Warburgs Theorie des sozialen Gedächtnisses, und im abschließenden dritten Abschnitt ist darzustellen, wie Tillich diese Themen in seinem eigenen Werk aufnimmt.

⁴ Vgl. SAXL, FRITZ: Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg in Hamburg (1930), in: McEwan, Dorothea: Fritz Saxl – Eine Biographie. Aby Warburgs Bibliothekar und erster Direktor des Londoner Warburg Instituts, Wien/Köln/Weimar 2012, 265–270, 267: „Dadurch erfährt der Begriff der Bildgeschichte eine Erweiterung, indem das über seinen künstlerischen Gehalt hinaus zur religions- und wissenschaftsgeschichtlichen Quelle wird.“

⁵ Vgl. VILLHAUER, BERND: Aby Warburgs Theorie der Kultur. Detail und Sinnhorizont, Berlin 2002, 66.

I. „Das einigende Band all dieser Arbeiten ist die Idee der Bibliothek Warburg“, oder: Paul Tillich und die Kulturwissenschaftliche Bibliothek

Im Mai 1921 erschien im Leipziger Verlag B. G. Teubner Aby Warburgs Studie *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*.⁶ Ihr Gegenstand ist der Sternglaube im Wittenberg Luthers und Melanchthons, also das Nachleben und die Überlagerungen von heidnisch-antiker Magie und Mathematik in den Astralbilder-Kämpfen um die Deutungshoheit der Reformation. Maßgeblichen Anteil an ihrer Publikation hatte der Wiener Kunsthistoriker Fritz Saxl, der aufgrund von Warburgs schwerer psychischer Erkrankung seit dem 15. April 1920 als stellvertretender Direktor der Bibliothek fungierte, ihre Umwandlung in ein Forschungsinstitut vorantrieb und gleichsam als Wissenschaftsorganisator wirkte, der die Vernetzung der Bibliothek mit zahlreichen Gelehrten im In- und Ausland intensivierte.⁷ Auf seine Initiative gehen die ab Oktober 1921 regelmäßig abgehaltenen Vorträge ebenso zurück wie die beiden Reihen der Bibliothek, die im Leipziger Teubner-Verlag verlegt wurden und die Forschungen der Bibliothek institutionalisierten.⁸ Saxl betrieb auch mit hohem persönlichen Aufwand die Rezeption von Warburgs Luther-Studie, indem er Forscher aus sehr unterschiedlichen Forschungsrichtungen anscrieb und um Besprechungen des Buches bat.⁹ Kunsthistorikern aus dem Umfeld Warburgs, aber auch Religions- und Reformationshistorikern sowie Theologen wie Otto Eißfeld, Hugo Gressmann, Hermann Gunkel, Karl Ludwig Schmidt, Walther Köhler, Otto Scheel, Karl Holl schickte er das Buch zu. Zu den von

⁶ WARBURG, ABY: *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Leipzig 1921. Die Studie erschien zuerst in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1920, 26. Abhandlung, eingegangen 25. Oktober 1919, vorgelegt von Franz Boll.

⁷ Vgl. hierzu MCEWAN, DOROTHEA: *Fritz Saxl – Eine Biographie*. Aby Warburgs Bibliothekar und erster Direktor des Londoner Warburg Instituts, Wien/Köln/Weimar 2012, 52–64. Bereits am 9. August 1921 schrieb Saxl an Wilhelm Waetzholdt, dass Tillich eine Rezension des Luther-Buches für die Internationalen Monatshefte schreiben würde. Vgl. F. Saxl an W. Waetzholdt, 9.8.1921 (Warburg Institute Archive London [WIA], NL-Signatur GC/13123). Vgl. MCEWAN, DOROTHEA: *Making a Reception for Warburg: Fritz Saxl and Warburg's Book Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, in: Richard Woodfield (ed.): *Art History as Cultural History. Warburg's Projects*, Amsterdam 2001, 93–120, 119, note 141. Möglicherweise wird hier jedoch der Artikel über die Bibliothek mit der Rezension verwechselt.

⁸ Bei den beiden Reihen, als deren Herausgeber Saxl fungierte, handelt es sich um die Studien der Bibliothek Warburg und Vorträge der Bibliothek Warburg.

⁹ Vgl. hierzu MCEWAN, Fritz Saxl (s. Anm. 7), 65–71; DIES.: *Making a Reception for Warburg* (s. Anm. 7), 93–120; BIESTER, BJÖRN: Ernst Troeltschs Artikel „Der Völkerhaß“ (Mai 1915) und die Reaktionen von Werner Weisbach, Aby M. Warburg und Wilhelm Diebelius, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 15 (2002), 21–40.

ihm angefragten Wissenschaftlern gehörte auch der Berliner Privatdozent Paul Tillich. Am 12. Oktober schreibt Saxl an den Theologen: „Bin ich sehr unbescheiden, wenn ich frage, ob Sie vielleicht irgendwo Professor Warburgs Büchlein anzeigen können?“¹⁰ Saxls Bemühungen um eine Besprechung des Luther-Buches durch den Berliner Privatdozenten blieb indes erfolglos. Eine Rezension von Tillich lässt sich nicht nachweisen.¹¹ Aber wie kam Saxl überhaupt auf die Idee, den zu Beginn der 1920er Jahre noch relativ unbekannten Berliner Privatdozenten um eine Besprechung von Warburgs Studie über *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* zu bitten?

Schon in einem Brief an die Kirchenhistorikerin Lydia Stöcker vom 6. Juni 1921, in dem Saxl über seine Bemühungen berichtet, Rezensenten für das Luther-Buch zu gewinnen, fällt neben dem Namen Karl Ludwig Schmidt auch der Tillichs.¹² Er hoffe, wie es in dem Schreiben weiter heißt, dass beide zu Vorträgen nach Hamburg kommen. Achtzehn Tage später, am 24. Juni, berichtet Saxl schließlich dem in Kreuzlingen weilenden Warburg, dass Paul Tillich die Bibliothek besuchen und über sie einen Bericht in akademisch theologischen Blättern schreiben werde.¹³ Wer genau den Kontakt des jungen Theologen mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek hergestellt hat, ist bislang nicht bekannt. Vermutlich war es der Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt, Schüler von Hugo Gressmann, der ebenso wie Tillich Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Berliner Universität war.¹⁴ Warburg hatte Schmidt im Zuge seiner Recherchen zu seinem Luther-Buch konsultiert.¹⁵ Wie dem auch sei, in einem Schreiben vom 22. Juni an Tillich teilt Saxl diesem mit, er freue sich darauf, ihm in der nächsten Woche die Bibliothek zeigen zu können. Selbstverständlich werde, wie es weiter heißt, die Bibliothek seine Kosten für Reise, Unterkunft und Verpflegung übernehmen.¹⁶

Vom 3. bis 5. Juli 1921 besuchte Tillich die Kulturwissenschaftliche Bibliothek in Hamburg und war, wie Saxl zehn Tage später Warburg mitteilte, begeistert und würde – ebenso wie Ernst Cassirer – gern zu einer längeren

¹⁰ F. Saxl an P. Tillich, 12.10.1921 (WIA GC/13206).

¹¹ Ein halbes Jahr später, am 6. Januar 1922, fragte Warburg – der in Kreuzlingen ungeduldig auf Resonanzen auf seine Studie wartete – bei Saxl noch einmal nach, warum Tillich keine Besprechung des Luther-Buches geschrieben habe. Vgl. A. Warburg an F. Saxl, 6.1.1922 (WIA, GC/13865). Vgl. MCEWAN: Making a Reception for Warburg (s. Anm. 7), 109.

¹² F. Saxl an Lydia Stöcker, 6.6.1921 (WIA GC/13185).

¹³ F. Saxl an A. Warburg, 24.6.1921 (WIA GC/13326).

¹⁴ Zu Schmidt vgl. Mühling, Andreas: Karl Ludwig Schmidt. „Und Wissenschaft ist Leben“, Berlin/New York 1997. Mühling geht jedoch in seiner Studie zu Schmidt nicht auf dessen Beziehungen zur Bibliothek Warburg ein.

¹⁵ Darauf weist MCEWAN: Making a Reception for Warburg (s. Anm. 7), 107, hin. Vgl. auch ebd., 118, Anm. 131.

¹⁶ F. Saxl an P. Tillich, 22.6.1921 (WIA GC/13201).

Haftstrafe verurteilt werden, um in der Bibliothek arbeiten zu können.¹⁷ Ähnliches berichtet auch Mary Warburg, die sich am Sonntagabend, dem 3. Juli, mit Tillich und den Ehepaaren Saxl und Cassirer getroffen und den Abend verbracht hatte.¹⁸ In der weiteren Korrespondenz zwischen Saxl und Tillich sowie von Saxl und Warburg ist immer wieder von einem Bericht des Theologen die Rede, den dieser über die Bibliothek schreiben wolle. Offen war zunächst der Publikationsort, um den sich Saxl ebenfalls bemühte. Im Brief an Warburg ist von der Zeitschrift *Logos* die Rede,¹⁹ dann von der *Internationalen Monatsschrift*.²⁰ Tillichs Artikel erschien schließlich ein Jahr später in der Dezemberausgabe der Zeitschrift *Theologische Blätter* seines Freundes Karl Ludwig Schmidt unter dem Titel *Renaissance und Reformation. Zur Einführung in die Bibliothek Warburg*.²¹

¹⁷ F. Saxl an A. Warburg, 13.7.1921: aaO. Tillichs Besuch in der Bibliothek erwähnt Saxl auch in seinem Jahresbericht für 1921. „Herr Dr. Tillich, Dozent für Religionsgeschichte in Berlin, kam auf mehrere Tage hierher und war so stark von dem Gedanken der Bibliothek erfaßt, daß er einen Aufsatz über sie schrieb, der im Jahre 1922 in einer wissenschaftlichen Zeitschrift erscheinen wird.“ Bericht über die Bibliothek Warburg für das Jahr 1921, in: TILMANN VON STOCKHAUSEN, *Architektur, Einrichtung und Organisation*, Hamburg 1992, 124–132, 129.

¹⁸ M. Warburg an A. Warburg, 4.7.1921 (WIA GC/35635). Auf den Besuch Tillichs in der Bibliothek sowie den gemeinsamen Abend zusammen mit Mary Warburg bezieht sich vermutlich die Bemerkung von MEYER, THOMAS: Ernst Cassirer, Hamburg 2006, 103. Eine Lehrtätigkeit Tillichs in Hamburg, wie Meyer behauptet, geht aus der Korrespondenz nicht hervor und ließ sich bislang auch nicht belegen.

¹⁹ F. Saxl an A. Warburg, 13.7.1921 (WIA GC/13331).

²⁰ F. Saxl an Wilhelm Printz, 14.7.1921 (WIA CG 13080). Am 16. August schreibt Saxl an Tillich, er bekäme gerade die Mitteilung von Wilhelm Waetzoldt, „dass er gern bereit ist, durch Vermittlung des Ministerialrates Richter, des Referenten im Ministerium für die Internationalen Monatshefte, an Herrn Professor Cornicelius heran zu treten bezüglich eines Artikels über die Bibliothek Warburg.“ Wenn Tillich seinen Artikel fertig habe, so Saxl weiter, so möge er ihn ihm zuschicken. „Ich werde ihn dann an die Monatshefte weiter geben.“ F. Saxl an P. Tillich, 16.8.1921 (WIA GC/13204).

²¹ TILlich, PAUL: *Renaissance und Reformation. Zur Einführung in die Bibliothek Warburg*, in: ThBl 32 (1922), Sp. 265–267. Abgedruckt in: DERS.: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen* (= *Gesammelte Werke*, Bd. XIII), Stuttgart 1972, 137–140. Tillich hatte, wie aus einem Brief an Hannah Gottschow, seine spätere Frau, vom September 1921 hervorgeht, in dieser Zeit an dem Artikel gearbeitet und ihn wohl Anfang Oktober an Saxl geschickt, der dessen Eingang am 12. Oktober bestätigt und Tillich mitteilt, er leite den Beitrag, wie in seinem Schreiben vom 16. August angekündigt, über Waetzoldt und Richter an Max Cornicelius, den Herausgeber der Internationalen Monatsschrift und ebenso an Warburg weiter. Vgl. Brief Paul Tillichs an Hannah Gottschow o. D. (Privatarchiv Wien); F. Saxl an P. Tillich, 12.10.1921 (WIA GC/13206). Am 11. Februar 1922 fragt Karl Ludwig Schmidt Saxl, wo Tillichs Beitrag erscheine (WIA GC/13711). Saxl antwortet Schmidt am 18. Februar, dass er dies nicht wisse, teilt ihm aber mit, dass der Artikel nicht in der Internationalen Monatsschrift publiziert werde, und fragt daraufhin Schmidt, ob er einen Publikationsort für Tillichs Artikel vorschlagen könne (WIA

In seiner *Einführung in die Bibliothek Warburg* berichtet Tillich nicht nur über seinen Besuch in Hamburg vom Juli 1921, er hebt vor allem deren Bedeutung für die theologische und religionsgeschichtliche Arbeit hervor. Diese liege in der „Energie, mit der alles einzelne auf das Grundproblem bezogen ist, wodurch jeder Benutzer der Bibliothek von dem Problem der Renaissance mit unwiderstehlicher Macht umstrickt wird“.²² Es ist die geschichtsphilosophische Deutung der eigenen Gegenwart und ihrer Genese, die durch die Studien Warburgs und seiner Bibliothek in ein neues Licht rücken. Gegenüber einfachen Kontrastierungen von kultureller Renaissance und religiöser Reformation sowie Theorien von „geschlossenen Kulturkreise[n] als Ausdruck und Schöpfung bestimmter Kulturseelen“ mache die Bibliothek deren komplexe Überlagerungen deutlich.²³ Die Renaissance ist nicht einfach die erste Station einer autonomen Befreiung vom heteronomen Mittelalter, sondern eine „Erschütterung des religiösen Bewußtseins der europäischen Völker“, also selbst eine Gestalt religiösen Bewusstseins, deren Ausdrucksformen sich dem transformierenden Rückgriff auf die „mystisch-religiöse“ Spätantike verdanken.²⁴ Erst dadurch werden die „astral-mythologische[n] und dämonologische[n]“ Elemente verständlich,²⁵ die sich in der Renaissance mit rationalen verbinden. Das Bild der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek, welches Tillich seinen Lesern vor Augen malt, evoziert deutlich Warburgs Studie über das Nachleben heidnischen Astralglaubens im Zeitalter der Reformation. Kein Wunder also, dass man in Hamburg und Kreuzlingen von dem Artikel des jungen Theologen begeistert war.

Tillichs Beitrag über die Kulturwissenschaftliche Bibliothek in den *Theologischen Blättern* ist nicht der einzige literarische Niederschlag, den seine Kontakte mit dem Kreis um Aby Warburg gefunden haben. Im Nachlass des Theologen ist eine bislang unbekannte Rezension der beiden Schriftenreihen der Bibliothek Warburg überliefert. Am 14. Juli 1925 teilte der Teubner Verlag der Bibliothek Warburg mit, dass sich Paul Tillich bereit erklärt habe, die beiden Schriftenreihen der Bibliothek für das *Kairos*-Jahrbuch zu rezensieren.²⁶ Im ersten *Kairos*-Band, der 1926 erschien, findet sich am Ende eine Bücherschau,

GC/13712). Am 8.5.1922 schreibt Saxl an Schmidt, er erwarte Tillichs Beitrag und möchte ihn publiziert sehen (WIA GC/13717).

²² Tillich: Renaissance und Reformation (s. Anm. 21), Sp. 267.

²³ AaO. Sp. 265.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ E. Triepel an Bibliothek Warburg, 14.7.1925 (WIA GC/16894). Bis 1928 lagen, wie Tillich in seiner Besprechung erwähnt, 10 Bände der Studien der Bibliothek Warburg und 6 Bände der Vorträge der Bibliothek Warburg vor. Vgl. TILlich, PAUL: Schriftenreihe der Bibliothek Warburg (bMS 649/12[9]).

die die Schriften der Bibliothek Warburg allerdings nicht erwähnt.²⁷ Wie aus dem um 1928 niedergeschriebenen Manuskript Tillichs hervorgeht, sollte diese im zweiten *Kairos*-Band erscheinen,²⁸ was aber ebenfalls nicht geschehen ist.²⁹ Tillichs Besprechung deutet die „Idee der Bibliothek Warburg“ als das „einigende Band all dieser Schriften“, nämlich das Problem der Nachwirkung der Antike im europäischen Bildgedächtnis.³⁰ Wie bereits in seinem Artikel über die Bibliothek aus dem Jahre 1922 weist er auf die Erweiterung der Kunstgeschichte durch die Religionsgeschichte hin, die zur methodischen Innovation des Kreises um Aby Warburg gehört. Genau darin liege die Bedeutung der Bibliothek für die Theologie der Gegenwart, die durch ein Abrücken von religionsgeschichtlichen Betrachtungen und eine Vorherrschaft des religionskritischen Prinzips charakterisiert sei.³¹ Gemeint ist die sogenannte Dialektische Theologie Friedrich Gogartens und Karl Barths, die in den 1920er Jahren zunehmend an Einfluss gewann. Der Mangel dieser Theologie bestehe in einem Zurücktreten des gestaltenden Moments hinter dem kritischen, damit aber in einer Isolierung der Theologie von kulturellen Gestaltungsaufgaben. „Sobald aber das gestaltende Moment wieder deutlicher zu seinem Recht kommt, wird auch der Blick auf die Religionsgeschichte und die unermeßliche Fülle von Gestaltungen, die sie enthält, freier werden.“³²

Religionsgeschichte und Gestaltung, das sind die von Tillich hervorgehobenen Aspekte, mit denen er die Bedeutung der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek für die Theologie der Gegenwart zusammenfasst. Was das genauer heißt, müssen wir nun in den Blick nehmen.

II. Symbolismus als „Function der Schwerkraft im geistigen Haushalt“, oder: Aby Warburgs Theorie des Symbols

Darf man nicht, was wir Symbol nennen, als Funktion des sozialen Gedächtnisses begreifen, weil hier das hemmende oder treibende umschaltende Organ entsteht, [...] zwischen triebhaft-leidender Kinesis und ordnender kosmologischer Theorie das Bewusstsein und den Willen zu ausgleichender Besonnenheit als höchste Kulturmacht?³³

²⁷ Vgl. HERRMANN, CHRISTIAN: Bücherschau, in: Tillich, Paul (Hg.): *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswerdung*, Darmstadt 1926, 467–483.

²⁸ Vgl. TILlich: Schriftenreihe der Bibliothek Warburg (s. Anm. 26).

²⁹ Der zweite *Kairos*-Band enthält anders als der erste keinen Rezensionsteil. Vgl. TILlich, PAUL (Hg.): *Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises*, Darmstadt 1929.

³⁰ TILlich: Schriftenreihe der Bibliothek Warburg (s. Anm. 26).

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ A. Warburg an U. v. Wilamowitz-Moellendorf, 1924. Zit. nach VILLHAUER: *Aby Warburgs Theorie der Kultur* (s. Anm. 5), 67.

Dem Symbol kommt, wie diese Bemerkung aus einem Brief Aby Warburgs an den klassischen Philologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf aus dem Jahre 1924 erkennen lässt, eine grundlegende Funktion für das soziale Gedächtnis zu. Ohne Symbole gibt es kein soziales Gedächtnis. Doch was versteht Warburg unter einem Symbol und worin besteht die in dem Brief an Wilamowitz-Moellendorf angedeutete Funktion des Symbols für das soziale Gedächtnis? Zur Beantwortung dieser Frage beziehe ich mich im Folgenden vor allem auf Warburgs bereits erwähnte Studie *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild*, seinen Kreuzlinger Vortrag über die Pueblo-Indianer vom 21. April 1923 sowie seine späten Einleitungen zum Mnemosyne-Atlas.

Warburgs späte Symboltheorie ist das Resultat lebenslanger Überlegungen zur Struktur und Funktion von Symbolen, die sich bis in seine Studienzeit zurückverfolgen lassen, in der er wichtige Impulse für deren Ausformulierung erhalten hat.³⁴ Signifikant für seine Konzeption des Symbols ist die Intention einer wissenschaftlichen Fundierung des Symbolismus, die zu einer methodischen Neubegründung der Kunstgeschichte im Sinne eines kulturwissenschaftlichen Programms führen soll.³⁵ So verwundert es nicht, dass es psychologische und naturwissenschaftliche Theorieprogramme sind, die als Referenzrahmen, aber auch als Plausibilitätsverstärker von Warburgs Symboltheorie fungieren. Grundlegend für die Beantwortung der kulturtheoretischen Frage nach der Entstehung von Symbolen ist eine psychologische Theorie, die er von dem Anthropologen und Evolutionstheoretiker Tito Vignoli übernimmt.³⁶ Symbole bannen Angst und halten diese auf Distanz, indem sie im Bild verobjektiviert wird. Verstanden werden die vom Menschen geschaffenen symbolischen Bilder also als eine Reaktion auf einen Reiz, gleichsam als eine „Abwehrmassregel“. ³⁷ Der Kultur liegt somit Angst zugrunde, der eine kulturschaffende Kraft zukommt, indem der phobische Reiz gleichsam im Bild gebannt und auf Distanz gehalten wird. In diesem Sinne sind Symbole zunächst Sinn-Bilder, die, wie es im obigen Zitat hieß, auf eine triebhaft-leidende Kinesis reagieren, indem sie ein kosmologisches Bild setzen, das Ordnung und Orientierung stiftet.

Solche Bildsetzungen, die den phobischen Reiz in ein orientierendes Bild umwandeln und so die Wirklichkeit für den Menschen bewohnbar machen,

³⁴ Vgl. WEDEPOHL, CLAUDIA: Pathos – Polarität – Distanz – Denkraum. Eine archivari-sche Spurensuche, in: Martin Tremel/Sabine Flach/Pablo Schneider (Hgg.): Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien, München 2014, 17–49; VILLHAUER: Aby Warburgs Theorie der Kultur (s. Anm. 5), 15–51. Vgl. auch GOMBRICH, ERNST H.: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Hamburg 2006, 42–62.

³⁵ Vgl. hierzu die Beiträge in FAHRENBACH, FRANK/ZUMBUSCH, CORNELIA (Hgg.): Aby Warburg und die Natur. Epistemik, Ästhetik, Kulturtheorie, Berlin/Boston 2019.

³⁶ Vgl. VIGNOLI, TITO: Mythos und Wissenschaft, Leipzig 1880.

³⁷ WARBURG: Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer (s. Anm. 3), 587. Vgl. auch ebd. 579: „Durch das ersetzende Bild wird der eindruckende Reiz objektiviert und als Objekt der Abwehr geschaffen.“

indem sie deren Schrecken abgerungen werden und diesen auf Distanz halten, nennt Warburg Umfangsbestimmung.³⁸ Gemeint ist damit eine Aneignung seiner Umwelt durch den Menschen, indem er sein Selbstbild erweitert.³⁹ Bilder sind stets Abstraktionen. Durch von ihm selbst geschaffene Bilder verleibt sich der Mensch die Wirklichkeit gleichsam ein. Das erfolgt zunächst durch Greifen, also durch eine Verlängerung des Menschen durch Medien wie Werkzeuge, Schmuck etc. Indem der Mensch sich seine Umwelt aneignet, sie ergreift, verringert er den Abstand zwischen ihr und sich. Das ist allerdings nur die eine Seite der Bildsetzung. Hinzu kommt eine zweite. Indem durch das Bild die Entfernung zwischen Mensch und Umwelt abgebaut wird, wird diese durch einen geistigen Akt in der Bildsetzung, den Warburg symbolischen Akt nennt, wiederhergestellt.⁴⁰ Beides, Abbau der Entfernung und deren geistige Wiederherstellung, gehören in der Bildsetzung zusammen. Ein Symbol ist somit nicht nur ein Sinn-Bild, konstitutiv ist für es gleichermaßen ein symbolischer Akt, der die Differenz zwischen Mensch und Umwelt wieder setzt. Warburg nannte dies in einer Projektskizze, die er Ende der 1890er Jahre ausarbeitete, um die theoretischen Grundlagen seiner Symboltheorie in kondensierter Form zusammenzufassen, „Symbolismus als Umfangsbestimmung“.⁴¹

In der Bildsetzung durch den Menschen wird die Wirklichkeit nicht nur angeeignet und gleichsam einverleibt, sie wird zugleich auf Distanz gehalten. Durch Symbole erweitert der Mensch ständig seine Welt und hält sie ebenso auf Abstand. Zum symbolischen Akt gehört damit Reflexivität, eine Unterbrechung von Reiz und Reaktion, die das ermöglicht, was Warburg Denkraum und Besonnenheit nennt. Ohne diejenige Distanz, die durch symbolische Bilder ermöglicht wird, ist keine Orientierung und keine Kultur möglich. „Bewusstes

³⁸ Vgl. WARBURG: Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer (s. Anm. 3), 573f. Vgl. hierzu VILLHAUER: Aby Warburgs Theorie der Kultur (s. Anm. 5), 68–70.

³⁹ Vgl. WARBURG: Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer (s. Anm. 3), 574f: „Der Versuch einer magischen Einwirkung ist also erstens ein Aneignungs-Versuch eines Naturereignisses in seinem lebendigen, ähnlichen Umfangsgebilde: der Blitz wird durch mimische Aneignung herbeigelockt nicht wie in der modernen Kultur durch magnetische, unorganisch-gerätmäßige Anziehung in den Erdboden hinein vernichtet. Ein solches Verhalten zur Umwelt unterscheidet sich von unserem Verhalten dadurch, dass durch das mimische Bild die Verknüpfung erzwungen werden soll, während wir die geistige und reale Entfernung anstreben.“

⁴⁰ Vgl. WARBURG, ABY: Bilder aus dem Gebiet der Pueblo-Indianer in Nord-Amerika, in: ders.: Werke in einem Band (s. Anm. 3), 524–566, 561: „Das mythische und das symbolische Denken schaffen im Kampf um die vergeistigte Verknüpfung zwischen Mensch und Umwelt den Raum als Andachtsraum oder Denkraum, den die elektrische Augenblicksverbindung raubt, falls nicht eine disziplinierte Humanität die Hemmung des Gewissens wieder einstellt.“

⁴¹ WARBURG, ABY: Symbolismus als Umfangsbestimmung, in: ders.: Werke in einem Band (s. Anm. 3), 615–628. Vgl. hierzu VILLHAUER: Aby Warburgs Theorie der Kultur (s. Anm. 5), 127–130.

Distanzschaffen zwischen sich und der Außenwelt“ sei, wie Aby Warburg in seinen Notaten zur Einleitung in das Mnemosyne-Projekt 1929 festhält, der „Grundakt menschlicher Zivilisation“.⁴²

Warburgs Theorie des sozialen Gedächtnisses baut auf die bisher erörterte Struktur des Symbols als Umfangsbestimmung auf. Im Bildgedächtnis der Menschheit lagern sich gleichsam die den Schrecken der Wirklichkeit bannenden Bilder ab und überlagern sich. Materielle Bilder sind externalisierte Speicher, ein Archiv von bildgewordenen Reizreaktionen.⁴³ Dem kulturellen Bildergedächtnis liegt eine affektive Reizreaktion, eine gleichsam religiöse Ergriffenheit zugrunde, in der die maßgeblichen Formen des Ausdrucks geprägt wurden und aufbewahrt werden.⁴⁴ Durch einführendes Nacherleben werden die im Archiv des sozialen Gedächtnisses abgespeicherten Bilder angeeignet, indem sie bei ihrem Rezipienten korrespondierende Gefühle hervorrufen, die den Nachvollzug des dargestellten Ausdrucks ermöglichen.⁴⁵ Dabei verknüpft Warburg mit seiner Theorie des sozialen Gedächtnisses eine evolutionäre Deutung der Kulturentwicklung, die symboltheoretisch im Anschluss an Theodor Vischer ausformuliert wird.⁴⁶ In frühen Texten wie der bereits genannten Projektskizze *Symbolismus als Umfangsbestimmung* geht Warburg noch von einer kulturgeschichtlichen Entwicklung von der Religion zur Wissenschaft aus. Diese Entwicklung strukturiert er mit Vischers Differenzierung des Symbolbegriffs, die aus unterschiedlichen Zuordnungen von Bild und Sinn resultiert. Am Anfang der Kulturentwicklung steht das religiös-mythische Bewusstsein, dem ein ‚dunkel-verwechselndes‘ Sinn-Bild korrespondiert, und am Ende die wissenschaftliche Kultur, in der Zeichen und Bezeichnetes differenziert werden. Zwischen diesen beiden Eckpunkten der kulturellen Entwicklung steht ein

⁴² WARBURG, ABY: Mnemosyne Einleitung, in: ders.: Werke in einem Band (s. Anm. 3), 629–639, 629.

⁴³ Vgl. WARBURG: Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblo Indianer (s. Anm. 3), 582: „Das Gedächtnis ist nur eine ausgewählte Sammlung von beantworteten Reizerscheinungen durch lautliche Aeusserungen.“

⁴⁴ Vgl. WARBURG: Mnemosyne Einleitung (s. Anm. 42), 631: „In der Region der orgiastischen Massenergriffenheit ist das Prägwerk zu suchen, das dem Gedächtnis die Ausdrucksformen des maximalen inneren Ergriffenseins, soweit es sich gebärdensprachlich ausdrücken lässt, in solcher Intensität einhämmert, dass diese Engramme leidenschaftlicher Erfahrung als gedächtnisbewahrendes Erbgut überleben und vorbildlich den Umriss bestimmen, den die Künstlerhand schafft, sobald Höchstwerte der Gebärdensprache durch Künstlerhand im Tageslicht der Gestaltung hervortreten wollen.“

⁴⁵ Auf eine ähnliche Weise konstruiert Rudolf Otto in *Das Heilige Religion und ihre Weitergabe*. Aber anders als Warburg konstruiert Otto eine religiöse Anlage im Menschen, das numinose Gefühl, dem ein Objektbezug eingeschrieben ist. Vgl. OTTO, RUDOLF: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Jörg Lauster/Peter Schütz (Hgg.), München 2014, 79–91.

⁴⁶ Vgl. VISCHER, THEODOR: *Das Symbol*, in: *Philosophische Aufsätze*. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet, Leipzig 1887, 151–193.

gleichsam abtastend-entfernendes Verhältnis von Bild und Sinn, nämlich die Kunst.⁴⁷ Dieses Entwicklungsschema vom Mythos zur Wissenschaft bzw. vom Bild zum Zeichen hat Warburg in seinem Spätwerk in ein Kreislaufmodell transformiert. Erste Ansätze hierzu finden sich bereits in den späteren Eintragungen zu der Projektskizze *Symbolismus als Umfangsbestimmung*.⁴⁸ Was bedeutet das für Warburgs Kulturverständnis?

Der Kulturentwicklung wird auf diese Weise eine Tragik eingeschrieben, die darin besteht, dass der Distanzgewinn, durch den Kultur erst möglich wird, durch diese selbst wieder abgebaut wird. Warburg versteht nun die nacherlebende Aneignung der im Bildergedächtnis gespeicherten Ausdrucksformen als Polarität bzw. als Pendelbewegung zwischen magischer Religion und Wissenschaft.⁴⁹ In seiner Studie zur „astrologischen Politik“ im Reformationszeitalter von 1921, die zugleich eine Analyse der Bilder-Propaganda während des Ersten Weltkriegs ist, hat er das Nebeneinander von Logik und Magie, von Tropus und Metapher prägnant anhand des Nachlebens des antiken Astralglaubens herausgearbeitet.⁵⁰ Während die Sternbilder dem Menschen Orientierung ermöglichen, indem sie als von ihm geschaffene Bilder einen Denkraum eröffnen, zerstören sie diesen, wenn in der Aneignung dieser Bilder deren affektive sinnliche Dimension überwiegt und der symbolische Akt ausbleibt, der im Geist die Distanz zwischen Zeichen und Bezeichneten wieder herstellt. Das Orientierung gebende Bild gewinnt dann eine dämonische Macht über den Menschen, der er nicht nur ausgeliefert ist, sondern die auch die Kultur selbst zerstört, weil der Denkraum aufgelöst wird, der diese erst ermöglicht. Aus den

⁴⁷ Vgl. WARBURG: *Symbolismus als Umfangsbestimmung* (s. Anm. 41), 626.

⁴⁸ AaO. 622. Der Eintrag stammt vom 8. Dezember 1899. Vgl. hierzu HÖNES, HANS CHRISTIAN: *Spielraum der Rationalität. Warburg und die Wahrscheinlichkeitsrechnung*, in: Frank Fahrenbach/Cornelia Zumbusch (Hgg.): *Aby Warburg und die Natur. Epistemik, Ästhetik, Kulturtheorie*, Berlin/Boston 2019, 33–48.

⁴⁹ Vgl. WARBURG: *Mnemosyne Einleitung* (s. Anm. 42), 629: „Dem so zwischen religiöser und mathematischer Weltanschauung schwankenden Menschen kommt nun das Gedächtnis sowohl der Kollektivpersönlichkeit wie des Individuums in einer ganz eigentümlichen Weise zu Hilfe: nicht ohne weiteres Denkraum schaffend, wohl aber an den Grenzpolen des psychischen Verhaltens die Tendenz zur ruhigen Schau oder orgiastischen Hingabe verstärkend.“ Vgl. auch DERS.: *Bilder aus dem Gebiet der Pueblo-Indianer* (s. Anm. 40), 559: „Der Ersatz der mythologischen Verursachung durch die technologische also nimmt ihr den Schrecken, den der primitive Mensch empfindet. Ob sie durch diese Befreiung von der mythologischen Anschauung ihm auch wirklich hilft, die Rätsel des Daseins ausreichend zu beantworten, das wollen wir nicht ohne weiters behaupten.“

⁵⁰ Vgl. WARBURG: *Heidnisch-antike Weissagungen in Wort und Bild* (s. Anm. 6), 427: „Logik, die den Denkraum – zwischen Mensch und Objekt – durch begrifflich sondernde Bezeichnung schafft und Magie, die eben diesen Denkraum durch abergläubisch zusammenziehende – ideelle oder praktische Verknüpfung von Mensch und Objekt wieder zerstört, beobachten wir im weissagenden Denken der Astrologie noch als einheitlich primitives Gerät, mit dem der Astrologe messen und zugleich zaubern kann.“

Sternenbildern werden dämonische Mächte, die „aus der kampfduchtochten sozialen und politischen Gegenwart eine Bluterneuerung erfahren, die sie gewissermaßen zu politischen Augenblicksgöttern macht“.⁵¹

Das Bildgedächtnis ist ambivalent. Einerseits ermöglicht es erst eine Gestaltung der Kultur und andererseits verhindert es sie, indem es eine geradezu dämonische Macht über den Menschen ausübt. Welchen Ausweg gibt es aus dieser Tragödie der Kultur? Keinen anderen als eine neue Eroberung des Denkraums, also der Distanz zwischen Bild und Wirklichkeit. „Athen“, so Warburg, „will eben immer wieder neu aus Alexandrien zurückerobert sein“.⁵²

III. Kritik und Gestaltung, oder: Paul Tillichs Kulturtheologie

In seiner *Einführung in die Bibliothek Warburg* sowie in seiner Rezension der Schriftenreihen der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek hatte, wie wir oben gesehen haben, der junge Paul Tillich deren Bedeutung für die Theologie darin gesehen, dass sie ein komplexeres Bild der geschichtlichen Herausbildung der Moderne bietet als einlinige Entwicklungskonstruktionen und das Problem der Kulturgestaltung in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt. Beide Aspekte stehen ebenfalls im Brennpunkt seiner eigenen Arbeit an einer Theologie der Kultur, die er nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeitet hat. Hierzu benutzt auch Tillich den Symbolbegriff.⁵³ Erstmals taucht er in seinen Schriften in einer Rezension von zwei kunstgeschichtlichen Studien mit dem Titel *Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst* auf, die 1921 erschien, im selben Jahr also, als er die Bibliothek Warburg besuchte. Weitergeführt werden in der Besprechung Überlegungen seines Vortrags *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919, in der er den Begriff Symbol noch nicht verwendete. Seine Symboltheorie hat Tillich in den 1920er Jahren sukzessive ausgebaut und Elemente in sie aufgenommen, die uns bereits bei Warburg begegnet sind, nämlich

⁵¹ WARBURG: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild (s. Anm. 6), 428. Vgl. Kany, Roland: Die religionsgeschichtliche Forschung an der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung, Heft 19, Dieter Wutke (Hg.), Bamberg 1989, 14: „Der Mensch erlag dann der Macht von Bildern, statt sie in den Dienst zu nehmen. Die antike Kunst, die aus den verschiedenen antiken Religionen gewachsen war, konnte einen heilsamen wie verderblichen Einfluss auf die Menschen in Europa“ ausüben.

⁵² WARBURG: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild (s. Anm. 6), 485.

⁵³ Zum Symbolbegriff Tillichs vgl. HEINEMANN, LARS: Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs, Berlin/Boston 2017, 410–549; DANZ, CHRISTIAN: Symbolische Form und die Erfassung des Geistes im Gottesverhältnis. Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich, in: Das Symbol als Sprache der Religion. Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 2, ders./Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hgg.), Wien 2007, 59–75.

das Dämonische und die Angst. In dem 1928 erschienenen Aufsatz *Das religiöse Symbol* hat schließlich sein Verständnis des Symbols seine abschließende Gestalt gefunden. Diese verdankt sich auch der Auseinandersetzung mit dem Kreis um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek, insbesondere der Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer, von der Tillich seine eigene Konzeption abhebt.⁵⁴ Was versteht Tillich unter Symbolen und wie unterscheidet sich sein Verständnis von dem Warburgs?

Tillich arbeitete sein Verständnis des Symbols im Rahmen einer Theologie aus, die eine religiöse Deutung der Wirklichkeit ermöglichen soll. Das hat zur Folge, dass seine symboltheoretischen Überlegungen in erster Linie einer Beschreibung der Eigenart der Religion im Unterschied zu den anderen kulturellen Formen dienen. Vor dem Hintergrund von Neukantianismus, Phänomenologie und dem Deutschen Idealismus gibt Tillich seiner Symboltheorie von vornherein eine reflexivere Fassung als Warburg. Dessen psychologische Fundierung wird ersetzt durch eine bewusstseinstheoretische Strukturtheorie. Auch Religion bestimmt der Theologe anders als der Theoretiker des sozialen Gedächtnisses. Sie ist für Tillich keine kulturelle Form mehr neben anderen Kulturformen, sondern eine Art reflexive Bewusstheit des Kulturprozesses.⁵⁵ Als eine besondere Kulturform wird Religion also aufgelöst, allerdings nur, um ihre Allgemeinheit zu behaupten. Obwohl kein menschliches Bewusstseinsvermögen, so ist die Religion doch die Grundlage der Kultur als ganzer. Sie steht nämlich für diejenige Bewusstheit des Bewusstseins, die die Voraussetzung allen kulturellen Schaffens ist. Tillich selbst bezeichnet das als Richtung auf das Unbedingte, welches wiederum als Sinn erörtert wird. Es entspricht dem,

⁵⁴ Vgl. CASSIRER, ERNST: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., 9. Auflage, Darmstadt 1994. Vgl. hierzu DANZ, CHRISTIAN: Die politische Macht des mythischen Denkens. Paul Tillich und Ernst Cassirer über die Ambivalenz des Mythos, in: *Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext*, ders./Werner Schüßler (Hgg.), Berlin/Boston 2015, 119–141. Tillich hat 1924 in der Theologischen Literaturzeitung Cassirers Schrift *Die Begriffsform im mythischen Denken*, die 1922 in den Studien der Bibliothek Warburg als deren erster Band erschienen war, besprochen. Vgl. TILlich, PAUL: Probleme des Mythos, in: ThLZ 49 (1924), Sp. 115–117. In Tillichs Nachlass ist eine weitere bislang unbekannte Rezension der beiden ersten Bände der Philosophie der symbolischen Formen Cassirers überliefert, die wohl aus derselben Zeit stammt wie die der Schriftenreihe der Bibliothek Warburg. Vgl. TILlich, PAUL: Rez.: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (BMS 649/12[9]).

⁵⁵ Vgl. nur die Bestimmung der Religion als Richtung auf das Unbedingte, wie sie Tillich seit dem Kulturvortrag von 1919 in den 1920er Jahren sukzessive ausgearbeitet hat. Vgl. TILlich, PAUL: Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: ders.: *Ausgewählte Texte*, Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hgg.), Berlin/New York 2008, 26–41, bes. 30; DERS.: *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* [1923] (Gesammelte Werke, Bd. 1), Stuttgart 1959, 111–293, 228: „Voraussetzung dieser Auffassung ist die Erkenntnis, daß Religion keine Sinnsphäre neben anderen ist, sondern eine Haltung in allen Sphären: Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte.“

was Warburg Denkraum nannte, nur eben übertragen auf die Religion, um deren Eigenart im Unterschied zum kulturellen Handeln zu beschreiben.

Den Symbolbegriff benutzt Tillich zunächst zur Beschreibung der Inhalte der Religion. Diese, also die religiösen Bilder von Gott, verweisen nicht auf Gegenstände himmlischer oder geschichtlicher Art. Mit ihren Inhalten bezeichnet sich vielmehr die Religion selbst als Erschlossenheit der Bewusstheit des Bewusstseins, die Voraussetzung und Grundlage des kulturellen Handelns ist. In religiöser Sprache formuliert: Gott ist ebenso vor der Gotteserkenntnis, wie der Sinn vor der Sinndeutung ist.⁵⁶ Aber die Erschlossenheit des Bewusstseins hinsichtlich seiner Voraussetzungsstruktur, also die Entstehung der Religion im einzelnen Menschen, kann dieser nicht herstellen. Religion als Gotteserkenntnis entsteht unableitbar im Menschen, sie ist an die Offenbarung Gottes gebunden.⁵⁷ In ihr bleibt allerdings die Bewusstheit des Bewusstseins transzendent und damit prinzipiell nicht darstellbar. Sie muss aber dargestellt werden, andernfalls würde keine Religion im Menschen entstehen können und in der Kultur erkennbar sein. Religion als Erschlossenheit des Bewusstseins hinsichtlich seiner Voraussetzungsstruktur muss sich in Bildern darstellen, aber zugleich verfehlen diese Bilder stets die Religion. Gott kommt nur in einem Bild von ihm zur Welt, das zugleich immer schon falsch ist. Diese gegenläufige Struktur nennt Tillich religiöses Symbol, nämlich ein Bild, das gesetzt und wieder negiert werden muss, da in und mit ihm etwas prinzipiell Nichtdarstellbares dargestellt wird.⁵⁸ Aufgrund dieser paradoxen Anschaulichkeit des religiösen Symbols ist es, wie es in dem Symbolaufsatz von 1928 in Abgrenzung vom Symbolverständnis Cassirers heißt, uneigentlich.⁵⁹ Es konstituiert keine Gegenständlichkeit, sondern im Symbol artikuliert sich Religion. Zum religiösen Symbol gehört eine Differenz, nämlich die von Bildinhalt und gemeinter Religion. Ähnlich wie für Warburg ist damit der Ausdruckscharakter für

⁵⁶ Vgl. TILlich, PAUL: Rechtfertigung und Zweifel, in: ders.: *Ausgewählte Texte*, Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hgg.), Berlin/New York 2008, 124–137, 130: „Der Durchbruch dieser göttlichen Grundoffenbarung, die vor allem Zweifel und Suchen steht, bringt die Befreiung, daß sie jedes Tun der Erkenntnis in zweite Linie rückt und die Gegenwärtigkeit Gottes vor der Gotteserkenntnis und des Sinnes vor der Sinneserkenntnis offenbart.“

⁵⁷ Wie andere Theologen seiner Generation, z.B. Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann u.a., gebraucht Tillich den Offenbarungsbegriff als religiöse Reflexionskategorie, um die Bewusstheit des religiösen Akts hinsichtlich seiner Unableitbarkeit und seiner Bindung an seinen Vollzug zu beschreiben.

⁵⁸ Vgl. TILlich, PAUL: Das religiöse Symbol, in: ders.: *Ausgewählte Texte*, Christian Danz/Werner Schüßler/Erdmann Sturm (Hgg.), Berlin/New York 2008, 183–198, 184: Religiöse Symbole „haben kein anderes Recht als das der Vertretung des Unanschaulich-Transzendenten, das ihrer nicht bedarf, um zur Existenz zu kommen“. Das unterscheidet das religiöse Symbol von kulturellen Symbolen.

⁵⁹ Vgl. aaO. 183.

religiöse Symbole konstitutiv. Sie sind „Ausdruck des Religiösen; sie sind seine Geschöpfe und seine Träger“.⁶⁰

Mit dem Symbolbegriff bezeichnet Tillich die inhaltliche Seite des religiösen Bewusstseins. Dieses ist jedoch stets in eine konkrete Geschichte – ein soziales Gedächtnis – eingebunden, in der bestimmte symbolische Formen als Ausdruck der Religion geprägt wurden und weitergegeben werden. Neben Uneigentlichkeit und Anschaulichkeit sind deshalb Selbstmächtigkeit und Sozialität konstitutiv für das religiöse Symbol.⁶¹ Ähnlich wie bei Warburg geht es auch hier um prägende Formen, die in einer Religionsgemeinschaft als Träger des Ausdrucks von Religion in diversen Medien wie Schrift und Bild gespeichert und weitergegeben werden. Sie zeichnet aus, dass in ihnen „keine Eigenbedeutung zu überwinden“ ist, da sie im sozialen Gedächtnis gleichsam als Träger von religiösen Ausdrucksformen vorgegeben sind.⁶² Aber das ist nur die eine Seite der religiösen Symbole. Hinzu kommt eine andere, durch die sie erst als Ausdruck der Religion zusammen mit dieser entstehen. Ohne eine individuelle Aneignung der vorgeprägten Ausdrucksformen gibt es weder Religion noch religiöse Symbole. Tillich bindet die Aneignung der überlieferten Symbolwelten an die Offenbarung Gottes, also die Entstehung der Religion im Menschen. Sie tritt an die Stelle von Warburgs nachfühlendem Erleben der im Bildergedächtnis aufbewahrten Ausdrucksformen.⁶³ Der symbolische Akt, der die Differenz von Bild und Wirklichkeit setzt, wird also von Tillich nicht mehr als ein gleichsam invariantes anthropologisches Gefühl verstanden, dem ein bestimmter Ausdruck entspricht, sondern als Reflexionsakt in der Struktur des Bewusstseins, dem allerdings ebenfalls Allgemeingültigkeit zugesprochen wird, auch wenn er im Einzelnen lediglich unableitbar entsteht.

Religiöse Symbole, deren zwei Seiten wir kurz besprochen haben, sind Darstellungen des Nichtdarstellbaren. Für sie ist eine spezifische Differenz konstitutiv, eben dass mit dem religiösen Bild die Erschlossenheit des Bewusstseins gemeint ist und nicht der kulturelle Bildgehalt selbst. Dazu muss ein Bild gesetzt und wieder negiert werden. Das religiöse Bewusstsein kann jedoch das gesetzte Bild festhalten und es gleichsam der Negation entziehen, um es als einen prägnanten Ausdruck seiner selbst und seiner Selbsterschlossenheit zu bewahren. Eine solche religiöse Bildsetzung bezeichnet Tillich als dämonisch.⁶⁴ Auch sie fußt wie die Offenbarung Gottes auf einer Erschlossenheit

⁶⁰ TILlich, PAUL: Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst, in: Kulturphilosophische Schriften (Hauptwerke, Bd. 2), Berlin/New York 1990, 88–99, 96.

⁶¹ Vgl. TILlich: Das religiöse Symbol (s. Anm. 58), 182f.

⁶² TILlich: Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst (s. Anm. 60), 96.

⁶³ Ebenso ist Tillichs Konstruktion der Religion von der Ottos unterschieden, für den Religion auf einem dem Menschen als Anlage bereits mitgegebenen numinosen Gefühl fußt.

⁶⁴ Zu Tillichs Verständnis des Dämonischen vgl. DANZ, CHRISTIAN: Das Dämonische. Zu einer Deutungsfigur der modernen Kultur bei Georg Simmel, Georg Lukács, Leo

des Bewusstseins und stellt diese in einem Bild dar. Aber diese Erschlossenheit wird als ein Gottesbild fixiert. Der symbolische Akt, der die Differenz von Bild und gemeinter Religion setzt, durch die der anschauliche Gehalt erst zu einem Symbol wird, ist hier unterdrückt. Zwar unterliegt der Mensch nicht mehr wie bei Warburg der Übermacht einer sinnlichen Reizreaktion, aber ähnlich wie bei ihm der dämonischen Macht der Bilder, die zur Zerstörung des Subjekts und der Kultur führen.

Für Warburg liegt, wie oben ausgeführt, der Kultur Angst zugrunde, die im Bild gebannt und auf Distanz gehalten wird. Auch diesen Aspekt hat Tillich in der Mitte der 1920er Jahre in seinen symboltheoretischen Religionsbegriff eingefügt. Im Hintergrund steht dabei freilich weniger Warburgs anthropologische Kulturtheorie, sondern eine existential-anthropologische Umformulierung der Grundlagen der Theologie Tillichs im Anschluss an die im Entstehen begriffene philosophische Anthropologie sowie den Existentialismus.⁶⁵ Anders als Warburg benutzt der Theologe den Angstbegriff als eine Strukturbeschreibung der menschlichen Existenz und erst in zweiter Linie als einen subjektiven Affekt. Angst, so Tillich, sei das Gewahrwerden der eigenen Freiheit und Endlichkeit durch den Menschen.⁶⁶ Genau das treibt den Menschen an, die Angst in einem Selbst- und Welt-Bild zum Verschwinden zu bringen, das dadurch dämonisch wird.

Welchen Ausweg gibt es aus der dämonischen Macht der Bilder? Keinen anderen als den Aufbau einer erneuten Distanz gegenüber den Bildern. Anders als Warburg verbindet Tillich jedoch die Rückgewinnung des Denkraums mit der Religion. Diese ist, da sie ein reflexives Bewusstsein bezeichnet, eine Bildpraxis, die um die Differenz von Bild und Sinn weiß. Sie realisiert sich in der Geschichte als Kritik und Gestaltung der kulturellen Formen, als Wissen um die Notwendigkeit der konkreten Formen der kulturellen Darstellung und deren gleichzeitige Unangemessenheit. Warburgs psychologisch-anthropologische Grundlegung der Kulturtheorie in der Unterbrechung der phobischen Reizreaktion nimmt Tillich in dem veränderten Rahmen seiner Kulturtheologie auf, die er in den 1920er Jahren in Auseinandersetzung mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek ausgearbeitet hatte. Noch in seiner späten Schrift *The Courage to Be*, die sich – wie eingangs erwähnt – auf Warburgs Luther-Studie bezieht, behauptet Tillich als Ausweg aus der Tragödie der modernen Kultur

Löwenthal und Paul Tillich, in: Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs, ders./Werner Schüßler (Hgg.), Berlin/Boston 2018, 147–184.

⁶⁵ Vgl. hierzu FRITZ, MARTIN: Menschsein als Frage. Paul Tillichs Weg zur anthropologischen Fundierung der Theologie, Habilitationsschrift Neuendettelsau 2016.

⁶⁶ Zu Tillichs Verständnis der Angst vgl. DANZ, CHRISTIAN: „Anxiety is finitude, experienced as one's own finitude.“ Werkgeschichtliche Anmerkungen zu Paul Tillichs Ontologie der Angst in Der Mut zum Sein, in: The Courage to Be. International Yearbook for Tillich Research, Bd. 13, ders./Marc Dumas/Werner Schüßler/Mary Ann Stenger/Erdmann Sturm (Hgg.), Berlin/Boston 2018, 25–46.

einen absoluten Glauben, der in dem Wissen um die Differenz von Bild und Sinn besteht. Dieser Glaube, nun der Mut zum Sein genannt, „*gründet in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist*“.⁶⁷

⁶⁷ TILlich: Der Mut zum Sein (s. Anm. 1), 139.