

ULRICH RAULFF

Der Patient der Weltgeschichte

Anmerkungen zu einem Wort Aby Warburgs

- 1 Gertrud Bing: Aby M. Warburg, in: Aby M. Warburg. Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. von Dieter Wuttke, Baden-Baden 1980, S. 455–464, hier S. 464.

Eines der denkwürdigsten Worte, die Aby Warburg zugeschrieben werden, hat seine langjährige Mitarbeiterin Gertrud Bing überliefert. «Er hatte», so sagte sie am Ende eines Vortrags, den sie vor bald fünfzig Jahren in Hamburg gehalten hat, «seine eigene Antwort auf die Frage, wodurch sich die Juden von ihren Gastvölkern unterscheiden: ›Wir sind zweitausend Jahre länger Patienten der Weltgeschichte gewesen.‹ Mehr war nicht daran; aber wer Warburgs Diktion kennt, für den ist es nicht schwer, in dieser Formulierung den sprachlichen Zusammenhang zwischen ›Patient‹ und ›Passion‹ herauszuhören: Amor fati.»¹

Durch das prägnante Wort vom Patienten der Weltgeschichte meint man Warburg selbst wie durch ein buntes Glas zu erblicken. Im vielfarbigem Licht möglicher Deutungen erblicken wir das Bildnis des Historikers als kranker Mann und exemplarisch Leidender. Wie selbstverständlich gehört zu den denkbaren Auslegungen dieses Satzes auch eine biografische Lesart, die an Warburgs eigene, persönliche Leidensgeschichte rührt. Dieser autobiografische Sinn der Worte soll auf den folgenden Seiten nicht ausgespart bleiben. Wohl aber wird jedes Urteil über den Gesundheitszustand des empirischen Menschen in der Schwebe gehalten: Es bleibe den Experten, den Seelenärzten und den rührigen Biografen, überlassen, Aby Warburg als «Fall» zu beschreiben und zu diagnostizieren. Krankengeschichte in diesem naiven Sinn kann nicht unser Thema sein, wohl aber Krankheit als Metapher und Leidensgeschichte als Idee.

Was für auratische Phänomene zutrifft, gilt auch für Warburgs Wort: Je näher man es anschaut, umso ferner blickt es zurück. Weshalb spricht Warburg, wenn er den Unterschied zwischen Juden und «Gastvölkern» bezeichnen will, von *Patienten*? Warum spricht er nicht, um eine andere, nahe liegende Möglichkeit anzudeuten, vom Volk des Buches? Oder, wie es Ravelstein, der Protagonist von Saul Bellow, tut, vom Volk der Lehrer? «Wir sind», sagt Ravelstein, bekanntlich eine literarische *persona* von Allan Bloom, «ein Volk von Lehrern. Seit Jahrtausenden haben die Juden unterrichtet und sind unterrichtet worden. Ohne Unterricht ist die Judenheit undenkbar.»² Auch dies wäre eine plausible Selbstbeschreibung. Aber nein, Warburg spricht von Patienten, von Leidenden. Es ist ihr Leiden in oder an der Weltgeschichte, das die Juden auszeichnet und unterscheidet.

Auf den zweiten Blick erscheint Warburgs Wort wie eine Umkehrung der Lehre vom auserwählten Volk: Wer so lange und exemplarisch leidet, mit dem muß Gott schon etwas Besonderes vorgehabt haben. Und wer noch Gertrud Bings Hinweis auf die wort- und sprachgeschichtliche Verbindung von Patient, Passion und Pathos im Ohr hat, der begreift leicht, daß der Satz von den Juden, die zweitausend Jahre länger Patienten der Weltgeschichte gewesen seien, seinen spezifisch warburgschen Sinn hat: Er ist *die* Pathosformel par excellence. Zweitausend Jahre länger, also insgesamt viertausend Jahre Patienten der Weltgeschichte gewesen zu sein, ist schlichtweg nicht zu übertreffen. Viertausend Jahre Geschichte als Leidensgeschichte – das ist eine Formel, in der jüdischer Witz, prophetische Klagerede und weltgeschichtliches Anciennitätsbewußtsein eine unüberbietbare Verbindung eingegangen sind. Viertausend Jahre Leidensgeschichte – was könnte schärfer differenzieren, was rückhaltloser singularisieren? In diesem Licht erscheint Jude-Sein tatsächlich als eine Pathosformel, und zwar als die älteste und in ihrer Schlichtheit erhabenste Formel, die sich denken läßt, die *Urformel*, wenn man so will.

In seinem Leben als «Hamburger von Geburt, Hebräer von Geburt und Florentiner nach dem Herzen» hat Aby Warburg seine Erfahrungen damit gemacht, was es heißt, an der Geschichte zu leiden. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß hinter Warburgs

² Zit. nach George Steiner: *Der Meister und seine Schüler*, München 2004, S. 164.

Zusammenbruch am Ende des Ersten Weltkriegs eine Form von «folie historique» steht – der Zusammenbruch einer komplexen, stets prekären Identität unter dem übermächtigen Druck der Geschichte. Einer Geschichte, die er als engagierter Zeitgenosse, Chronist und Deuter erlebt und erlitten hatte. Warburg, der von sich gesagt hat, er sei erst im Weltkrieg zum «Politiker» geworden, hat diesen Krieg in typischer Weise zu seiner eigenen Sache gemacht.

Darin unterschied er sich zunächst nicht von vielen anderen national empfindenden Gelehrten. Bei aller Skepsis gegenüber der Politik des Reiches – «Wir siegen uns zu Tode» war eines seiner Worte – und aller Distanz zum «zoologischen Nationalismus» (Max Weber) der Zeitgenossen hoffte Warburg doch zuinuerst auf den Sieg seines Vaterlandes. Dem Milieu nach Hamburger «Kaiserjude», wie sein Bruder Max und wie dessen Freund Albert Ballin, konnte Aby Warburg schwerlich anders. Im wohlverstandenen Interesse seines Vaterlandes lag auch sein 1914/15 unternommener Versuch, mit zeitgemäßen Mitteln medialer Aufklärung, nämlich mit einer illustrierten Zeitschrift, Italien vom Eintritt in den Krieg abzuhalten. Aber welchem Interesse diente der gewaltige Zeitungsausschnittedienst, den er in seiner Bibliothek, gestützt auf Mitarbeiter und Familie, einrichtete und jahrelang betrieb? Ging es auch da noch um das Vaterland? Oder ging es schon, wie in seinem Dürer-Aufsatz, gegen die Lügen im Kriege, das falsche Bewußtsein, den Aberglauben, das Irrationale – Mächte, die nicht nur sein Vaterland, sondern die halbe Welt ins Verderben zu stürzen drohten? Warburg hatte seine Bibliothek auf Kriegsproduktion umgerüstet und produzierte Gegenwahrheit. Mitten im Weltkrieg führte er den Krieg eines einsamen Mannes um die bedrohte Vernunft.

Aber Warburg und das Reich verloren ihre Kriege. Der Kaiser ging ins Exil, und Warburg verlor den Verstand. Gleichzeitig mit dem Zusammenbruch der Monarchie tauchte erneut das ewig ambivalente, mal offensiv artikulierte, dann wieder verdrängte Problem von Warburgs Judentum auf. Der Kaiserjude ohne Kaiser stand auf einmal nur noch als Jude da und sah sich von rechts und links – von rechts als «Finanzjude», von links als «Finanzkapitalist» – diffamiert und bedroht. Wieder einmal fand sich Warburg,

wie er 1917 rückblickend auf seine Studienjahre in Straßburg und Bonn formuliert hatte, als Jude im «erbitterten Zweifrontenkrieg»³. Aber anders als damals vermochte er diesmal nicht standzuhalten und kollabierte. Mühsam konnte man ihn daran hindern, Gewalt gegen sich selbst oder gegen andere zu richten.

Das Wort vom «Zweifrontenkrieg» zeigt anschaulich den Zwiespalt, in dem Warburg sich zeitlebens befand. Auf der einen Seite stand die Realität eines latent präsenten, gelegentlich auch manifesten Antisemitismus sowohl im Kaiserreich wie in der Weimarer Republik. Warburg sammelte Nachrichten über Pogrome in Rußland, verzettelte die «jüdische Frage», erlebte seine unausgesprochene, aber spürbare Zweitrangigkeit im akademischen Milieu. Er warnte seinen Bruder vor dem Eintritt in die Politik, erlebte die Ermordungen erst Erzbergers, dann Rathenaus wie ein Prophet das Eintreffen des befürchteten Gerichts. Den Herausgeber des antisemitischen «Hammer», Theodor Fritsch, bekämpfte er mit juristischen Mitteln; die historische Realität des Antisemitismus – den Vorwurf der Hostienschändung – verfolgte er bis hinein in den Tafelatlas «Mnemosyne». Die Studie von Charlotte Schoell-Glass liefert uns hier so etwas wie einen roten Faden, der sich durch Warburgs Leben und teilweise auch sein Werk zieht; inwiefern er auch die Genese dieses Werks zu verstehen erlaubt, ist freilich eine andere Frage.

Weniger augenfällig ist demgegenüber die andere «Front», an der Warburg sich zeitlebens abkämpfte: die Auseinandersetzung mit der Orthodoxie, mit familiären Erwartungen, mit eigenen Projektionen in die Umwelt und retour. Da ist der junge Mann, der älteste Sohn einer jüdischen Familie, weitgehend assimiliert, aber das Gesetz befolgend – und dieser junge Mann bricht, kaum daß er dem elterlichen Haus entronnen ist, als Student offen mit dem Ritual, mit den Speisegeboten, später weigert er sich, im schweren inneren und äußeren Konflikt, am Grab des Vaters Kaddisch zu sagen. Unter den vielen unveröffentlichten Papieren Warburgs gibt es eines, das den Vermerk «Konitz» (der Ort eines angeblichen Ritualmords in Westpreußen) trägt und auf 1900 datiert ist. Es enthält den fragmentarischen Versuch zu einem «Psychologischen Querschnitt der deutschen Juden». Darin kommt auch autobiogra-

3 Im Brief an die Witwe eines Studienfreundes, Lore Strack, zit. nach Charlotte Schoell-Glass: Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturwissenschaft als Geistespolitik, Frankfurt am Main 1998, S. 189.

4 Zit. nach Schoell-Glass: Antisemitismus, S. 96.

5 Vgl. das Zeugnis von Carl Georg Heise: Persönliche Erinnerungen an Aby Warburg, New York 1947.

fische Erfahrung zur Sprache, so wenn Warburg schreibt: «... ich bin nun noch in dieser Orthodoxie erzogen bis zu meinem 15ten Jahre ein gläubiger Anhänger derselben gewesen, habe mich dann unter schweren inneren und äußeren Kämpfen losgemacht um mich als Privatgelehrter ... der (modernen) Wissenschaft gewidmet ... [sic]». ⁴ Unter den Kämpfen an dieser zweiten, «inneren Front» hat Aby Warburg vermutlich noch mehr gelitten als unter denjenigen an der äußeren des Antisemitismus, und es gibt Hinweise darauf, daß sie auch beim Ausbruch seiner Psychose Ende 1918 eine Rolle gespielt haben. ⁵

Nein, es gibt keinen Zweifel daran, daß in Warburgs Wort vom jüdischen Patienten der Weltgeschichte auch diese eigene Doppelerfahrung vom Leiden an der Geschichte und an der historischen Situation des Judentums Eingang gefunden hat. Daß ausgerechnet er es war, Aby Warburg, der als einziger aus seiner Familie dem Israelitischen Krankenhaus in Hamburg die traditionelle Spende entzog, ist nur ein kleines ironisches Gegenmotiv zu dieser durchgehenden Strophe.

Der Patient der Weltgeschichte: Es ließe sich eine zweite Deutung versuchen, an die Warburg in dem Augenblick, als er sein Bonmot formulierte, nicht gedacht haben mag und die doch legitim erscheint. Sie verweist auf eine Tradition in der Auslegung von Geschichte – gleichzeitig als Lesart und als Erlebensweise –, an der Warburg nicht nur partizipiert, sondern die in seinem Leben und Werk geradezu kulminiert. Es ist, um es mit einem Wort zu sagen, die Tradition der *Geschichte im Passiv*. Warburg gehört zu den geistigen Enkeln Schopenhauers und Söhnen Burckhardts und Nietzsches, welche die Geschichte statt im Modus des Handelns in dem des Leidens begriffen haben. In einem Punkt allerdings unterscheidet sich Warburg von den meisten Pathographen des 19. Jahrhunderts. Er hat den Weg des Leidens auch als Subjekt der Erkenntnis beschritten (und weiter gebahnt). Unter den nicht wenigen Nietzscheanern an der Wende zum 20. Jahrhundert ist vielleicht Warburg der einzige, der die historische Erkenntnis konsequent und bilateral ins Passiv gesetzt hat, indem er die «Rezeption» historischer Werke und Überreste nicht nur als kognitiven, sondern ebenso sehr als sensiblen, «pathischen» Prozeß begriffen hat.

Warburg entspricht dem Typ Mensch, den Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* beschrieben hat – ein Typ, der «die Geschichte der Menschen insgesamt als *eigene Geschichte* zu fühlen weiss ..., der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und *hinter* sich ...»⁶. Auch wenn man einschränkend bemerken muß, daß Warburg diesen Horizont eher hinter sich als vor sich sah – gesehen hat er ihn doch und als leidensgeschichtlichen Horizont erfahren. Hiervon ausgehend entwickelte und praktizierte er eine historische Ästhetik, deren Hauptsatz lautete, daß fremdes Leiden – oder vielmehr der Ausdruck fremden Leidens – uns affizieren kann und daß wir dieses Leiden – respektive seinen Ausdruck – *nach*fühlen und *mitleiden* können. Das ist gemeint, wenn man sagt, Warburg habe die Geschichte konsequent ins Passiv gesetzt: Er hat die Geschichte nicht nur in ihrer Geschehens-, sondern auch in ihrer Erkennensdimension passivisch und pathisch aufgefaßt. Und mit der Konzeption der *Pathos-Formel* hat er eine Theoriefigur eingeführt, der es aufgegeben war, die Transferleistung hin zum Rezipienten zu erklären.

Zu den spezifisch modernen Formen der Hybris gehört die Vorstellung, die Menschen machten ihre Geschichte selbst, sie machten sie als Planer und als Vollstrecker. Reinhart Koselleck hat gezeigt, daß dieser Verfügbarkeitsgedanke, der meist auf Vico zurückgeführt wird, erst seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts allgemein denkbar geworden ist. Seither erst existiert die Geschichte als Kollektivsingular und beschreibt einen einheitlichen Raum sowohl der Erfahrung als auch der Erwartung.⁷ In diesem Sinne konnte Schelling 1798 sagen, der Mensch habe Geschichte, «weil er seine Geschichte nicht mit- sondern selbst erst hervorbringt».⁸

So wie wir dazu neigen, die Vorstellung vom Menschen als Macher seiner eigenen Geschichte mit Vico, also im frühen 18. Jahrhundert, anzusetzen, so datieren wir das Brüchigwerden dieser Vorstellung üblicherweise um die Mitte des 19., mit Marx. Sein Wort – von den Menschen, die ihre eigene Geschichte machen, ohne daß sie dies aus freien Stücken tun – im Ohr, hält man den Verfasser des *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* für den Entdecker der Unverfügbarkeit der Voraussetzungen der Menschen-

6 Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe (KSA), München 1980, Bd. 3, S.565 (Nr. 337).

7 Vgl. Reinhart Koselleck: Über die Verfügbarkeit der Geschichte, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur historischen Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, S. 260–277.

8 F. W. G. Schelling: *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, zit. nach Koselleck: *Über die Verfügbarkeit*, S. 265.

- 9 Vgl. Koselleck: Über die Verfügbarkeit, S. 271 ff.
- 10 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1971, S. 441.

geschichte, und dies tut auch Reinhart Koselleck.⁹ Vielleicht sollte man an diesem Punkt aber einer weniger autorzentrierten Ideengeschichte folgen.

Zu den frustrierenden Entdeckungen des modernen Menschen gehört die Tatsache, daß es so etwas gibt wie «durchgreifende Mächte» – in dem Sinn, daß sie durch die Geschichte hindurchgreifend das Handeln der Menschen bestimmen. In seiner Archäologie der Humanwissenschaften hat Michel Foucault gezeigt, daß nicht der Mensch es ist, der seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts den Dingen ihre historische Bedeutung zuteilt, sondern daß umgekehrt der Mensch als arbeitendes, lebendes und sprechendes Wesen sich großen Positivitäten ausgesetzt sieht – Reichtümer, Leben und Sprache –, die historisch «älter» sind als er: «Der Mensch hat keine Geschichte mehr oder vielmehr: da er spricht, arbeitet und lebt, findet er sich in seinem eigentlichen Sein völlig mit Geschichten verflochten, die ihm weder völlig homogen noch untergeordnet sind.»¹⁰

Die Romantik hat auf diese Entdeckung zunächst mit einer lyrischen Verklärung der Geschichte und dann, zunehmend, mit einem unersättlichen Konsum imaginärer Vergangenheiten geantwortet. In Wahrheit freilich hat die Romantik immer an der Geschichte gelitten. Empfund sie in ihrer Frühzeit ein Defizit, so verspürte sie nachmals einen Überdruß an Geschichte. Die späte Romantik hat den Menschen nicht mehr zum *faber* und *artifex* der Geschichte ermächtigt, sondern ihm die Geschichte als Leidenspensum auferlegt und zugleich als Heilmittel seiner kranken Seele verordnet.

Unter den bis heute gelesenen Historikern sind es vornehmlich Jacob Burckhardt und Jules Michelet gewesen, die die Geschichte ins Passiv gesetzt haben – in eine Form, in der sie weniger von Menschen gemacht, als vielmehr von ihnen erlitten wird. Unter dem Eindruck seiner Schopenhauer-Lektüre und der politischen Zeitumstände erhebt Burckhardt in seinen Vorlesungen über «Griechische Kulturgeschichte» (seit 1872) das Leiden zur kulturgeschichtlichen Zentralkategorie. Kein Volk, so scheint ihm, ist unglücklicher gewesen, kein Volk hat mehr gelitten als die Griechen. Als Eingangswort über sein Polis-Kapitel setzt er ein Wort Dantes aus dem dritten Gesang des Inferno, «Per me si va nella

città dolente». «Es ist», so schreibt er von dem Staatswesen der Griechen, «eine in der ganzen übrigen Geschichte kaum wieder vorgekommene Häufung von bitteren Schmerzen in dieser griechischen Polis ...»¹¹

Der hier angeschlagene Ton einer Kranken-Geschichte (im buchstäblichen Sinn) zieht sich durch die gesamte Darstellung der Polis hindurch und mündet in die Feststellung, «daß in der ganzen Weltgeschichte kaum eine andere Potenz ihr Leben und Streben so furchtbar teuer bezahlt haben möchte, als die griechische Polis».¹² Dennoch attestiert Burckhardt derselben Polis einen ungeheuren «Lebenswillen» – «Griechenstädte starben furchtbar schwer», lesen wir.¹³ Und von Alkibiades schreibt er, in ihm komme «das ganze innere Fieber dieses ... Volksorganismus zum Ausbruch, *pathologisch* eins der merkwürdigsten Schauspiele der ganzen Weltgeschichte».¹⁴

Ganz anders Jules Michelet: Hier ist es der Historiker, der gleichsam christologisch an der Geschichte leidet und stirbt. «Michelet», schreibt Roland Barthes, «bedeckt sich mit den fürchterlichsten historischen Leiden, er nimmt sie auf sich, er stirbt an der Geschichte wie man – oder vielmehr wie man nicht – aus Liebe stirbt. «Ich habe zuviel schwarzes Blut der Toten getrunken», das bedeutet, daß Michelet bei jeder Migräne in sich den Tod der Gottheit Volk, der Gottheit Geschichte erneuert.»¹⁵ Während Jacob Burckhardt das Leiden in der Geschichte als deren verborgene Triebkraft entdeckt, spürt Jules Michelet an und in seinem Körper alle Schmerzen, alle Leiden und Leidenschaften der Geschichte nach. Das geheime «Ziel» seiner empfindsamen Geschichte ist die Annäherung an den Tod: Der Historiker wird seiner Berufung umso mehr gerecht, je näher er den Toten kommt; der Historiker, schreibt Barthes, «muß den Tod leben, das heißt er muß ihn lieben. Um diesen Preis kann er, da er mit den Toten in eine Art Urgemeinschaft getreten ist, die Zeichen des Lebens mit ihnen austauschen.»¹⁶ Über die gewöhnliche Sympathetik einer «Einfühlung» im Sinne des Historismus geht diese Infektion durch die Geschichte weit hinaus; sie folgt einem Modell der Übertragung vom Korpus der Geschichte auf den Körper des Historikers: Die Geschichte realisiert sich als Ansteckung, als Fieber und Krise des Lebens.

11 Jacob Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte, Band I, München 1977, S. 63.

12 Ebd., S. 269.

13 Ebd., S. 260.

14 Ebd., S. 211 (Kursivierung von mir, U.R.).

15 Roland Barthes: Michelet, Frankfurt am Main 1980, S. 45.

16 Ebd., S. 107.

- 17 Brief vom 10.1.1905, in: Karl und Hanna Wolfskehl, Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899-1931. Hg. von Karlhans Kluncker, 2 Bde., Amsterdam 1977, Bd. 2, S. 6.
- 18 Friedrich Gundolf: Caesar im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1926, S. 356.

Übergangen sei an dieser Stelle der Autor, in dem sich all diese romantischen und tragisch-pessimistischen Motive wie unter einem Brennglas bündeln, übergangen seien die Frühschriften Friedrich Nietzsches, die, in enger Verbindung mit Jacob Burckhardt entstanden, der Pathologisierung der Geschichte ihren bündigsten Ausdruck verliehen haben. Stattdessen sei, wenn auch nur en passant, an ein anderes Konzept erinnert, das ebenfalls eine Radikalisierung der historistischen Einfühlung darstellt und an die Pathologisierung der Geschichte anschließt. Es handelt sich um die Figur des «Histrionen» – ein artistisches Konzept, das gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftaucht und ebenfalls eine radikal ins Passiv versetzte Historie beschreibt. An diesem Punkt kommt nun Nietzsche doch noch ins Spiel.

Zu den letzten Botschaften des Zusammenbrechenden gehört der Brief an Jacob Burckhardt vom 5. oder 6. Januar 1889, in dem Nietzsche in einem Wirbel von Namen der Geschichte untertaucht: «Ich bin Prado, ich bin auch der Vater Prado, ich wage zu sagen, dass ich auch Lesseps bin ... Ich bin auch Chambige – auch ein anständiger Verbrecher ... Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, dass im Grund jeder Name in der Geschichte ich bin ...» Es folgen Sätze, aus denen hervorgeht, daß der Autor sich abwechselnd für Gott hält, für eine Art allmächtigen Urheber der Geschichte, und dann wieder, einige Sätze weiter oder einige «Wahnsinnszettel» früher, für eine Vielzahl historischer, mythologischer oder literarischer Gestalten.

Aber dieses Poröswerden des Subjekts für Namen und Zustände der Geschichte muß sich nicht erst im Augenblick seines Sturzes einstellen. Als ekstatische Empfindung maximaler Passivität und Transgressivität kann der Zustand des Histrionismus auch zum Ausdruck und Abbild des kreativen Zustands werden. In diesem Sinn schreibt der Georgeaner Friedrich Gundolf 1905 an Karl und Hanna Wolfskehl, es gehe «die Geschichte des Weltgeistes stumm und unmerkbar ihren schöpferischen Gang durch unsere eigenen Seelen durch»¹⁷ – und in Nietzsche, den ja «die ganze Menschengeschichte durchwandelte»¹⁸, erkennt er den Bruder im Geist. Gewiß, hier treibt einer Artistenmetaphysik. So wie sie auch Ezra Pounds Gedicht «Histrion» zugrunde liegt, in dem der

Dichter sich nur als Augenblick erlebt, als ein leeres Gefäß, durch das vergangene Zeiten und mit ihnen «die Seelen aller Großen» ziehen.

Unbemerkt sind wir hier von der Linie der Pathographie der Geschichte, die eine moderne Vorstellung ist, in die Bahn der wesentlich älteren, der Antike entstammenden Inspirationstheorie eingebogen – auch wenn es jetzt nicht mehr ein göttlicher Genius ist, der das Subjekt durchzieht, sondern die Intensität der Geschichte. Wie die Beispiele Gundolf und Pound zeigen, hat die Lehre von der poetischen Inspiration das zwanzigste Jahrhundert ziemlich unbeschadet erreicht. Auch Max Kommerell läßt sie anklingen, wenn er von Jean Paul sagt, es hätten manche seiner Figuren «in besondern Augenblicken ein Beben, weil das All durch ihre Seelen gegangen ist»¹⁹. Und sicherlich finden sich auch moderne Autoren, Gottfried Benn wäre ein Beispiel, in denen sich beide Linien, Pathographie und Inspiration, zuinnigst durchdringen. Aber das ist eine andere Geschichte.

Einen Nachklang der romantischen Erfahrung von der erlittenen Geschichte, wie immer szientifisch aufgefangen und methodisch austariert, meinen wir auch bei Warburg zu vernehmen. Gewiß liegt bei ihm die pathologische Auffassung der Geschichte im Streit mit anderen, konkurrierenden Vorstellungen, nicht zuletzt mit der Idee von der Geschichte als Streit- und Konfliktzone. Aber am Ursprung der Geschichte, wie sie Warburg vor Augen steht, muß sich so etwas wie eine «ursprüngliche Akkumulation» des Leidens ereignet haben. In der Morgenröte der Menschheit wurde deren erster «Leidschatz» aufgehäuft, und in diesen Fonds sollten alle späteren Generationen einzahlen.

Auch der Historiker, wie Warburg ihn sieht, entrichtet für seine Erkenntnis einen Leidenspreis. Das Doppelporträt von Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche, das er in seiner ersten Hamburger Lehrveranstaltung nach der Rückkehr aus der Nervenheilanstalt zeichnet, kontrastiert zwei Typen des historischen «Sehertums» – die Warburg nicht als historisch überholte Form der Erkenntnis, sondern als überzeitlich gültigen Geistestyp begreift. Für ihn verkörpern Burckhardt und Nietzsche nicht zwei individuelle Lebens- und Leidensgeschichten, sondern zwei typische, gerade in ihrem

19 Max Kommerell: Jean Paul, 5. Aufl. Frankfurt am Main 1977, S. 77.

- 20 Aby Warburg, Burckhardt-Übungen, zit. nach Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt am Main 1981, S. 345.
- 21 Ebd.
- 22 Vgl. Cornelia Zumbusch: Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk, Berlin 2004, S. 118: «Der «mitschwingende» Historiker erleidet Geschichte, als erlebte er sie erinnernd selbst.»
- 23 Aby Warburg: Schlangenritual. Ein Reisebericht, hg. von Ulrich Raulff, Berlin 1988, S. 50.

Gegensatz typische Ausprägungen historischer Erkenntnis, freilich mit divinatorischen Zügen. Burckhardts «Art des Sehertums ist Lynkeus», so Warburg, während Nietzsche «der Typus eines Nabi [ist], der auf die Straße läuft, sich die Kleider zerreißt, Wehe schreit ...»²⁰. Die Frage, die sich für beide Sehertypen stellt, den apollinisch Sublimierenden und den dionysisch Rasenden, ist, so wieder Warburg, «ob der Sehertypus die Erschütterungen seines Berufes aushalten kann».²¹ Dem Bild Warburgs von einer Menschheit, die von einem urzeitlichen Leidschatz zehrt (den sie zugleich beständig vermehrt), entspricht seine Auffassung vom Historiker: ein Mensch, der immer an äußersten Rändern geht, ein Mensch in der Permanenz der Krise, zu der ihn sein Beruf verurteilt.²² Pathologie ist nicht ein Unfall seiner Erkenntnis, sondern deren gleichsam natürliche Voraussetzung.

«Wir sind zweitausend Jahre länger Patienten der Weltgeschichte gewesen»: Unsicheren und schwankenden Boden betritt, wer herauszufinden sucht, was wohl für Warburg in jenen «zweitausend Jahren länger» gesteckt hat; wer also nicht nach Warburgs Sicht auf die Gegenwart fragt, sondern nach seinem Blick auf die Geschichte oder, wenn man will, auf das historische Wesen des Judentums. Anders als Freud hat uns Aby Warburg keinen «Mann Moses» hinterlassen. Wie so oft, gibt es bei ihm nur Details und spärliche Hinweise, die einen eher in den Nebel hinein- als aus ihm herausführen. Und je tiefer man in den Nebel hineinschaut, umso boshafter grinst die Fratze der Überinterpretation zurück.

Von vereinzelt Briefen abgesehen, hat Warburg eigentlich nur an einer Stelle seines Werks die bewußten zweitausend Jahre vor Christus, die Geschichte der Juden seit Abraham, zur Sprache gebracht: in seinem Kreuzlinger Vortrag über das Schlangenritual der Pueblo-Indianer. Immerhin geht Warburg in der religionshistorischen Skizze, die diesen Vortrag gewissermaßen «vertieft», zurück bis auf den Moses der «ehernen Schlange». Von ihm lesen wir, so Warburg, «im 4. Buch Moses ..., daß Moses die Israeliten in der Wüste befohlen hatte, zur Heilung vom Schlangenbiß eine eherne Schlange zur Verehrung zu errichten».²³ Der nächste Satz macht klar, was an dieser Geschichte so interessant ist: «Hier stehen wir vor einem überlebenden Stück Götzendienst im Alten

Testament.»²⁴ In der Geschichte von der ehernen Schlange wird noch einmal Moses, der überlegene Magier, sichtbar, der wie sein Bruder Aaron seinen Stab in eine Schlange verwandeln und die Schlange wieder in einen Stab zurückverwandeln kann, Moses, der souverän über den Zauber des «Götzentums» und der heidnischen Naturreligion verfügt. Die ehernen Schlange erscheint so als das verdrängende Symbol eines Verdrängten – eine Erinnerung an das durch den Monotheismus Verdrängte.

«Allerdings», fährt der Philologe Warburg fort, «wissen wir, daß dies nur eine eingeschobene Stelle sein kann, die die Existenz eines solchen Idols in Jerusalem rückwärts bildend erklären wollte. Denn die Hauptsache bleibt, daß ein ehernes Schlangensymbol von König Hiskias unter dem Einfluss des Propheten Jesaja zerstört worden ist. Der Menschen opfernde und Tiere verehrende Götzendienst war ja die feindliche Macht, gegen die die Propheten am erbittertsten kämpften ... Daß die Aufrichtung der Schlange im schroffsten Widerspruch zu den zehn Geboten steht, ist klar, im schärfsten Gegensatz zu der Bilderfeindlichkeit, die das Wesen der reformierenden Propheten ausmacht.»²⁵

Schon vorher hatte Warburg keinen Zweifel daran gelassen, daß seine religionshistorische Skizze einem Fortschrittspfeil folgte. Dieser Pfeil wies in Richtung der Aufhebung des Opfers. «Die Erlösung vom blutigen Opfer durchzieht als innerstes Reinigungsideal die religiöse Entwicklungsgeschichte vom Orient zum Okzident. Die Schlange macht diesen Sublimierungsprozeß in der Religion mit. Das Verhältnis zu ihr kann als Gradmesser des vom Fetischismus zur reinen Erlösungsreligion sich wandelnden Glaubens angesehen werden.»²⁶ Tatsächlich hielt Warburg den von den Propheten in Gang gesetzten Vergeistigungsprozeß für eine historische Errungenschaft, die er vehement gegen andersläufige Tendenzen verteidigte²⁷ – so etwa gegen die Bestrebungen orthodoxer Siedler in Palästina, die den Tempel und die Altäre des Brandopfers wiedererrichten wollten. «Durch die Zerstörung des Schlachttaltars von Jerusalem», schrieb er in einem Brief aus seinen letzten Lebensmonaten, «ist das Judentum letzten Endes zur monotheistischen Vergeistigung gezwungen worden, was man keinem Ghetto-Juden klarmachen kann, der etwa glaubt, daß der

24 Ebd.

25 Ebd., S. 50 f.

26 Ebd., S. 44.

27 Warburg schließt hierin offenbar an Hermann Cohen an, dessen Werke, vor allem *Die Ethik des reinen Willens* (Berlin, zweite Auflage 1907) und *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig 1919), er gründlich gelesen hatte (laut. mündl. Mitteilung von Thomas Meyer am 27. 9. 04).

- 28 Warburg Institute Archive, General Correspondence, Aby Warburg an Gisela Warburg aus Neapel, 14. Mai 1929.
- 29 Vgl. zuletzt Peter Schäfers Hinweise in: Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds «Der Mann Moses und die monotheistische Religion», Berlin/Wien 2003, S. 27 f.

Messias erst kommt, wenn es auf den Altären von Jerusalem wieder von verbranntem Fleisch raucht.»²⁸

Man könnte auf die Idee kommen, daß Warburg im Symbol der Schlange eine Figur gefunden hat, mit deren Hilfe ihm eine subtile Übung in dialektischem Seitenwechsel gelingt: als aufgeklärter Jude muß er Moses und die Propheten dafür preisen, daß sie einen welthistorisch einzigartigen Vergeistigungsprozeß ausgelöst haben, für den der Preis des Bilderverbots nicht zu hoch war, und als jüdischer Bildwissenschaftler muß er sich unterm Schlagbaum dieses selben Verbots hindurchschlängeln. Aber Warburg war ein zu guter und zu kenntnisreicher Kunsthistoriker, um nicht zu wissen, daß es mit der angeblichen Bilderlosigkeit des Judentums nie weit her gewesen ist.²⁹

Den scheinbaren Widerspruch zwischen dem jüdischen Bilderverbot und Warburgs Beruf als Bildwissenschaftler als dessen Hauptproblem anzusehen, erschiene freilich auch als psychologische Reduktion. Im Kreuzlinger Vortrag sagt Warburg deutlich genug, was für ihn auf dem Spiel steht: die ewigen Fragen der Theodizee, vor denen «ratloses Menschenleid nach Erlösung sucht». Wo immer dies der Fall ist, taucht die Schlange auf, da soll sie eine bildhafte Antwort geben. Die Blitz-Schlange ist sozusagen der älteste Leidableiter der Menschheit. Den Prozeß der Sublimierungsgeschichte, der sie zum Verschwinden bringen will, begleitet sie als Symbol ihrer eigenen Verdrängung und als Anzeichen einer neuen Leidensgeschichte: eines Unbehagens in der Kultur.

Wenn Warburg also von den «zweitausend Jahre(n) länger» spricht, dann sagt er nicht mehr und nicht weniger als daß «wir» – will sagen: wir Juden – diesen Prozeß der Vergeistigung (und des Leidens daran) schon doppelt so lange Zeit tragen – und deshalb haben «wir Juden» das längere Leidensgedächtnis.

Auch insofern erscheint es wenig sinnvoll, den «Fall Warburg» als Amateurpsychiater zu begutachten. Es nützt nichts, Warburgs Krankenblatt als isoliertes Dokument zu studieren. Warburgs «Krankheit» trägt immer auch Züge einer «Krankheit als Metapher», die weniger der ärztlichen als vielmehr der religions- und ideengeschichtlichen Anamnese bedarf, will man die Art und Weise begrei-

fen, in der Warburg sein Judentum in Krankheit konvertiert – und wie er diese Konversion selbst noch einer historischen Analyse unterzieht, die den gesamten Selbsterziehungsprozeß der historischen Menschheit einer pathologischen Betrachtungsweise unterwirft. Es mag sein, daß Warburg – nach Heine und neben Kafka – den Typus des «kranken Juden» verkörpert³⁰. Aber er ist dieser «kranke Jude» weder aufgrund seiner labilen Konstitution noch allein aufgrund seiner antisemitischen Umwelt. Der kranke Mann Warburg leidet gemäß seiner eigenen Theorie – er leidet unter einer Weltgeschichte, wie er sie gedeutet hat, er ist der Patient einer Interpretation.

Die vierte und letzte Lesart von Warburgs Diktum, die hier versucht sein soll, ist philologisch noch bedenklicher als die vorangehenden, weil sie nicht nur Warburgs Worte heranzieht, sondern auch den Kommentar, den Gertrud Bing ihrer Überlieferung hinzugefügt hat, nämlich die rätselhafte Bemerkung vom *amor fati*. Kann eigentlich ein Mensch, wie Nietzsche – und offenbar Warburg auch – dies meine, an der gesamten Weltgeschichte leiden? Kann er sie auf sich nehmen wie Christus das Kreuz? Oder verbirgt sich in diesem pathetischen Universalanspruch nur das letzte, extremste Stadium des Historismus? Eine Frage, auf die es vermutlich keine Antwort gibt. In Einzelfällen mag die Idee eines solchen Universalpatiententums zur realen Gewalt geworden sein; von Ausnahmemenschen wie Nietzsche, Warburg und Max Weber scheint sie Besitz ergriffen zu haben. Während die spätere Moderne eher durch den Typ Mensch charakterisiert wird, der den «burden of history» (Hayden White) abzuwälzen sucht und darüber zum Antihistoristen wird, verkörpern diese Giganten der frühen, heroischen Moderne gleichsam den sokratischen Gegentyp, der die Geschichte auf sich läßt und ihr Gift in sich einsaugt: so als könne von der Krankheit, welche die Geschichte ist, nur Geschichte wieder heilen. Gewiß, sie sind Patienten, diese exemplarisch Leidenden, aber sie sind auch ihr eigener Arzt: Dr. Weltgeschichte hält Sprechstunde in der Bibliothek. Auch dieser Sokrates schuldet dem Asklepios noch einen Hahn.

Woran also mag Gertrud Bing gedacht haben, als sie mit Blick auf Warburg, den Patienten der Weltgeschichte, vom *amor fati* sprach? Nietzsche, auf den das Wort zurückgeht, verband damit, wie er

30 Vgl. Sander L. Gilman: Franz Kafka. The Jewish Patient, London 1995.

- 31 Nietzsche: KSA, Bd. 6, S. 297.
- 32 Vgl. Georges Didi-Huberman: *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris 2002; ders.: *Dialektik des Monstrums. Aby Warburg und das Paradigma des Symptomalen*, in: Barbara Naumann u. Edgar Pankow (Hg.): *Bilder-Denken. Bildlichkeit und Argumentation*, Paderborn 2004, S. 203 ff.
- 33 Zu Warburg als «Psychohistoriker», der das Symptom zum Sprechen bringen will, vgl. Zumbusch: *Wissenschaft in Bildern*, S. 75 f. u. 337 f. (Warburgs «Pathosformel» analog zu Freuds «Konversions-symptom»).

im Sommer 1882 an Overbeck schrieb, «eine Art fatalistischer ›Gotergebenheit›». Sechs Jahre später, in «*Ecce Homo*», formulierte er in deutlich höherem Ton: «... dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben ...*»³¹ Indem sie Warburgs Wort mit Nietzsches Haltung assoziiert, bezeichnet Gertrud Bing den Punkt, an dem Warburgs spezielles Pathos in ein allgemeines Ethos übergeht. «*Amor fati*» taugt, wenn man Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkehr abzieht, als Leitvokabel einer modernen Stoa, wie sie auch in Warburgs geläufiger Rede von dem «Problem, das uns kommandiert» hörbar wird. Sie postuliert eine Haltung des Ertragens, Ausdauerns, Aushaltens vor dem Schicksal oder was immer seine innerweltlichen Agenturen sein mögen.

Auch dieser geschichtsphilosophischen Ernüchterung oder Versachlichung liegt also noch das *pateri* zugrunde, die Haltung eines Historikers in einer im Passiv begriffenen Geschichte. Gegenüber den Sollens-Imperativen der Veränderung bezeichnet *Amor fati* die Ethosformel eines heroischen Passivs, den kategorischen Imperativ des Standhaltens und der Treue zum Problem, unter dessen Kommando man steht. Wer zweitausend Jahre länger Patient der Weltgeschichte gewesen ist, dem ist solch fatalistische Gottergebenheit zur ersten Natur geworden.

Warburg, so darf man zusammenfassen, hat in seinem Bild vom Patienten der Weltgeschichte etwas Wesentliches über die Art seines theoretischen Denkens und seiner Auffassung von Kulturgeschichte preisgegeben. Mir scheint, Georges Didi-Huberman hat Recht³², wenn er daran erinnert, daß Warburg, anders als Panofsky, anders auch als Cassirer, nicht nur ein Historiker des *Symbols* war, sondern auch ein Diagnostiker des *Symptoms* – auch wenn sein Ausflug des Jahres 1892 in die medizinische Fakultät nur von kurzer Dauer und seine medizinische Metaphorologie so inkonsistent war wie seine elektrophysikalische oder zirkulationstheoretische Bilderwelt. Warburg, der sich selbst als Psychopathologe begreift, aber der Historie treu bleibt³³, entwickelt nicht eine historische Semantik, und schon gar keine Semiotik, sondern –

man zögert mit der Formulierung, weil sie so banal klingt – eine *Somatik*, genauer gesagt eine historische Psycho-Somatik. Was diese Wissenschaft ins Auge faßt, und was sie in Rede stellt, sind keine soliden Tatsachen, keine bekräftigten Erfahrungen und keine sinn-identischen Zeichen. «Ein entschiedenes Apercu», so notiert sich Warburg eines Tages, «ist wie eine okulierte Krankheit anzusehen: man wird sie nicht los bis sie durchgekämpft ist.»³⁴

Bleibt zum Schluß die Frage nach dem Grad an Ernsthaftigkeit, mit dem Warburg sein Bonmot geprägt hat. Für Gertrud Bing bestand offenbar kein Zweifel daran, daß Warburg fatalistisch argumentierte, das Schicksal der Juden insgesamt und sein eigenes Schicksal als Jude bedenkend, und sicher spricht vieles für ihre Interpretation. Was freilich ihr Bild des düsteren Sehers ausblendet, ist Warburg, der kongeniale Verehrer Jean Pauls und Heinrich Heines, der deutsche Humorist und jüdische Witzereißer. Und wenn nun der Patient der Weltgeschichte nichts weiter wäre als der eingebildete Kranke des Historismus – Hegel als Hypochonder und der Historiker als Hysterica? Warburgs vogelhaft wendiger Witz, der seinen Schnabel gern an den tiefsten Lebensrätseln wetzte, mag auch dem Patienten der Büchergruft noch seinen Spottvers ins Ohr gepiffen haben.

34 Zit. nach Zumbusch:
Wissenschaft in Bildern, S. 323.