
Brigitte Boothe, Wolfgang Marx & Theo Wehner (Hrsg.)

Panne – Irrtum – Missgeschick

Die Psychopathologie des Alltagslebens
in interdisziplinärer Perspektive

Mit einem Vorwort von Mario Erdheim
und Beiträgen von Jörg Bergmann, Gernot Böhme, Brigitte Boothe,
Jürgen Körner, Martha Koukkou, Jürgen Kriz, Dietrich Lehmann,
Wolfgang Marx, Klaus Mehl, Hans-Dieter Mummendey, Jürgen Oelkers,
Philipp Stoellger, Stefan Strohschneider, Peter von Matt, Hans Weder und
Theo Wehner

2. erweiterte Auflage 2016



PABST SCIENCE PUBLISHERS · Lengerich

Boothe, Brigitte, Prof. em. Dr. phil.; brigitte.booth@uzh.ch
 Marx, Wolfgang, Prof. em. Dr. phil.; w.marx@psychologie.uzh.ch
 Wehner, Theo, Prof. em. Dr. phil.; twehner@ethz.ch

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Geschützte Warennamen (Warenzeichen) werden nicht besonders kenntlich gemacht. Aus dem Fehlen eines solchen Hinweises kann also nicht geschlossen werden, dass es sich um einen freien Warennamen handelt. Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Bildnachweis Titelseite: © [okalinichenko - Fotolia.com](http://okalinichenko-fotolia.com)

© 2016 Pabst Science Publishers, 49525 Lengerich, Germany

Printed in the EU by booksfactory.de

Print: ISBN 978-3-95853-215-1

eBook: ISBN 978-3-95853-216-8 (www.ciando.com)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur erweiterten Neuauflage: Das Alte wirkt immer noch frisch, das Neue zieht nach oder überspannt den Bogen <i>Theo Wehner, Wolfgang Marx und Brigitte Boothe</i>	5
Vorwort <i>Mario Erdheim</i>	9
Einleitung: Vom Störfall zum Schöpfungshandeln <i>Brigitte Boothe</i>	11
Panne und Peinlichkeit	15
Die Fehlleistung: peinlich, rebellisch, tragisch, charmant <i>Brigitte Boothe</i>	17
Das Richtige im Falschen: Die Fehlleistungen <i>Jürgen Körner</i>	25
Verkehrte Hirnmodelle und die Hirnmechanismen der Fehlleistung <i>Martha Koukkou und Dietrich Lehmann</i>	37
Der Fauxpas <i>Jörg Bergmann</i>	53
Über die Schadenfreude: Die Eskamotierung des Gewissens im Gelächter <i>Peter von Matt</i>	73
Sicherheit und Sabotage	85
Das dumme Kind <i>Jürgen Oelkers</i>	87
Über die Vitalität fehlerhaften Handelns und den vermeintlichen Gegensatz zur Unfall- und Sicherheitsforschung <i>Theo Wehner und Klaus Mehl</i>	107
Ja, mach nur einen Plan <i>Stefan Strohschneider</i>	127

Selbstschädigung <i>Hans-Dieter Mummendey</i>	145
Versehen und Verrücken	161
Versagen: Desaster oder Aufbruch <i>Jürgen Kriz</i>	163
Obliques Denken <i>Gernot Böhme</i>	177
Die Prägnanz des Versehens <i>Philipp Stoellger</i>	187
Zur Psychopathologie des Schöpfungshandelns <i>Wolfgang Marx</i>	217
Nachwort zur 1. Auflage <i>Hans Weder</i>	223
Und zum Abschluss: Gibt es Pannen der Malerei? <i>Brigitte Boothe</i>	225
Nachwort zu: Das Richtige im Falschen: Die Fehlleistungen <i>Jürgen Körner</i>	227
Nachwort zu: Verkehrte Hirnmodelle und die Hirnmechanismen der Fehlleistung <i>Martha Koukkou</i>	229
Nachwort zu: Versagen: Desaster oder Aufbruch <i>Jürgen Kriz</i>	231
Nachwort zu: Zur Psychopathologie des Schöpfungshandelns <i>Wolfgang Marx</i>	233
Nachwort zu: Ja, mach nur einen Plan <i>Stefan Strohschneider</i>	235
Über unscheinbare, vermeintlich doch durch unzureichende Aufmerksamkeit und Konzentration auftretende Fehler – The reason, why James Reason is mistaken <i>Klaus Mehl</i>	237
Danksagung	249
Autoren des Buches	251

Vorwort zur erweiterten Neuauflage: Das Alte wirkt immer noch frisch, das Neue zieht nach oder überspannt den Bogen

Theo Wehner, Wolfgang Marx und Brigitte Boothe

Es wäre wohl einer Freud'schen Fehlleistung gleich gekommen, wenn es nicht 100 Jahre nach dem Erscheinen der «*Psychopathologie des Alltagslebens*» (Freud, 1901) die Zürcher Tagung «*Irrtum – Irrweg – Fehlleistung. Panne oder Chance, Zufall oder Planung?*» und den daraus entstandenen Sammelband von Boothe und Marx (2003) gegeben hätte. Warum aber nun eine erweiterte Neuauflage? Auch wenn das Buch weiterhin über die Bibliotheksausleihe zugänglich ist, war es im Handel vergriffen. Das schränkt die Rezeptionschancen eines Werkes ein, was vor allem dann zu bedauern ist, wenn die einzelnen Texte ihren Novitätscharakter und ihren Anregungswert nicht verloren haben. Eine andere Frage ist, wie die Beiträge im Verhältnis zu Neuerscheinungen zu beurteilen sind. Die Autorinnen und Autoren der ersten Auflage des Buches sollten zu beiden Fragen Stellung nehmen: Ist der jeweilige Beitrag heute noch lesenswert? Was gibt es Neues? Diese beiden Fragen ermöglichten ihnen gleichzeitig, falls es ihrer Einschätzung nach neue Erkenntnisse auf dem Themengebiet zu beachten gälte, diese in einem ergänzenden Kommentar der Leserschaft zugänglich zu machen.

Während alle Autorinnen und Autoren einer Wiederveröffentlichung ihrer Texte zustimmten, sahen einige unter ihnen – wir kommen auf sie zu sprechen – notwendigen Ergänzungsbedarf. Wir teilen mit den Autorinnen und Autoren die Einschätzung, dass die Beiträge weiterhin hohe Aktualität besitzen; dennoch gilt unsere Aufmerksamkeit auch der laufenden psychologischen Fehlerforschung. Wir fassen anhand von drei Publikationssträngen zusammen, was sich in den letzten 12 Jahren an Tendenzen erkennen lässt.

1. 2016 erschien der Sammelband «*Fehler. Ihre Funktionen im Kontext individueller und gesellschaftlicher Entwicklung*» (Gartmeier et al., 2016); er führt damit eine Tradition fort, die seit der Jahrtausendwende (Althof, 1999) die Fehler „unter bestimmten Umständen als günstige Ausgangspunkte für Lernprozesse“ sieht“ (Gartmeier et al., 2016, S. 8). Dem Potenzial, aus Fehlern zu lernen, wird in Bildungskontexten, in der Arbeitswelt und modelltheoretisch sowie in lebensweltlichen Kontexten nachgegangen. Zu diesem Forschungsstrang könnten nun noch Dutzende von Journalbeiträgen, die auch in den Beiträgen Beachtung fanden, aufgelistet werden, die auf quan-

Die Prägnanz des Versehens

Zu Funktion und Bedeutung des Nichtintentionalen in der Religion

Philipp Stoellger

«Jeder Esel hat diese Bilder nun zur Hand,
mit ihrer Hilfe Krankheitserscheinungen zu «erklären»
Wittgenstein über Freuds Analyse¹

«Gottes Furcht»: eine Verlesung

In Hans Blumenbergs vorletztem Buch zu Lebzeiten², der «Matthäuspassion», memoriert und meditiert er sein Erleben der Bach'schen Matthäuspassion und erzählt dabei eine Erinnerung an seine Schulzeit in Lübeck: «In der Aula der altherwürdigen Schule, der schon Thomas Mann die Ehre vorenthalten hat, sie bis zum Abschluss zu besuchen, stand an der Stirnseite über der Orgel und den Bildnissen der Reformatoren Luther und Bugenhagen ... in gotischen Lettern der Bibelspruch: *Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang*» [Mtp 28]. Daran wäre analytisch nicht viel bemerkenswert außer der so verbreiteten wie geschmacklosen «gefährlichen Nähe» von Gott, Reformatoren und – wem sonst als den Lehrern. Sie zu fürchten wird indirekt zum Anfang der schulischen Weisheit verklärt, und das perfider Weise auch noch «als Wort Gottes» im Bibelzitat.

Von seiner in engerem Sinn so zu nennenden Fehlleistung erzählt Blumenberg daran anschließend: «Für mich war selbstverständlich, dass es [die Furcht des Herrn] ein Genetivus subiectivus war: die *Furcht des Herrn* als die seine vor etwas anderem, was zu fürchten eben der Anfang seiner Weisheit gewesen war. Und es stand damit auch schon fest, dass jene Herrenfurcht sich auf den Menschen gerichtet hatte, als er ihn nicht teilnehmen ließ an seinem Paradies, nachdem er sich zum gefährlichen Mitwisser der Erkenntnis von Gut und Böse gemacht hatte» [Mtp 29].

¹ Wittgenstein, 1990: 527; zuvor heißt es: «Es ist höchste Zeit, dass wir diese Erscheinungen mit etwas *anderem* vergleichen – kann man sagen. – Ich denke da, z. B., an Geisteskrankheiten. Freud hat durch seine phantastischen pseudo-Erklärungen (gerade weil sie geistreich sind) einen schlimmen Dienst erwiesen».

² Blumenberg wurde geboren am 13. Juli 1920 und starb am 28. März 1996; vgl. Marquard, 1999.

Zum alttestamentlichen Sinn des Satzes

Um das Fehlgehende an dieser hermeneutischen Leistung zu verstehen, sei kurz an den Sinn der ‹Furcht Gottes› im alttestamentlichen Zusammenhang erinnert. In den Proverbien heißt es einleitend (1,7): ‹Die Furcht Jahwes ist Anfang von Erkenntnis,/ Weisheit und Zucht, Toren verachten sie› [v. Rad, 1970: 91]³. Dieser Grundsatz leitet die Sammlung von Sprüchen ein, um den Ursprung der Weisheit zu benennen: Was immer ‹Weisheit› heißen mag, sei abkünftig von Gott und habe seinen Lebenszusammenhang im Glauben. Damit wurden verschiedenste Weisheitssprüche unter einer Lebensperspektive versammelt.

Das Irritierende ist allerdings, wie hier die Weisheit von der *Furcht* Gottes her begründet wird. Eben diese Irritation wird in der exegetischen Literatur nicht selten übersprungen (worin man auch eine Fehlleistung sehen kann, die Rückfragen provoziert). Folgt man einem Klassiker der Auslegung alttestamentlicher Weisheit, Gerhard von Rad, meint die ‹Jahwefurcht› hier ‹einfach Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen› [ebd., 92]. Daher muss der ‹moderne Leser ... also bei dem Wort ‹Furcht› die Vorstellung von etwas Emotionalem, von einer bestimmten seelischen Form des Gott-erlebens ganz ausschalten› [ebd.]. Die Irritation der ‹Furcht› ist damit aber marginalisiert. Religionsphänomenologisch gesehen kommt doch mit ihr offenbar das ‹Tremendum› Gottes zum Ausdruck. Der Weise kann sich nicht in der Sicherheit seiner Weisheit wägen: Er ist mit Gott nicht so vertraut, dass er ihm ohne Scheu begegnen dürfte, sondern Gott bleibt der Heilige, der zu Fürchtende und der zu Ehrende. Daher klingt im Deutschen zu Recht die Ehrfurcht an.

Völlig fraglos ist im Alten Testament wie in dessen Exegese stets, dass es die Furcht des Menschen gegenüber Gott ist, die den Anfang der Weisheit bildet. Nochmals mit von Rad gesagt: ‹Klar ist, dass die Frage nach dem Ort der Weisheit und nicht die nach dem Ort der Gottesfurcht beantwortet werden soll. Klar ist weiter, dass diese Ortsbestimmung dadurch vollzogen wird, dass die Weisheit in ein enges Verhältnis zur Gottesfurcht gesetzt wird, und klar ist endlich, dass die Gottesfurcht als etwas angesehen wird, das aller Weisheit vorgeordnet gilt. In ihrem Schatten wird der Weisheit ihr Ort angewiesen› [ebd., 93]. Mit der programmatischen Ortsbestimmung der Weisheit – im Gottesverhältnis – weicht Israel prägnant ab von seiner Umwelt. ‹Der Satz, dass die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang sei, war Israels Eigenstes› [ebd., 95]. Daher war die Interpretation der Weisheit durch die ‹Furcht Gottes› auch für die Griechen so unverständlich (wie daher auch für die hellenistische Gnosis).⁴ – Und diesem Unverstehen der Griechen entspricht Blumenbergs *Umverstehen*, seine hermeneutische Fehlleistung.

³ Vgl. Plath, 1963; Becker, 1965; Derousseaux, 1970.

⁴ Blumenberg, Mtp 32; vgl. Wilckens, 1990.

Eine Inschrift als Fehlleistung

Wenn man den alttestamentlichen Sinn der ‹Furcht Gottes› bedenkt, drängt sich zunächst die Frage auf, was mit diesem Satz eigentlich geschieht, wenn er als *Inscription* einer Schulaula dient? Dieser institutionelle Gebrauch des Bibelzitats kann seinerseits schon als Fehlleistung erscheinen. Denn das Fehlerhafte daran ist nicht ein ‹bloßer Fehler›, sondern ein signifikanter *Missbrauch*, der bedenkenswert ist, da er den Hintergrund von Blumenbergs besonderer Fehlleistung bildet.

In den Erinnerungen seines Mitschülers, des Arztes Ulrich Thoemmes, erzählt dieser: In den dreißiger Jahren begegnete ihm im Lübecker Katharineum der rüde ‹Ton einer preußischen Kadettenanstalt› und der übertriebene ‹Gehorsamsanspruch› eines Lehrerkollegiums, dass durch Kriegserfahrung und die Ablehnung der Weimarer Demokratie gezeichnet gewesen sei [Mtp 28]. Mit dem frommen Aulaspruch konnte für die Schüler damit ‹stellvertretend natürlich nur die Furcht vor den Lehrern gemeint sein ..., die mit Drohgebärde seitwärts der Schülerbankreihen aufgereiht saßen und diesem Fürchtgott-Ritual beistanden› [ebd.]⁵. Was den Lehrern gar nicht bewusst gewesen zu sein braucht – denn welches professionelle Personal achtet noch auf die zum Muster gewordenen Inschriften seiner Arbeitsstätte –, wurde in der Erinnerung zur prägnanten Manifestation der schulischen Situation und ihrer Atmosphäre. Keiner der Lehrer oder Schüler hat diese Inschrift gewählt, von Absicht oder Intention kann hier also keine Rede sein, und doch ist sie ein bedeutsamer Ausdruck einer so kontingenten wie signifikanten Koinzidenz und Verschiebung; und zwar von konkreten und abstrakten Autoritäten, von deren furchterregender Gehorsamsforderung und dem entsprechend furchtsamen Gehorsam der Schüler. Diese *nicht-intentionale* Fehlleistung war immerhin derart prägnant, dass sich ein ehemaliger Schüler an die ungewollte Manifestation nicht nur erinnert, sondern sie für ‹der Rede wert› hielt. Der Sohn des Mitschülers Blumenbergs, Martin Thoemmes, weiß seinerseits von der Kindheitserinnerung seines Vaters zu erzählen: ‹Der junge Mitschüler fürchtete die überwiegend autoritäre und dann mehrheitlich vom Nationalsozialismus geprägte Lehrerschaft, die er als Stellvertreter der beiden düsteren, unter dem Weisheitsspruch an der Stirnwand der Aula hängenden Reformatoren ansah› [Thoemmes, M., 1997].

Ob in der Kindheitserinnerung des Arztes eine *Fehlleistung*, also etwa eine Deckerinnerung, im Spiel ist, kann ich nicht entscheiden. Und so verhält es sich mit allen potentiellen Fehlleistungen, bei denen ein Leser nicht mehr den Autor befragen kann. Ex post kann man in der Regel nicht mehr als analytische Vermutungen über die lebensgeschichtliche Funktion anstellen, die eine ‹tendenziöse Erinnerung› haben mag. Aber die *Inscription* wird im Rückblick zu einer Fehlleistung *der Institution*: Die Inschrift als ‹Selbstbeschriftung› der ‹ehrwürdigen Schule› bringt zum Ausdruck, was

⁵ Vgl. Thoemmes, U., 1984: 188f.; gemeint sind die ‹montäglichen Morgenandachten› [Thoemmes, M., 1997].

wohl keiner der Lehrer *explizit* zu beanspruchen gewagt hätte: «Fürchte mich, gehorche mir, und Du wirst weise werden» (manch einer mag sich an den verführerischen Gesang der Schlange Kaa im Dschungelbuch erinnern: Hör' auf mich, folge mir ...). Die Identifizierung von konkreter und abstrakter Autorität steht im Rücken der Lehrer wie ein Menetekel an der Wand. Der Leitspruch dient als Regel zur Regulation des Ungehorsams der Schüler und damit der Unlust der Lehrer wie der Lust der Schüler und vice versa. So manifestiert sich in dem Spruch der Wunsch der Lehrer nach unbedingter Autorität und dessen gefährliche religiöse Überhöhung. Damit spielt der Satz mancherlei Rückfragen zu, etwa: An wen richten sich hier Preis und Anbetung, wenn in der so überschriebenen Aula Montag morgens die frommen Gesänge der gehorsamen Schüler erklingen? Offensichtlich provoziert diese Fehlleistung der Aulainschrift Religions-, Institutions- und Pädagogik-Kritik. Die Inschrift als «Fehlleistung» zu verstehen, kann allerdings nur «verspätet» ihre *Leistung*, ihre Wirkung auf spätere erheben: die nicht vorgesehene, sondern *versehentliche Wirkung* auf die Schüler und in der öffentlichen Erinnerung. Das erinnernde «Andenken» an die Institution, ein Gehäuse des eigenen Lebensweges, ist nolens volens von derartigen Wirkungen bestimmt, die die Lehrerschaft sicher als Fehlleistung abweisen würde. Den leidgeprüften, furchtsamen Schülern hingegen verdichtet sich erinnerte Lebenszeit anhand solch prägnanter Kontingenzen wie der Aulainschrift.

Der Sinn der Verlesung

Wenn Blumenberg die Furcht Gottes als Gottes eigene Furcht vor dem Menschen verstand, ist das in mehrfacher Hinsicht und in engerem Sinne Fehlleistung zu nennen, und zwar *erstens* auf der Ebene des lebensgeschichtlichen Ereignisses, also auf der des erzählten Geschehens, *zweitens* auf der des Erzählgeschehens im Text der «Matthäuspasion» und schließlich *drittens* auf der theologie- und kulturgeschichtlichen Ebene.

a) Auf der *Ebene des lebensgeschichtlichen Ereignisses* ist die «Furcht Gottes» im Genetivus subjectivus offensichtlich eine *Verlesung*, und zwar nicht nur ein grammatischer Unfall, sondern die Verlesung hat – wie Freud meinen würde – etwas zu bedeuten (semantisch-pragmatisch). So zu lesen ist *bezeichnend* für Blumenbergs Horizont und *bedeutsam* für sein Leben. Lässt man sich auf seine Kindheitserinnerung ein, ohne sogleich eine retrospektive Verfälschung zu unterstellen, hat er die nur zu nahe liegende eigene Furcht vor Gott, Reformatoren und Lehrern erfolgreich *abgewehrt*. Der Hintergrund dieser Abwehr ist allerdings ambig: einerseits war Blumenberg ein «überaus selbstbewusster Klassenprimus», der seine Schulzeit weitgehend «in Frieden» verbrachte.⁶ Andererseits war seine Mutter jüdischer Herkunft, er selber also den

⁶ Vgl. Thoemmes, M., 1997.

Nürnberger Rassengesetzen zufolge ein Halbjude. Dementsprechend war für ihn das Jahr 1933 einschneidend.⁷ Spätestens seitdem hatte er Grund genug zur Furcht. Einerseits lebte er in wohlhabenden Verhältnissen: Sein Vater war Kunstgroßhändler, der u.a. Klöster und Krankenhäuser in ganz Deutschland mit Sakralkunst belieferte, und offenbar so gut daran verdiente, dass Blumenberg als Schüler über ein eigenes Auto verfügte, «mit dem er Freunde zu Theateraufführungen in Berlin einlud» [Thoemmes, M., 1997]. So gesehen war er ein überaus wohlhabender, hochbegabter und selbstbewusster «Halbjude», – aber andererseits daher auch ein gefundenes Fressen für den Antisemitismus vieler Lehrer und Mitschüler. Hatte er sich bis dahin fraglos als Deutscher verstanden, mit der Besonderheit als Katholik im protestantischen Lübeck in der Diaspora zu leben, wurde er nun auf eine Herkunft festgelegt, die ihm weitgehend fremd war.

Der Gipfel dieses inneren und äußeren Konflikts lag am Ende seiner Schulzeit. Als Jahrgangsbester wurde ihm das begehrte Privileg zuteil, bei der Entlassungsfeier 1939 die Abiturientenrede zu halten, was ihm aber von der nationalsozialistischen Schulleitung versagt wurde. Der zweifelhafte Kompromiss bestand darin, dass er die Rede schreiben und ein Mitschüler sie vortragen durfte. Als er in seiner Rede als die «vernünftigste» Sentenz aus Hitlers «Mein Kampf» zitierte, die Geisteswissenschaften müsten den Naturwissenschaften gleichberechtigt sein, musste er sogar um die Aushändigung seines Abiturzeugnisses bangen, das ihm schließlich doch noch übergeben wurde, wenn auch in verächtlicher Weise. Wie zu erwarten, durfte er nicht an einer staatlichen Universität studieren und begann deshalb sein Studium an der Jesuitenhochschule in St. Georgen, was ihm nach zwei Semestern aber auch untersagt wurde. Zurück in Lübeck hatte er sich bald in einem Lager namens «Organisation Todt» einzufinden, aus dem er aber entkommen konnte. Bei einer der NS-Ideologie kritisch gegenüberstehenden Familie in Lübeck konnte er schließlich Unterschlupf finden und bis 1945 überwintern. Aber damit war seine traumatische Geschichte längst nicht zu Ende. Als 1964 sein Jahrgang 25 Jahre Abitur feierte, – sagten diverse Mitschüler ab, als sie von Blumenbergs Teilnahme erfuhren. Als er 1989 zum 50-jährigen Abitur die Festrede halten sollte, wiederholte sich diese Prozedur, sodass er seinerseits fernblieb. Zurück kam er in seine Heimatstadt Lübeck schließlich auf recht eigentümliche Weise. Auf eigenen Wunsch wurde er nach seinem Tod 1996 eingäschert und seine Asche in der Lübecker Bucht verstreut – ungreifbar und doch zurückgekehrt. Martin Thoemmes Fazit lautet: «Hans Blumenberg war buchstäblich bis zu seinem Tod stigmatisiert von den Demütigungen seiner Heimatstadt Lübeck» [Thoemmes, M., 1997]. Und die Art seiner postumen «Heimkehr» spielt seiner Heimatstadt zurück, wie fern und doch nah er ihr stand.

Analysiert man Blumenbergs «*Verlesung*» mithilfe der Struktur der Fehlleistung: «*Konflikt, Verdrängung, Ersetzung unter Kompromissbildung*» [GW I 537, zur Deck-erinnerung], ließe sie sich als lebensgeschichtliches Ereignis folgendermaßen differen-

⁷ Hierzu und für das folgende: Thoemmes, M., 1997.

zieren: 1. Die Situation in der Schule ist beherrscht von einem Konflikt von Lehrern und Schülern, der sich für Blumenberg zum Konflikt *mit* Lehrern und Schülern verschärft durch seine jüdische Herkunft. 2. Verdrängt wird die eigene Furcht des Schülers vor Gott *und* den Autoritäten der Schule wie den Mitschülern. 3. Hier liegt das erste Missverstehen: Furcht Gottes sei vor allem das Tremendum; und ein *zweites* Missverstehen liegt in der Kontinuitätsassoziation von Gott und institutioneller Autorität. 4. Diese Assoziation ermöglicht erstens die *Ersetzung* der konkreten Autorität durch eine vermeintlich metaphysisch-abstrakte, durch Gott. 5. Der *Kompromiss*, der zur Fehlleistung führt, ist die Beibehaltung des Satzes, allerdings ohne einen Kompromiss, sondern mithilfe einer *Umbesetzung*: Gott sei der sich Fürchtende. Diese Verschiebung fungiert als Abwehr einerseits des Tremendum Gottes (im Gen. obj.), andererseits der eigenen Furcht vor der institutionellen Autorität wie der ideologisierten Umwelt.

Blumenbergs traumatische Geschichte lässt es plausibel werden, dass er seine Furcht vor Lehrern und Mitschülern *abwehrte* zum Zweck der *Unlustregulierung*. Die *Leistung* dieses hermeneutischen Fehlers, der Furcht Gottes im Gen. subi., sein Sinn und Effekt, ist nur zu verständlich: Es wäre unerträglich gewesen und alles andere als weise, außer den nationalsozialistischen Lehrern und Mitschülern auch noch Gott zu fürchten, als wäre er der Inbegriff des Fürchterlichen. Damit hat Blumenberg nicht nur analytisch wie therapeutisch recht, sondern auch theologisch. Solch eine Furcht ist theologisch weder gemeint noch wünschenswert, schon gar nicht Gott gegenüber. Die Pointe seiner Fehlleistung, die wohl kaum beabsichtigte, nicht-intentionale Leistung dieses Fehlers, ist deren wirkungsvoller *Sinn: Gott nicht den furchterregenden Konkurrenten bleiben zu lassen, sondern in ihm einen Leidgenossen zu finden*. Und in diesem *Sinn* liegt ein – keineswegs billiger – Trost: die Verlesung ist *heilsam*.

Auf das so umbesetzte Gottesbild bezogen heißt das, Reformatoren und Lehrer sind nicht Gottes Stellvertreter, die man als Schüler zu fürchten hätte. Solch eine religiöse Überhöhung ist nicht nur theologisch illegitim, sie verschleiert auch die untergründige und im Aulaspruch manifeste Konkurrenz dieser Autoritäten mit Gott. *Solche* Konkurrenten hat Gott in der Tat zu fürchten, denn sie verstellen ein *evangelisches* Gottesverhältnis. Wer diese Autoritäten notgedrungen zu fürchten hat, findet in Gott einen, der mit ihm fürchtet. Daher hat in der Erinnerung Gott die Furcht Blumenbergs ganz übernommen – oder aufgeladen bekommen. Und das ist therapeutisch wie theologisch nicht die verkehrteste Stellvertretung: ein *fröhlicher Wechsel*, eine berechtigte und gelungene Unlustabwehr.

Theologisch gesehen ist die *«Furcht»* Gottes im Gen. subi. allerdings ein *verbotenes Wort*, eine untersagte Rede, die an ein Sprachtabu der Religion rührt. Dagegen *«versehentlich»* zu verstoßen, ist eine Wiederkehr des Verdrängten – der eigenen Affekte wie derjenigen Gottes. Dieses verbotene Wort wird von seinen Hörern und Lesern – wie jede *«harte Rede»* – abgestraft: entweder mit Häretisierung, oder aber mit leichtfertiger Integration in den flachen Mainstream der Religionskritik. Beide Strafen sind Abwehrmechanismen, auch die Integration. Denn dann lässt man die *«harte Rede»* nur sagen, was man schon immer zu wissen meinte: alles *«Projektion»* und nichts dahinter,

außer infantiler Furcht. So integriert man das verbotene Wort in die Verdrängung Gottes. Als ob diese scheinkritische Verdrängung Fragen von religiöser Valenz erledigen könnte. Allerdings wäre eine theologische Verurteilung dieser Verlesung nicht weniger leichtfertig. Denn ist es nicht auch dies, was wir hoffen dürfen: dass Gott mit den Fürchtenden fürchtet, ja sogar *für sie*?

b) Auf der *Ebene des erzählten Geschehens*, im Text der *«Matthäuspassion»*, ist diese Geschichte aus der Schulzeit (möglicherweise) eine *Deckerinnerung*. Hatte Blumenberg sich dereinst selber gefürchtet, trat vielleicht eine erst spätere Entdeckung (Gottes Furcht) an die Stelle der eigenen. – *Wann* genau seine Verlesung entstand, ist für den Leser nicht entscheidbar. Nimmt man hingegen an, dass der Schüler sich tatsächlich so verlesen hat, könnte die Erzählung eine *rückläufige* Deckerinnerung sein, in der *«eine Kindererinnerung durch später Erlebtes gerechtfertigt wird»* [GW I 551]. Auch wenn der Schüler *nicht* so gelesen haben sollte, also die Erinnerung in deskriptivem Sinn falsch wäre, könnte *Freud* sie indes *«echt»* nennen, nämlich *«bedeutsam»*: Ihr *«Wert»* bestehe darin, *«dass sie im Gedächtnis Eindrücke und Gedanken späterer Zeit vertritt, deren Inhalt mit dem eigenen durch symbolische und ähnliche Beziehungen verknüpft ist»* [GW I 546 (als Definition der Deckerinnerung)]. Bemerkenswerterweise wandte ein Gesprächspartner Freuds nach der Analyse seiner Deckerinnerung ein, er habe jetzt *«alles Zutrauen zur Echtheit»* (der Löwenzahnszene) *«verloren»* [ebd., 548]⁸. *Dementgegen* sah sich Freud daraufhin aber genötigt *«den Verteidiger der Echtheit»* zu spielen [ebd.], mit dem Argument, das *«Rohmaterial»* habe sich als *«brauchbar»* für die Deckerinnerung erwiesen, und diese Anlehnung an die tatsächlichen Geschehnisse spreche für die Echtheit der Erinnerung [ebd., 549]. Mich erstaunt, dass Freud hier nicht den Sinn von *«Echtheit»* von der *«Bedeutsamkeit»* der Deckerinnerung her (neu) versteht: echt wäre, so gesehen, was sich für mich als derart bedeutsam erwiesen hat. Stattdessen hält Freud an dem Modell der faktenorientierten Referenz fest, echt sei lediglich der *«tatsächliche»* Kern des Erinnerungten. Dabei erkannte doch gerade er, wie übrigens auch Kafka, dass *«die psychische Realität bedeutungsmächtiger werden kann als die materielle»* [Bolz, 1983, 398], der symbolische Vater daher an Bedeutsamkeit und *«Echtheit» für mich* unendlich wirklicher, wirksamer und bestimmender sein kann als der *«physische»*. Die Bedeutsamkeit der Erinnerung *ist* ihre Rechtfertigung.

8 Vgl. GW I 538ff., bes: *«nachdem ich mir von den Motiven ... so vollständig Rechenschaft geben kann, muss ich annehmen, dass es sich hier um etwas handelt, was sich überhaupt niemals ereignet hat, sondern unrechtmäßig unter meine Kindheitserinnerungen eingeschmuggelt worden ist»* [ebd. 548].

Die Rechtfertigung der Verlesung

Auf der *Ebene des Erzählgeschehens* der «Matthäuspassion» entfaltet Blumenberg seine verspätete Rechtfertigung der Verlesung: Er erinnert, wiederholt⁹ und arbeitet sie durch. Meinte er über seine Schulzeit: «Für mich war es *selbstverständlich*, dass es ein Genetivus subiectivus war», lag damit der Ton auf der «Unwillkürlichkeit» dieser Lesart. Sie hatte nichts Gewolltes, war aber auch nicht unvermeidlich und determiniert, sondern «unwillkürlich» in dem Sinne, dass ihm gar nichts anderes in den Sinn kam. Mit Freud gesprochen hatte Blumenberg einst gar nichts von der Motivierung seiner Verlesung wahrgenommen [GW IV 268]. Ihre *Selbstverständlichkeit* war der Ausdruck ihrer spontanen Unwillkürlichkeit, wie der von Affekten. *Für ihn* war diese Verlesung nicht intendiert, sondern diesseits von Gut und Böse, *so prägnant wie nicht-intentional*. Erst ex post ein halbes Jahrhundert später, in der Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung dieser Verlesung wird sie explizit «gewollt» und sekundär intentional gerechtfertigt:

«Das Schlimmste, was zu gestehen mich die Erinnerungen meines Freundes [des genannten Arztes Ulrich Thoemmes] nun veranlassen und ausdrücklich mir klar zu machen sie mir allererst verholten haben^[10], ist in kurzer *Confessio*: Trotz seither erlangten besseren Wissens ist meine kindliche Lesart des Aulaspruches der Tenor meiner «Theologie» geblieben, sofern sie diesen Namen verdient» [Mtp 29f].

In der Wiederholung seiner Fehlleistung als «Tenor seiner Theologie» und «Confessio» wird die ehemalige Unwillkürlichkeit zur Entschiedenheit: zum ausdrücklichen Beharren auf diesem Fehler, der nun begründet werden soll. Damit ändern sich Sinn und Funktion der ehemals nicht-intentionalen Fehlleistung: sie wird Programm (und dabei auch etwas «gewollt»). Indem sie bedeutsam wurde für sein Leben und zur prägnanten Orientierung seiner religiösen Einstellung, entfaltete sie eine *nachhaltige Leistung*: Fehlzugehen gegenüber den autoritären Erwartungen wie den ideologischen Anfeindungen der Lehrer, dauerhaft abzuweichen von der geforderten gehorsamen Furcht der Schüler und daher nicht mit einem Bild Gottes zu leben, den man zu fürchten hat.

Diese sekundäre Rationalisierung der «kindlichen Lesart» überschreitet offenbar das, was Freud einst als «Fehlleistung» definiert hatte: Sie ist nicht mehr «scheinbar absichtslos», entspringt nicht einer «Unzulänglichkeit unserer psychischen Leistungen» und ist auch nicht mehr (allein) durch «unbewusste Motive determiniert» [GW IV 267]. Wenn man hinzuzieht, dass er die Fehlleistungen als «von unwichtiger Natur, meist von sehr flüchtigem Bestand, ohne viel Bedeutung im Leben der Menschen»

⁹ Vgl. GW X 126-136.

¹⁰ Dass erst die Erinnerungen von U. Thoemmes Blumenberg veranlassen sollten, sich den Eigensinn seiner Verlesung klar zu machen, ist mir allerdings nicht plausibel – auch wenn G. Böhme hierzu (mündlich) einwandte, im Deutschen sei es selbstverständlich, den Gen. als Gen. subi. zu verstehen, weil der Gen. obi. erst sekundär nach dem Lateinischen gebildet worden sei.

definiert hatte [GW XI 19]¹¹ – dann ist Blumenbergs Verlesung offenbar keine Fehlleistung geblieben, sondern der Anfang eines neuen Gottesbildes geworden. Der Eigensinn seiner Lesart zeitigte Folgen, die den Fehler zum Anfang einer neuen Perspektive werden ließ, zumindest aus seiner Sicht. Allerdings führte auch schon Freuds Hermeneutik der Fehlleistungen über eine retrospektive Analyse hinaus: Denn ihr «Sinn» könne «bald interessanter werden als die Untersuchung der Umstände, unter denen die Fehlleistung zustande kommt» [GW XI 33]. Blicke man an den Umständen orientiert, wäre Blumenbergs «Confessio» nur ein trotziges Festhalten an der damaligen Unlustregulierung, aber solch eine Unterinterpretation ginge ihrerseits fehl.

Die erzählte Welt seiner Schulzeit wird in seiner Erinnerung zur «Erzählwelt», in der seine Biographica diskret im Hintergrund bleiben. Vorrangig ist nun nicht mehr die lebensgeschichtliche Funktion der Fehlleistung in der Schulzeit, sondern ihr nachhaltig lebensorientierender Sinn, und zwar nicht nur für Blumenberg, sondern auch für die Leser: *die christliche Religion nicht als «Fürchtegotttritual» zu verstehen*. Für das Erlebnis der Bach'schen Matthäuspassion hat das bemerkenswerte Folgen: Ihr Gottesbild des beleidigten Gottes, der versöhnt werden will, wird zum Gegenstand harscher Kritik. Die «Furcht Gottes» zeuge von seiner «Eifersucht», keine anderen Götter neben sich zu dulden, auch nicht den Menschen als Konkurrenten. Während auf der lebensgeschichtlichen Ebene des erzählten Geschehens diese Eifersucht Gottes gegen die Lehrer und Reformatoren gerichtet worden sein und zur Entlastung Blumenbergs von seiner Furcht gedient haben mag, wird in der sekundären Rationalisierung vor allem das Bild des «eifersüchtigen Gottes» thematisch.

«Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Menschen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Sänftigung seiner Eigenmacht und Aufsässigkeit, Einladungen zu einer befriedeten Gemeinschaft unter Ausschluss derer, die sie durchaus nicht wollten. Sie waren der Restbestand dessen, was der Herr am Anfang seiner Weisheit zu fürchten gehabt hatte» [Mtp 30].

Dieses Gottesbild der Bach'schen Matthäuspassion lasse es dem «nachchristlichen» Hörer wie dem Atheisten so unerträglich schwer werden, sie nachzuvollziehen und mitzuerleben. Aber genau das affektive «Lustgefühl» des Hörens dieser Musik ist es offenbar, das Blumenbergs Kritik an dem eifersüchtigen Fürchtegott motiviert. Der in der sekundären Rechtfertigung noch einmal *weitergetriebenen* Fehlleistung des *Missverstehens* der «Eifersucht Gottes» liegt von neuem eine verständliche Tendenz zugrunde: die *Unlust* an diesem eifersüchtigen Gott zu regulieren. Deren Sinn als Grundsatz des Monotheismus, als Entdämonisierung der Welt zugunsten einer Konzentration des Götterhimmels auf einen einzigen Gott, der treu und verlässlich ist, wird verkürzt auf die recht kleingeistig wirkende Eifersucht Gottes gegenüber dem selbstmächtigen Menschen. – Aber der therapeutische wie theologische Sinn dieses

¹¹ Vgl. ebd. zur Semantik der Silbe «ver-»; vgl. auch Pfeifer, 1995: 1497: «vor allem kennzeichnet es ein Beseitigen, Wegschaffen, Aufbrauchen (*verrücken, vertreiben, verzehren*), ein Fort-, Zugrundegehen (*verdunsten, verklingen, verschwinden*) oder Irreleiten, Fehlgehen (*verführen, verwechseln, sich verzählen*) und wird damit auch zum Ausdruck der Negation (*verbieten, versagen*)».

Missverstehens ist, ganz im Sinne Freuds, nicht nur ein theologischer Denkfehler, sondern teils berechtigte Theologiekritik, teils und vor allem aber der Weg zu einem anderen *Gottesbild*. Die Leistung dieser weiteren Fehlleistung liegt in der Kritik des Unsinnigen wie der Unerträglichkeit eines Gottes, der den Menschen klein halten will, und der daran zugrunde gehen muss, weil er das nicht vermag. Der «Tod Gottes» wäre daher unvermeidlich, wenn Gott nur zu Lasten der Freiheit des Menschen überleben könnte. Es ist, wie bei Nietzsche und vielleicht auch bei Freud, der Tod eines «infantilen», eifersüchtig auf seine Allmacht bedachten Gottesbildes, der dann einen doppelten Ausgang eröffnet: entweder die Matthäuspasion nur noch als gute Musik zu hören, oder aber sich auf die Suche nach Gott jenseits seines Todes zu machen, also Gott von seinem Tod her neu zu verstehen. Und diesen Gott nach seinem Tod findet Blumenberg in seiner Meditation der musizierten Passionsgeschichte in der Passion Jesu. Die Leistung der Fehlleistung besteht, ob gewollt oder nicht, darin, auf den bewegenden Anfang der christlichen Theologie zurückzuführen: zur Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu.

Indem nun der Funktion und Bedeutung von Blumenbergs Fehlleistungen auf lebensgeschichtlicher Ebene der erzählten Welt und auf der späteren Ebene seiner Erzählwelt nachgegangen wurde, hat sich gezeigt, dass Fehlleistungen *prägnant* werden können: Sie sind eine ehemals versehentliche Abweichung vom Üblichen oder vom Erwarteten, die aufschlussreich sind für den Horizont des Fehlgehenden, und deren Eigensinn zur prägnanten Orientierung für das weitere Leben werden kann. In der erzählten Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung überschreitet der Sinn der Fehlleistung die persönliche Lebensgeschichte und *kann* in der literarischen Verarbeitung bedeutsam werden für Andere. Schon der Versuch, Blumenbergs Abwehr der Furcht Gottes in der Schulzeit zu verstehen, ließ eine analytisch wie theologisch plausible Pointe zutage treten. Und auf anderer Ebene wird der Sinn dieser ersten Fehlleistung in der sekundären Rechtfertigung weiterentwickelt: zur Kritik am Bild des beleidigten Eifersuchtsgottes. In der Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung bleiben die Fehlleistungen nicht nur biographischer Unfall, sondern sie werden verständlich als ein Versehen, das nicht gleich als «Vorsehung» zu deuten ist, aber doch einen *kulturgeschichtlichen Horizont* hat. Man sollte die Deutung der Fehlleistungen nicht auf die Rückführung auf die Lebensgeschichte beschränken, man kann sie auch in einen weiteren Horizont stellen.

Der kulturgeschichtliche Horizont der Verlesung

Auf der *Ebene der Theologie- und Kulturgeschichte* ist «Gottes Furcht» eine Wiederkehr der *verdrängten* Gnosis. Das ist insofern bemerkenswert, als vermutlich kein Philosoph im 20. Jahrhundert ein so engagierter Gnosiskritiker war wie Blumenberg. Seine gesamte viel diskutierte Theorie der Neuzeitgenese [Blumenberg, 1988b] baut auf der These auf, die Gnosis sei von Augustinus nicht erfolgreich überwunden worden, der bekanntlich als ehemaliger Manichäer den Manichäismus ein für alle Mal aus der Welt

schaffen wollte, zumindest aus der Welt des Christentums. Weil ihm das nicht gelang, sei die Gnosis im Spätmittelalter wiedergekehrt in Gestalt eines weltfernen Willkürgottes. Erst die Neuzeit habe die humane Selbstbehauptung freigesetzt, mit der der Mensch sich gegen dieses Gottesbild behaupten konnte. – Dass nun gerade Blumenberg in seiner Kindheits Erinnerung ein gnostisches Gottesbild entdeckt und es sogar zum «Tenor seiner Theologie» erklärt – dieses Paradox mag einen Analytiker vielleicht nicht erstaunen, einen Theologen und Religionsphilosophen allerdings schon. Dieses Staunen *fragt* nach dem Sinn dieser Fehlleistung, statt ihn schon zu kennen. Diese Wiederkehr ist überraschend, ein bedeutsames Versehen.

Wie erörtert, wird die Eifersucht Gottes von Blumenberg als Voraussetzung der von ihm kritisierten Figur des «beleidigten» und «furchtsamen» Gottes (miss)verstanden, um beide zurückzuweisen. Nur, so trifft die Kritik an einem «beleidigten» und «zu versöhnenden» Gott ist (und übrigens gut reformatorisch), so unpassend ist der Gebrauch des Topos vom «beleidigten Gott», denn er ist schlicht von der Gnosis geliehen. Sie nämlich verspottete den Gott des Alten Testaments als eifersüchtigen und neidischen Demiurgen, der nichts von dem eigentlichen, höchsten Gott, dem unnennbaren Vater, wusste. In dieser Unwissenheit schuf der Demiurg die Welt, wie Gen 1–3 erzähle. Erst als zu deren Erlösung vom höchsten Gott die wahre Erkenntnis, die Gnosis, offenbart wird, erkennt der Demiurg, dass er nur ein kleiner Gott ist – und wird von Furcht erschüttert. Die «Furcht Gottes» im Gen. subi. ist daher nolens volens eine Wiederkehr der verdrängten Gnosis – allerdings mit einem signifikanten Unterschied. Hatte die Gnosis Jahwe als den Demiurgen karikiert und weit herabgesetzt gegenüber dem Höchsten, dem unnennbaren Vater, wird von Blumenberg diese theologische Differenz unterschritten – ob nolens oder volens auch eine Fehlleistung. Sowenig er einen Gott hinter Gott kennt, so fraglos überträgt er die gnostische Demiurgenkritik auf Gott. So sei das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, Gottes Weigerung, «durchschaut zu werden» [Mtp 92 ff]. Und «Gott hatte Furcht vor dem, was ein anderer Unsterblicher mit seiner Unendlichkeit anfangen würde. Um keinen Rivalen zu haben, machte er seine Ebenbilder zu Rivalen *untereinander*» [Mtp 95]. *Neognosis* wäre hier Blumenberg mit Blumenberg vorzuhalten, mit der Verschärfung, die theologische Differenz der Gnosis zu vergessen.

Blumenberg wurde nach eigener Auskunft «erst als altem Mann klar», in welcher «guten Gesellschaft von Häretikern» [Mtp 30] er sich mit seiner Version von Spr. 1,7 befand. Klar wurde ihm das bei der Lektüre der Nag Hammadi-Texte¹². Als Quellen für die «Furcht Gottes» im Gen. subi. nennt er: 1. die «Hypostasis der Archonten»¹³. Dort aber wird keineswegs vom Gott des Alten Testaments gesagt, wie Blumenberg behauptet: der Demiurg werde als «eine Figur verblendeter Überheblichkeit» dargestellt «von der sich sagen lässt, sie musste erst das Fürchten gelehrt werden, um sie weise zu machen» [ebd.]. Die «Hypostasis der Archonten» ist also *nicht* die gnostische

12 13 Codices koptischer Papyrushandschriften, die zufällig 1945 in Oberägypten gefunden wurden und die wichtigste Sammlung gnostischer Quellen darstellen.

13 Das Wesen der Archonten [in: Andresen, 1971: Bd. II, 53–62].

Quelle dieser Lesart; 2. sagt Blumenberg, der «Gnostiker Justinus»¹⁴ zitiere wörtlich Spr. 1,7 im «Apokryphon von Nag Hammadi» [Mtp 31]. Gemeint sein kann eigentlich¹⁵ nur das so genannte «Apokryphon des Johannes»¹⁶, – aber dort findet sich dieses Zitat ebenfalls nicht.

Vermutlich liegt hier eine weitere Fehlleistung vor. Nicht nur, dass sich Blumenberg über die gnostischen Belege nicht ganz im klaren zu sein scheint, sondern möglicherweise setzt er eine spätere Lektüererinnerung an die Stelle einer früheren. Denn die deutlichsten Belege für seine Lesart der «Furcht Gottes» finden sich ganz unspektakulär in der frühkatholischen Theologie, bei Hippolyt und Clemens Alexandrinus. Und es ist unwahrscheinlich, dass der ehemalige Priesteramtskandidat der Jesuiten in St. Georgen diese Texte nicht gekannt haben sollte. Dann läge hier nicht nur ein Fehler vor, sondern eine *Deckerinnerung*: die früheren Lektüererinnerungen werden durch spätere ersetzt. Bedenkt man seine Vergangenheit als katholischer Priesteramtskandidat, der unter dem Zwang der Nazis St. Georgen verlassen musste, und seitdem von der Verarbeitung der theologischen Vorgeschichte der Neuzeit nicht mehr loskam, dann könnte die katholische Leseerinnerung aus Studienzeiten durch die an Aufsehen erregende neue häretische Quellen aus Nag Hammadi ersetzt und verdeckt worden sein. Was er dort «extra ecclesiam» zu entdecken meinte, war schon lange bekannt. Bemerkenswerterweise sind es *die* beiden Schulhüpter der sog. westlichen Gnosis, von denen (oder von deren Schülern) der Topos vom furchtsamen und eifersüchtigen Gott vermutlich erfunden wurde:

- a) *Basilides*, «der erste bedeutende Vertreter einer christlichen Gnosis, der sich bewusst als solcher verstand und christlicher Theologe sein wollte» [Rudolph, 1990: 333] wirkte in den ersten zwei Dritteln des 2. Jh. in Alexandria.¹⁷ In seiner Schule wurde Spr. 1,7 auf den «Archon» im Gen. subi. bezogen.¹⁸ Der unwissende Weltgott, der Demiurg als Karikatur Jahwes, geriet bei der Verkündigung des Evangeliums in Furcht und Schrecken, und das sei der Anfang seiner Weisheit.¹⁹ Bei Hippolyt²⁰ heißt es über die Lehre des Basilides²¹: «Als aber ... wir, die Söhne Gottes, offenbart werden sollten, ... kam das Evangelium in die Welt und durchdrang alle Reiche, Gewalten, Herrschaften und alle Namen 26,1 So kam das Evangelium ... zuerst von der Sohnschaft über den Sohn, der mit dem großen Herrscher thront, zu dem Herrscher, und der Herrscher lernte, dass er nicht Gott des Alls, sondern gezeugt war und über sich hat den Schatz des unaussagbaren, nicht mit Namen zu nennenden Nicht-Seienden und der Sohnschaft, er bekehrte sich und *geriet in Furcht*, da er erkannte, in welcher Unwissenheit er (gewesen) war. 2. Das ist, sagt er [Basilides], das Wort: «Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn» (Ps. 111 [110],10; Spr. 1,7 usw.²²). Er (der große Herrscher) *ging an, weise zu werden*, unterwies von dem bei ihm sitzenden Christus, indem er darüber belehrt wurde, wer der Nicht-Seiende ist, was die Sohnschaft, was der Heilige Geist ist, und wie das All eingerichtet und wie (oder: wohin) das alles wiederhergestellt wird ... Unterrich-

14 Im Übrigen ist unklar, wen Blumenberg mit «Justinus der Gnostiker» meint. In: Hippolyts Refutatio [V, 22–28] wird vom «Afterweisen Justinus» gehandelt, aber nicht Spr. 1,7 zitiert.

15 Das Zitat findet sich ebenso wenig im Apokryphon des Jakobus [Nag Hammadi-Codex I,2 Z. 1,1–16, 30].

16 Das Apokryphon des Johannes (Berliner Kurzfassung) [in: Andresen, 1969: Bd. I, 141–161].

17 Es gibt zwei Darstellungen seiner Lehre: Irenäus, *Adversus haereses*, I 24, 3–7, und Hippolyt, *Refutatio*, VII 20–27.

18 Vgl. Foerster, 1962/63: 249 f.; Löhr, 1996.

19 Vgl. Marksches, 1992: 13; Aland, 1978; Mühlberg, 1993: 298; Méhat, 1974: 367–372.

20 Vgl. Clemens, *Stromateis*, II,1ff, wo er den «Diebstahl der Helenen» [II,1,1] darlegt, die aus der jüdischen Tradition die Gottesfurcht Moses gestohlen hätten. Damit geht es um Spr. 1,7 als Grundsatz des jüdisch-christlichen Glaubens [ebd., I 4,4, II 33,2; 35,5; 37,2; vgl. I 31,2 f; II, 32,4; 4,4], und er erörtert die gnostischen Auslegungen von Spr. 1,7 [ebd., II, 36].

21 Hippolyt, *Refutatio*, VII, 25,5; 26,1–4; vgl. Andresen, 1969: Bd. I, 86–99.

22 Spr. 9,10; 15,33; Hi 28,28; vgl. Sir 1,14; 19,18; Spr. 31,30; Jes 11,2.

tet, belehrt, sagt er, und voll Furcht bekannte der Herrscher seine Sünde, die er begangen hatte, indem er sich selbst überhob»²³. Und bei Clemens Alexandrinus: «Da sagen die um Basilides, indem sie diese Stelle (Spr. 1,7) auslegen, dass der Archon selbst, als er die Stimme des dienenden Geistes hörte, durch das Gehörte und Gesagte erschüttert wurde, da er wider Hoffnung die frohe Botschaft erhielt, und *seine Erschütterung sei Furcht genannt*, welche der Anfang der Weisheit (Spr. 1,7) von der Artenscheidung, der Absonderung, der Vollendung und der Wiederherstellung geworden sei. Denn der über allem ist, schickt (den Geist? oder das Evangelium?) aus, nicht nur die Welt, sondern auch die Auserwählung scheidend»²⁴.

- b) In anderer Weise wird die «Furcht Gottes» im *Valentinianismus* dargestellt: Jesus wird als «Gemeinsame Frucht des Pleromas» hervorgebracht von den 30 Äonen zusammen als Zeugnis ihrer Einigkeit. Die *Sophia* außerhalb des Pleromas sucht Christus und den Heiligen Geist und «geriet in große Furcht, weil sie verloren geht, wo der, der sie gestaltet und befestigt hatte, (von ihr) getrennt war. 3. Sie geriet in Trauer und in viel Not ... Bei diesen Leiden wendet sie sich dazu, den, der sie verlassen hat, flehentlich zu bitten»²⁵. Christus nun erbarmt sich, und mit den anderen Äonen sendet er der Sophia die «Gemeinsame Frucht des Pleromas» als «Paargenossen der äußeren Sophia, den, der ihre Leiden(schaften) bessern sollte, der sie erlitt ... 5. Als nun die Gemeinsame Frucht des Pleromas aus dem Pleroma hinaus kam und sie in den vier ersten Leiden(schaften), Furcht, Trauer, Not und Bitten, sah, da brachte er sie zurecht von ihren Leiden(schaften); als er das aber tat, sah er, dass es nicht gut sei, sie zu vernichten, da sie ewig waren und der Sophia eigentümlich, dass aber (andererseits) die Sophia nicht in solchen Leiden(schaften), Furcht, Trauer, Bitte und Not, sein (bleiben) könne. 6. Da machte er, als ein so großer Äon und Erzeugnis des ganzen Pleromas, dass die Leiden(schaften) sich von ihr trennten, und machte sie zu substanzhaften Wesenheiten; die Furcht machte er zur psychischen Wesenheit, die Trauer zur materiellen, die Not zur dämonischen (Wesenheit), die Hinwendung aber, die Bitte und das Flehen zum Aufstieg, zur Buße und zur Kraft der psychischen Wesenheit, die «die rechte» heißt. 7. Der Demiurg ist aus der Furcht, das ist, sagt er, was die Schrift besagt: «Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn» (Ps. 111 [110],10; Spr. 1,7; 9,10). Denn dies ist der Anfang der Leiden(schaften) der Sophia. Denn sie fürchtete sich, dann geriet sie in Trauer, dann in Not, und so nahm sie ihre Zuflucht zu Bitten und Flehen»²⁶.

Was ist nun die *Leistung* dieser Fehlleistung, der Wiederkehr der verdrängten Gnosis? Zunächst zeigt sich, dass «die Gnosis» nicht einfach zu *überwinden* ist, wie Blumenberg irrtümlich meinte und mit ihm viele Theologen. Darüber hinaus zeigt sich bestätigt, «dass man mit der Zeit seinen Gegnern immer ähnlicher wird». Wie schon die Gnostikritiker in der Alten Kirche von der Gnosis lernten, die so unter dem Mantel der Orthodoxie fortleben konnte, so ist die obsessive Gnostikritik Blumenbergs eine Spätform der *Aktualität* der Gnosis, die sich schließlich in deren Wiederkehr manifestiert.

Der vielleicht interessanteste Aspekt der Wiederkehr des Verdrängten ist der *Zusammenhang von Gott und Affekten*. Was in der Gnosis als Kritik am «jämmerlichen Demiurgen» gemeint war, wird von Blumenberg auf den einen und einzigen Gott bezogen. Die Affekte Gottes waren zwar aus dem Alten Testament bekannt, aber sie wurden mit der Hellenisierung des Judentums und der metaphysischen Orthodoxie

23 Hippolyt, *Refutatio*, VII 25, 5–26,3 [Andresen, 1969: Bd. I, 94f], kursiv P. S.

24 Nach Clemens, *Stromateis*, II 8 [Andresen, 1969: Bd. I, 110], kursiv P. S.

25 Hippolyt, *Refutatio*, VI 32, 2 f [Andresen, 1969: Bd. I, 248].

26 Hippolyt, *Refutatio*, VI 32, 4–7 [Andresen, 1969: Bd. I, 248 f, vgl. 246, 250].

des Christentums marginalisiert: Gott sei «apathisch», nicht von Leidenschaften berührt, galt als fragloser Grundsatz. Die Gnostiker Basilides und Valentinus hingegen waren der Ansicht, die Furcht als Affekt des Demiurgen sei der «Anfang des Weltendramas und somit Anfang der Bewegung hin zur Gnosis» [Markschies, 1992, 14]. Dagegen richtete sich wie zu erwarten die Kritik der «orthodoxen» Theologie: «Da es nur eine Arché gibt, würde diese Position [des Basilides, resp. seiner Schule] zu der absurden Konsequenz führen, dass der höchste Gott dem Bereich ... der Affekte, unterworfen wird, und sich gar noch durch sie verändert, obwohl er doch unwandelbar zu denken ist» [ebd., 13]. Dementsprechend sei auch der Glaubensbegriff der Valentinianer unzureichend, da sie keine Gottesfurcht (im Gen. obj.) kennen und ihr Begriff Gottes ihm Affekte beilege. Diese Kritik zieht sich durch die Theologiegeschichte bis in die Gegenwart.²⁷

Wenn aber Gott wesentlich als Liebe zu verstehen ist – wie die Theologie maßgeblich seit Luther nicht müde wird zu betonen – wie soll er dann ohne Affekte vorstellbar sein? Als würde das Moment des Affektiven im Gottesbild eines Gottes unwürdig sein. Aber gerade Affekte können doch dem Gott nicht fern sein, der Mensch wurde. Blumenbergs Entdeckung der ernsthaften Frage nach den Affekten Gottes endet denn auch nicht bei der Furcht, sondern das Ziel seiner Meditation der Matthäuspassion ist, wie es zur Passion gehört, die Trauer. Die Tränen der Hörer sind es schließlich, die am Ende der Passion fließen – und zwar auch bei Gott [Mtp 237 ff]. Trauer als zutiefst affektive Teilnahme an der Passion, das ist Blumenbergs Form der endlichen Versöhnung: Mensch und Gott in gemeinsamer Trauerarbeit.

Die erörterte Fehlleistung von «Gottes Furcht» hat wie gesehen eine recht ausgedehnte «Lebensgeschichte», von Blumenbergs Schulzeit bis in sein Spätwerk. Wenn man ihre «Leistung» bedenkt, wirkt sie auch darüber hinaus in der Arbeit an den Lesern, und sie reicht mit ihrer Vorgeschichte weit zurück bis ins Alte Testament und zur Gnosis. Der Kontext dieser Fehlleistung ist demnach nicht nur die lebensgeschichtliche Situation ihrer Entstehung, auch nicht nur die weitere Lebensgeschichte Blumenbergs. Der leistungsfähige «Fehler» der «Furcht Gottes» kann je nach Aspekt mehr oder weniger weite Kreise ziehen: von der Abwehr der Furcht vor Lehrern, Reformatoren und Gott zur Leidensgemeinschaft mit dem furchtsamen Gott, über den eifersüchtigen Gott, der sich vor dem Menschen fürchtet, und durch ihn «getötet» werden wird, bis hin zum Gott, der mit den Hörern der Matthäuspassion gemeinsam trauert.

²⁷ Wengleich gerade das Apathie-Axiom in der Theologie des 20. Jh. von prominenter Seite in Frage gestellt und zurückgewiesen wurde als metaphysisches resp. theistisches Axiom. Vgl. dazu Moltmann, 1987; Jüngel, 1992.

Ausweitung der Fehlleistungen

Die Wirkungsgeschichte der «Furcht Gottes» als Fehlleistung auszulegen, geht offensichtlich einher mit einer *unselbstverständlichen Ausweitung* des Konzepts der Fehlleistung. Freud analysierte das alltägliche Vergessen²⁸, Versprechen, Verlesen, Verschreiben und Vergreifen (und Zufallshandlungen und Irrtümer). All diese Ver-Phänomene seien «innerhalb der Breite des Normalen». An ihnen sei (für den Betroffenen) keine Motivierung wahrzunehmen. Sie erscheinen zunächst nur als «unaufmerksam» oder «zufällig», bloße Fehler eben, als eine *momentane* oder *zeitweilige* Störung. Augenblicksversehen könnte man sie nennen, ohne Sinn und Zweck, ohne Absicht und ohne Dauer [GW IV 267 f]. Brisant an Freuds Hermeneutik der Fehlleistungen war nun, dass er diese Phänomene nicht unter physiologischem oder syntaktischem Aspekt analysierte (wie Silbvertauschung, Vor- oder Nachklang), sondern in *semantischer* Analyse ihren Sinn zu entdecken suchte und in *pragmatischer* ihre lebensgeschichtliche Funktion [GW XI 70 f u. ö., zur Unlustregulierung²⁹]. Fündig wurde er, wie nach der Traumdeutung zu erwarten, in der Dynamik, mit der das Verdrängte wiederkehrt, durchbricht und stört.

Was alles zu diesen Fehlleistungen zählen mag, ist aber nicht einfach klar. Schon die *Deckerinnerung* fällt aus dem Rahmen³⁰, denn sie ist nicht nur momentan oder zeitweilig. Und wie diese «tendenziöse Erinnerung», so kann auch die *Verlesung* nachhaltig und dauernd sein, wenn sie (zunächst, angeblich) nicht bemerkt wird, wie in Blumenbergs Fall. Grundsätzlich formuliert: ein Fehler kann sich einnisten und zum hartnäckigen Irrtum werden – und gerade *darin* seine Leistung entfalten, für mich wie für andere. Auch B. Boothe und W. Marx weiten den Phänomenbestand der «Fehlleistung» in erheblicher Weise aus, wenn sie (im Tagungsprogramm) «Versäumnisse», «Fettnäpfe», «Fehler», «Versagen», «Unglück», «Tragisches», «Misslingen» und «Zufall» anführen. Ausweitungen sind offenbar möglich und erlaubt – und in diesem Sinne dürften «Verlesungen», «tendenziöse Erinnerungen» und «Verschiebungen», wie sie sich in der Geschichte der Furcht Gottes aufzeigen ließen, als «Fehlleistungen» durchgehen.

Die Pointe Freuds, die Fehler als Leistungen zu analysieren, semantisch und pragmatisch, hat aber *Grenzen*, die dann fraglich werden und etwas verschoben werden können:

a) Freud wollte von Fehlleistungen *nur* sprechen, wo jemand *handelt*. Er operierte dazu mit einer scharfen Abgrenzung von *Handlung* und *Ereignis*. *Nur* wo *ich handle*, kann *mir* eine Fehlleistung unterlaufen; nicht hingegen in einem Ereignis, also wenn nicht *ich* der Handelnde bin. Sein Beispiel dafür ist einleuchtend: Als er eine Patientin aufsuchen will und sich verläuft, sei das *kein Zufall*, sondern habe etwas zu bedeuten, eben eine unbewusste Absicht. Wenn hingegen der Kutscher sich auf dem Weg zu ihr

²⁸ Vgl. GW IV, 162; dazu Köhler, I, 1987: 309 f.

²⁹ Vgl. Nietzsche, KSA 11, 280.

³⁰ Vgl. Köhler, I, 1987: 302 f.

verfahren würde, wäre das bloßer Zufall und hätte nur einem Abergläubigen etwas zu bedeuten [bes. GW IV 285 ff]. Indes ist die Unterscheidung von Handlung und Ereignis keineswegs klar.³¹ Man kann jede Handlung als Ereignis analysieren und vice versa. Die Frage ist nur, wer kann als *Subjekt* der Handlung angesprochen werden? Können beispielsweise Institutionen oder soziale Systeme als Handlungssubjekte angesprochen werden (wie oben «die Schule»)? Verweigert man sich dieser Ausweitung, bliebe man auf eine sehr enge Handlungslogik eines einsamen Subjektes beschränkt. Freuds Restriktion der Fehlleistung auf «meine Handlung» scheint so gesehen von einem *Primat des handelnden Subjekts* bestimmt, das aufgrund der intersubjektiven und sozialen Verfassung eines jeden kaum haltbar ist.

Die strikte Unterscheidung dient Freud maßgeblich dazu, die *Bedeutungslosigkeit* von fehlerhaften *Ereignissen* abzugrenzen von der Bedeutung meiner Handlung als Fehlleistung. Aber bin ich denn an «Ereignissen» so unbeteiligt, wie Freud meint? «Ich glaube nicht, dass ein Ereignis, an dessen Zustandekommen mein Seelenleben unbeteiligt ist, mir etwas Verborgenes über die zukünftige Gestaltung der Realität lehren kann» [GW IV 286]. Demnach könnten aber alle Ereignisse «an denen ich *beteiligt* bin», durchaus «Verborgenes offenbaren». Nun bin ich schon in der Wahrnehmung und Reaktion auf ein Ereignis an ihm beteiligt, und damit ist «das Ereignis» so fehlbar resp. irrumsanfällig wie eine Handlung. Wenn Wahrnehmung interpretativ ist, kann jedes Ereignis als wahrgenommenes zur Fehlleistung werden.³² Selbst ein Ereignis, an dem ich fast völlig unbeteiligt bin, kann mir die valente Latenz erschließen, die in ihm wirksam ist. Wenn beispielsweise die USA ihr Land unbedingt unter einem «überirdischen Schutzschild» bergen wollen, kann man darin sowohl eine religiöse oder eher abergläubische Illusion am Werk sehen, als auch einen Drang zur Wiederholung eindeutiger Freund-Feind-Verhältnisse. Je nachdem, wie ich dieses Projekt einschätze, zeigt sich darin auch «meine eigene Seelentätigkeit» [ebd.].

Freuds überscharfe Grenze zwischen meinem ganz und gar *eigenen* Handeln und den mir nicht zuzurechnenden Ereignissen könnte man daher als Abwehr verstehen: als *Abwehr* der Schwierigkeit, in mehr verstrickt zu sein, als ich will, und nicht dafür verantwortlich zu sein, was mir widerfährt und dem ich mich nicht entziehen kann. Im *Christentum* wird mit der Figur der «Sünde» versucht, dieser Unschärfe gerecht zu werden: nicht allein mein Handeln ist mir zuzuschreiben, sondern ich bin in ungewollte und ungerechte Strukturen verstrickt, an denen ich volens oder nolens beteiligt bin. Und der «Sünde-Schuld-Zusammenhang» zeigt durchaus «etwas Verborgenes über die zukünftige Gestaltung der Realität», ebenso wie über meine eigene «Seelentätigkeit» resp. die der anderen [ebd.].

³¹ Vgl. u.a. Ricoeur, 1996: bes. 75ff, 79ff; Davidson, 1985: bes. 73 ff, 259 ff, 291 ff.

³² Überall wo meine Aktivität und Spontaneität beteiligt sind, sind Fehler möglich – damit aber auch in jedem Ereignis, an dem ich beteiligt bin, und sei es nur als Wahrnehmender (vgl. die Illusionskunst).

b) Freuds Fixierung auf die *Handlung* entspricht ein anderer «Fehler», der eben nicht nur Fehler, sondern vermutlich ein signifikanter Irrtum ist: sein beinahe obsessives Deutungsmodell der *Intentionalität*. Er überträgt erstaunlich fraglos das Schema intentionalen Handelns auf Fehlleistungen wie die Deckerinnerung und das Vergessen. «Die Funktion des Gedächtnisses, welches wir uns gerne wie ein allen Wissensbegierigen geöffnetes Archiv vorstellen, unterliegt so der Beeinträchtigung durch eine *Willenstendenz*, gerade so wie irgendein Stück unseres auf die Außenwelt gerichteten Handelns» [GW I 526, kursiv P. S., zur Vergesslichkeit].³³ Aber, kann ein Vergessen «in derselben Weise» Absicht sein, wie ein absichtliches Handeln? Würde man nicht den *Widerstand*, den das «Unterdrückte» oder «Verdrängte» motiviert, verfälschend beschreiben, wenn man ihn als «Handlung» und als «intentional» beschreibe?

Als Freud eine befreundete Familie in Wien besuchen will, schreibt er sich den Namen der Pension auf eine Karte, vergisst die Karte und auch den Namen der Pension. Zurück zuhause findet er die Karte auf antrieb, wo er sie «versteckt» hatte. «In diesem unbewussten Verstecken war dieselbe Absicht tätig gewesen wie in meinem eigentümlich modifizierten Vergessen» [GW I 527]. Diese doppelte Fehlleistung, das Vergessen der Karte wie des Namens ersparte Freud den lästigen Pflichtbesuch. Aber ist ein «sich sträubender Faktor» so selbstverständlich *intentional* strukturiert, «gerade so wie ein normales Handeln»? Wohl kaum, denn die *Handlungsintention* ist erstens bewusst, zweitens nicht allein Lust-/Unlust-reguliert, drittens mehr oder minder ethisch kodiert und viertens intersubjektiv und sozial verfasst. Anders hingegen das «Sich-Sträuben» der «psychischen Faktoren»: es ist kein «intentionales Bewusstsein von etwas».

Nun kann man allerdings eine Strukturidentität von intentionalen Handlungen und Fehlleistungen plausibel machen, sofern sie, so Freud, wie alle unseren «geistigen Tätigkeiten» sich auf ein «nützliches Ziel ... oder unmittelbaren Lustgewinn» richten. Und zwischen beiden besteht eine Ordnung, sofern «auch das Nützliche nur ein Umweg zur lustvollen Befriedigung» sei [GW I 561]. *Das eine und alle Tätigkeit umfassende Ziel sei demnach der Lustgewinn* und dementsprechend *indirekt die Unlustvermeidung*. In diesem doppelten, direkten und indirekten Ziel konvergieren alle unsere Tätigkeiten – auch die Fehlleistungen. Indes ist bemerkenswert, dass Freud für den «unmittelbaren Lustgewinn» die Tätigkeiten des Spielens, des Phantasierens und eben auch des Träumens nennt, denen die «nützliche Absicht», die «Aufgabe[n] des Lebens» zu lösen, fern liege [ebd.]. Aber eine «nützliche Absicht» spricht Freud dem Traum doch zu, die Schlaferhaltung; nur dass er diese Absicht gleich bedeutend «*Funktion*» nennt [GW I 562, kursiv P. S.]. Andernorts heißt es, man habe «die Ursache der Redestörung außerhalb der Intention» zu suchen [GW IV 302; dto. 247]. Diesen Hinweis aufnehmend würde ich als systematisierende Fassung seiner These über die Lust-/Unlustregulierung vorschlagen: Fehlleistungen folgen einer *Tendenz* in

³³ Als Argument nennt er die «Gunst oder Missgunst eines besonderen psychischen Faktors, der sich dagegen sträubte, etwas zu reproduzieren, was Unlust entbinden ... kann» [GW I 526].

bestimmter *Funktion* und sind nicht eine intentionale Handlung. Phänomenologisch formuliert sind sie *nicht-intentional*. Der in der Fehlleistung manifest werdende *Widerstand* ist gegenüber der bewussten *Aktivität* der Intention für sie eine *Passivität*, nicht ein bloßer Zufall, auch nicht ein beobachtbarer Kausalfaktor, sondern eine Tendenz in mir selbst, ohne sie gewollt zu haben. Sie ist nicht kognitiv, sondern affektiv reguliert, nicht intentional, sondern das *Andere der Intention*.

c) Seinem Primat der *intentionalen Handlung* entsprechend meinte Freud nicht ohne Suggestion: «Das Tun versteht es so häufig, sich als ein passives Erleben zu maskieren» [GW XI 53]. Diese gegen den Aberglauben gerichtete Kritik der Passivität folgt aus seiner Deutung der Fehlleistung als *Handlung* – und verspielt damit, das Andere des Bewusstseins auch anders als die bewusste Handlung zu deuten. Der Preis dieser *Übertragung* des Handlungsschemas ist hoch: Gibt es beispielsweise keine Fehlleistungen im *Erleben*? Die Passivität ist eben nicht nur eine *«Maske»*, sondern eine grundsätzlich andere *«Tendenz»* als die Aktivität der Handlung. Indes ist die Passivität nicht vor Fehlleistungen geschützt: Wenn etwa ein Autobahnunfall als *«atemberaubender Crash»* erlebt und von den Gaffern goutiert wird, ist das nichtsdestoweniger als Fehlleistung deutbar. Der unwillkürliche Affekt des Entsetzens und die zu erwartende Hilfeleistung wird, zum Zwecke der Unlust- und Lustregulierung, überformt durch die Sensationslust. Was wir ethisch und juristisch fordern, Hilfeleistung oder zumindest die Hilfe anderer nicht zu stören, wird *unterlassen*. Nichtstun ist hier ein Fehler, der etwas zu bedeuten hat.

d) Das *«passive Erleben»* als ein *«maskiertes»* intentionales Handeln zu deuten, hat bei Freud *religionskritische* Funktion. Der *Aberglaube* sei eine Fehlleistung, weil er den Ereignissen eine Bedeutung etwa als Vorzeichen zuschreibe, die sie bei Licht besehen nicht haben können. Diese Fehlleistung generalisiert Freud in problematischer Weise, sofern die *«mythologische [] Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie»* [GW IV 287]. Und seine Generalisierung geht noch weiter, wenn er über *Aberglaube* und *Mythos* hinaus gleiches für die *Metaphysik* und *Religion* behauptet. Demnach seien *«die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl.»* Fehlleistungen [GW IV 288]. Zugespitzt heißt das: *Religion ist Fehlleistung*.³⁴

Anstößig wird dieses Ergebnis erst durch Freuds *Exklusivanspruch*, sie sei *«nichts anderes»*. Darin kann man eine *Abwehr* anderer Deutungen sehen, wohl zum Zwecke der Lust- und Unlustregulierung gegen hermeneutische Konkurrenten. Problematisch wird diese These, wenn aus der so plausiblen wie hilfreichen Analyse der *Genese* der Fehlleistungen und (mancher Züge) der Religion ein starkes *Geltungsurteil* gemacht wird. Logisch gesehen wäre das ein Denkfehler: ein Kategoriensprung von

³⁴ «Der letzte Grund der Religionen ist die infantile Hilflosigkeit der Menschen» [Jones, 1960/1962: Bd. II 413, Brief an Ferenczi vom 1. Januar 1910].

der Genese zur Geltung. Analytisch gesehen müsste dieser Fehler etwas zu bedeuten haben. Dem wäre nachzugehen, wenn man die Rolle der Religion in Freuds Lebensgeschichte nachgeht. Das soll hier nun nicht *auch* noch versucht werden. Sondern ich beschränke mich lediglich auf eine *Funktion* dieses Fehlers, der vielleicht durch einen zu starken Geltungsanspruch von Freuds Hermeneutik motiviert ist.

e) Das zeigt sich beispielsweise an seinem Verhältnis zum *«Zufall»*, wenn er als Konfession formuliert: *«ich glaube zwar an äußeren (realen) Zufall, aber nicht an innere (psychische) Zufälligkeit»*³⁵ [GW IV 286].³⁶ Dementsprechend erklärt er: *«Wenn jemand ... den natürlichen Determinismus an einer einzigen Stelle durchbricht, hat er die ganze wissenschaftliche Weltanschauung über den Haufen geworfen»* [GW XI 21]³⁷. Mit dieser Ambition einer radikalen Kontingenzreduktion findet sich Freud nicht nur in theologischer, sondern auch in prominenter philosophischer Gesellschaft. So deklarierte beispielsweise Hegel: *«Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen»* [Hegel, 1955, 29]. Ernest Jones³⁸ meinte, im Schlusskapitel der Psychopathologie des Alltagslebens (über Determinismus, Zufalls- und Aberglauben) *«löst Freud das alte Dilemma zwischen dem Determinismus und dem freien Willen, indem er zeigt, wie ganz spontan scheinende Entschlüsse doch von tieferen Motiven bestimmt sind, von denen der Betreffende gar keine Ahnung zu haben braucht»* [Jones, 1960/1962: Bd. II, 395].³⁹ In derselben Struktur *«löste»* schon Leibniz das Determinismusproblem, indem er meinte, der Mensch handle zwar frei und spontan, sei darin aber zugleich hypothetisch determiniert durch die grundlegende Neigung zum Guten. Diesen moralischen Optimismus teilt Freud sc. gerade nicht, das Modell ist aber dasselbe. Nur von *«Lösung»* kann hier keine Rede sein, denn der freie Wille wird so prinzipiell reduziert auf die unbewusste Determinie-

³⁵ Freud fährt fort: *«Der Abergläubische umgekehrt: er weiß nichts von der Motivierung seiner zufälligen Handlungen und Fehlleistungen, er glaubt, dass es psychische Zufälligkeiten gibt; dafür ist er geneigt, dem äußeren Zufall eine Bedeutung zuzuschreiben ...»* [GW IV 286]. Dieses Urteil Freuds ist aber seinerseits ein Fehler, denn dem Aberglauben zufolge gäbe es wohl auch innerpsychisch keinen Zufall.

³⁶ Vgl.: *«Ich brachte eine hohe Meinung von der Strenge der Determinierung seelischer Vorgänge mit»* [GW VIII 27f.].

³⁷ Vgl. Äußerungen wie zur *«Illusion einer psychischen Freiheit»* [GW XI 42; vgl. XIII 413].

³⁸ Vgl. Jones, 1960/1962: Bd. I, 406 ff, demzufolge die Entdeckung der Traumdeutung ein Fall von Serendipität (Entdeckung durch Zufall) sei.

³⁹ *«Ähnliches [wie vom Traum] lässt sich von den Versehen im täglichen Leben sagen: vom Vergessen, Verlegen, Versprechen, Verschreiben usw. Solche «Fehlleistungen» werden nicht mehr als «zufällig» angesehen und sogar recht oft ziemlich korrekt interpretiert, was beunruhigend wirken kann»* [Jones, 1960/62: Bd. III, 508]; vgl. zur *«Grundannahme des Determinismus»* [ebd., Bd. II, 399], und der *«durchgehenden Sinnhaftigkeit und Determinierung auch der anscheinend dunkelsten und willkürlichsten seelischen Phänomene»* [ebd., Bd. I, 423 f.]. Vgl. Freud dazu: *Zwar sei die Wahlwahl spontan resp. frei, aber bei gewichtigen Entscheidungen hätten wir eine «Empfindung des psychischen Zwanges»* [GW IV 283]; und vgl. zur unbewussten Motivierung der eben nur scheinbar völlig freien Handlungen [GW XIII 413, vgl. 435].

rung des Handelns.⁴⁰ Luther hingegen gestand den freien Willen gerade zu, nur nicht in Fragen des Heils, nicht Gott gegenüber also. In allen immanenten Akten wie der weltlichen Gerechtigkeit sei der Mensch frei und demnach voll und ganz verantwortlich. Unter dem Aspekt von Ethik und Recht ist es unaufgebbar, an der Zurechnung der ethischen Fehler festzuhalten, auch wenn das handelnde Selbst hier nur einen Konflikt zum Ausdruck bringen mag. Die *Genese* eines Verbrechens ist eben, wie in Fragen der Religion, kein Urteil über dessen Geltung und Beurteilung.

Der vielkritisierte *Determinismus* Freuds, überall wo fehlerhaft gehandelt werde, liege eine Fehlleistung vor [GW IV 282f], scheint mir aus der Konkurrenz mit philosophischen und religiösen Deutungen des Zufalls zu resultieren.⁴¹ Freuds Therapie dieser nicht mehr von einem handelnden Subjekt, sondern von Religionen oder Kulturen vollzogenen Fehlleistungen ist wie gesehen die «Umsetzung» von Aberglaube, Mythos und Metaphysik in *Metapsychologie*: die Fehlleistung tritt «an die Stelle der Omina oder Vorzeichen der Alten», bzw. «ein Teil der Omina waren nichts anderes als Fehlleistungen» [GW XI 53].⁴² Freud entwirft demnach eine exklusive und alternative Kontingenzreduktion. Gerade die Religion war es ja und ist es noch, die mit dem Anspruch universaler Kontingenzreduktion auftritt, mit dem signifikanten Unterschied, dass Religionen dazu neigen (sofern sie deterministisch deuten), *jeden* Zufall, den inneren wie den äußeren, für determiniert zu erklären. Freud hingegen reduziert nur den *Handlungszufall*, und lässt damit den «äußeren» sinnlos bleiben. Die Religion hingegen bezieht sich gerade auf den Zufall, der, mit H. Lübke⁴³ zu sprechen, nicht *handlungsintransigent* ist (der also nicht auf eine Handlung zurückzuführen ist). Die für die Religion spezifische Kontingenz – etwa die «schlechthinnige Abhängigkeit» – kann Freuds Analyse der Fehlleistung damit nicht erreichen.

Vielleicht angesichts der Probleme seiner starken Determinismusthese meinte Freud denn auch: Es sei «zweckmäßiger, unsere Aussage in die Form zu kleiden: die Erscheinung sei sinnreich, habe einen Sinn. Unter Sinn verstehen wir Bedeutung, Absicht, Tendenz und Stellung in einer Reihe psychischer Zusammenhänge» [GW XI 55]. Diese Bändigung eines szientifischen Determinismus durch eine hermeneutische *Sinnthese*, eröffnet die Option einer Kontingenzdeutung, die nicht exklusiv, nicht generalisierend und damit möglich, aber nicht notwendig ist. Dieser Ermäßigung bin ich oben gefolgt, wenn ich Blumenbergs Verlesung der «Furcht Gottes» als Fehlleistung ausgelegt habe. Und diese hermeneutische Fassung der Fehlleistung kann man noch etwas weiterführen, indem man die verschiedenen *Fehlbarkeiten* des Menschen unterscheidet, um schließlich auf die Frage von Fehlleistungen in der Religion und Religion als Fehlleistung zurückzukommen.

40 Zu Freuds Determinismus vgl. Marquard, 1987: 243ff.

41 Andererseits vielleicht aus einem szientifischen Anspruch im Vergleich mit physiologischen Analysen.

42 Der andere Teil «trug allerdings die Charaktere des objektiven Geschehens, nicht die des subjektiven Tuns» [GW XI 53] – und wäre damit rein äußerer Zufall.

43 Vgl. Dalferth/Stoellger, 2000.

f) Freuds Fehlleistungen lassen sich gruppieren erstens in *motorische*: das «Ver-» von *Sprechen, Greifen, Schreiben, Lesen, Laufen, Handeln* (Symptom- und Zufallshandlungen), und zweitens in *sensorische*: *Sehen* und *Hören*, also Fehlleistungen der von Plessner so genannten *Fernsinne*. Daraus ergibt sich die Frage nach der Fehlbarkeit der *Nahsinne*: gibt es ein *Verschmecken, -tasten, -fühlen* und *-riechen*? Freud nennt dergleichen m. W. nirgends, und das scheint mir bemerkenswert: Offenbar sind die *Nahsinne* nicht so fehlbar wie die *Fernsinne* und zwar vermutlich, weil das Bewusstsein bei ihnen eine geringere Rolle spielt. Sie sind weniger mittelbar, oft unwillkürlich und leiblich-affektiv, aber deswegen *nicht unfehlbar*. Der unangebrachte Affekt, etwa unbegründet wütend zu werden, wäre eine Fehlleistung des Gefühls.⁴⁴ Was sich den *Nahsinnen* aufdrängt, ist nun offensichtlich nicht die Funktion einer Intention, sondern ereignet sich «anders als Bewusstsein geschieht». Demnach ist die Bewusstseinsleistung der Intentionalität offenbar das, *was* von der Fehlleistung gestört wird. Wie einerseits wahrscheinlich alle bewussten, intentionalen Akte i. S. einer Fehlleistung fehlbar sind, ist andererseits deren Störung nicht-intentional.

g) Schließlich ist nach *kognitiven* Fehlleistungen zu fragen, die nicht senso-motorisch, sondern *intelligibel* zu nennen wären. Nun gibt Freud selber dafür einen passenden Hinweis, wenn er in der «Traumdeutung» die Rolle des Bewusstseins als «*die eines Sinnesorgans zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten*» bestimmt [GW II/III 620]. «Der psychische Apparat, der mit dem Sinnesorgan der W-Systeme der Außenwelt zugekehrt ist, ist selbst Außenwelt für das Sinnesorgan des *Bw*» [ebd., 620 f]. Damit wird es möglich, auch *Fehlleistungen des Bewusstseins* anzunehmen.⁴⁵ Bereits in seinem Aufsatz über «*Deckerinnerungen*» von 1899 vermutete Freud, dass der Grund für die bisherige Vernachlässigung dieser «sehr bedeutsamen Vorgänge» wohl der sei, «dass unser psychisches Leben, insofern es Objekt unserer *bewussten* inneren Wahrnehmung wird, von diesen Vorgängen nichts erkennen lässt, es sei denn in solchen Fällen, die wir als «*Denkfehler*» klassifizieren» [GW I 538; vgl. II/III 602, 610–614]. Damit sind die Phänomene der «*Denkfehler*» explizit als Fehlleistungen angesprochen.

44 Auch die Werbung operiert mit der Übertragung von Gefühlen auf Produkte oder die Parfuminindustrie mit einer affektiven Illusionskunst. Die Manipulierbarkeit der *Nahsinne* zeigt deren Fehlbarkeit.

45 Vgl. wenn Freud ausdrücklich bemerkt, «dass diese inkorrekt genannten Vorgänge nicht wirklich Fälschungen der normalen, *Denkfehler*, sind, sondern die von einer Hemmung befreiten Arbeitsweisen des psychischen Apparats» [GW II/III 611].

Fehlleistungen in Religion und Philosophie: Fehlschlüsse

Zu diesen Denkfehlern zählen in Philosophie wie Religion sehr verbreitete Ver-Phänomene wie das Verabsolutieren⁴⁶ und das Verallgemeinern⁴⁷ – wie nach Ansicht anderer auch das Veranschaulichen: *Fehlschlüsse* oder sprachliche *Fehlgriffe*. Freuds Vorgänger (oder Konkurrent) in der Entdeckung der Fehlleistungen, Friedrich Nietzsche, hatte gerade die *Denkfehler* aufgespießt, nicht als bloßen Nonsens, sondern als Fehlleistungen eines sich selbst missverstehenden Menschen. Und er verstand seine kritischen Entdeckungen als Therapie der Philosophie, denn: «Der Fehler fast jeder Philosophie ist ein Mangel an Menschen-Kenntnis, eine ungenaue psychologische Analyse» [KSA 8, 399]. Dementsprechend rückt Nietzsche der Philosophie wie der Theologie analytisch zu Leibe, beispielsweise in seiner Kritik der Gottesbeweise: «Der uralte Fehlschluss auf eine erste Ursache, auf einen Gott, als Ursache der Welt» [KSA 11, 205]. Das Unlustmotiv dahinter sei: «Das Irdische genügt uns nicht – folglich das Himmlische – Fehlschluss» [KSA 10, 183]. Mit dieser philosophisch präzisierten Analyse meint Nietzsche der (damaligen) Psychologie voraus zu sein⁴⁸: «Wenn ich Etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist es das, dass mein Blick geschärfter ist für jene schwierigste und verfänglichste Art des *Rückschlusses*, in der die meisten Fehler gemacht werden – des *Rückschlusses* vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig* hat, von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende *Bedürfnis*» [KSA 6, 426].

Nur, *wann* ein *Fehlschluss* vorliegt, ist eben strittig. Denn kein Angehöriger einer Religion wird sich von dieser Analyse überzeugen lassen.⁴⁹ Dass Mythos und Metaphysik aus der Verallgemeinerung des Konkreten entstehen, notiert auch Freud (implizit mit Vico): wenn die Welt anthropomorph gedeutet wird [GW IV 288]. Die Metapher wird dann zur Quelle der Metaphysik, in Philosophie wie Theologie. Wenn man etwa aus der Geschichte von Apfel und Fall Fehlschlüsse zieht, zeigt sich in diesen Fehlern, was sie zu bedeuten haben. Ein klassischer Fehlschluss dieser Art ist die «Verteufelung» der Erkenntnis wie der curiositas. Nur weil der Fall mit dem Essen vom «Baum der Erkenntnis» metaphorisch dargestellt wurde, nahm man diesen Zug der Erzählung und verselbstständigte ihn. Als könnte man mit der Restriktion der Erkenntnis den Fall rückgängig machen. Gleiches gilt für die Verselbstständigung und Verallgemeinerung der Rolle der Frau in der Apfelgeschichte. Nur weil die Versuchung Adams in der Erzählfolge von Eva kam, neigen manche religiösen Subjekte

46 Vgl. Nietzsche zum «Schaffen [], Erdichten seines Absoluten» [KSA 11, 206].

47 Vgl. Nietzsche: «Auf Grund der *kleinsten* Induktion zu verallgemeinern, eine Regel für sein Verhalten machen, das einmal Gethane, das sich bewährt hat, als das *einzig* Mittel zum Zweck glauben – das, im Grunde die *grobe* Intellektualität, hat Mensch und Thier erhalten» [KSA 9, 550 f.].

48 Vgl. Nietzsches «Traumdeutung» unter dem Titel «Logik des Traumes» [KSA 2, 33 f.].

49 Wenn ein Fehlschluss vorliegt, wird er einem in der Regel nicht bewusst sein, und nicht vorübergehend, sondern (zumal geschrieben und gedruckt) von erheblicher Dauer – und zumeist signifikant für das, was «eigentlich» in ihm zum Ausdruck kommt: entweder das Gewollte oder gerade das Ungewollte, das sich Ausdruck verschafft.

(nicht erst) seit Augustin dazu, die Frau für den Ursprung der Sünde zu halten. Dass in diesem Fehlschluss das Verdrängte wiederkehrt, ist trivial. Weniger trivial ist die verheerende Leistung dieses Fehlers, der Kulturgeschichte gemacht hat.

Auch Freuds Metapsychologie ist vor dieser Eigendynamik des Anschaulichen nicht gefeit. Signifikant für seine *Abwehr* einer religiösen Lebensform formulierte Freud beispielsweise: «Sie stecken nun in ihrer Krankheit, wie man sich in früheren Zeiten in ein Kloster zurückziehen pflegte, um dort ein schweres Lebensschicksal auszutragen» [GW XI 282]. Eine Psychologie als «strenge Wissenschaft» wird diese metaphorische Wendung ebenso fehlplatziert finden wie ein zeitgenössischer Mönch. Daher gelten philosophisch die Metaphern auch als Absurditäten oder Kategorienfehler. Aber wie in Freuds Hermeneutik des Fehlers als Leistung gilt es auch hier, den *Sinn* dieses abweichenden Sprachgebrauchs zu finden. Daher lautet eine Definition der Metapher, sie sei ein *kalkulierter* Kategorienfehler (oder Absurdität⁵⁰): sie ist nur oberflächlich gesehen ein Fehler, eben einer mit Sinn und Kalkül.

Freud entschuldigte sich immer wieder für die metaphorische oder gleichnishafte Darstellung der Psychodynamik, wenn auch indirekt: «Für die Unvollkommenheiten dieser und aller ähnlichen Bilder Entschuldigung zu erbitten, halte ich für überflüssig. Diese Gleichnisse sollen uns nur bei einem Versuch unterstützen», die psychischen Leistungen verständlich zu machen «als Hilfsvorstellungen zur ersten Annäherung an etwas Unbekanntes» [GW II/III 541, dt. 538, 568, 599, 615]. Einerseits fühlt er sich gestört und hält die Darstellung für verfälscht durch die Gleichnisse, andererseits hat diese narrative Anschaulichkeit offenbar eine nennenswerte Funktion und Bedeutung. Ohne Metaphern und ihre Verwandten «haben wir für all das keine Namen». Demnach sind die Metaphern und Gleichnisse für ihn (vorläufig) unentbehrlich, wie schon Platons Mythen, die das Unsagbare, Unanschauliche und Namenlose erzählbar werden lassen. So finden sich denn auch bei Freud Metaphern in Hülle und Fülle: etwa die räumliche Metaphorik der psychischen Topik, die Räume des Selbst [GW II/III 541f], deren Statik erst im Übergang zur dynamischen Sicht der Verhältnisse überwunden wurde. Zu diesen bezeichnenden Metaphern gehören auch der Traumwunsch als Pilz [ebd., 530], die Fernrohrmetapher für die Analyse [ebd., 541 f, 625], die ökonomische Metaphorik von Unternehmer und Kapitalist für die energetischen Verhältnisse in der Psyche [ebd., 566], die juristische Metaphorik für die Zensur [ebd., 550; XI 44], oder auch so schlichte wie prägnante Metaphern, etwa die Störungen wie eine Fliege zu verscheuchen [GW II/III 583 f, 528], der Schlaf als Sicherung der Festung [ebd., 573] und die beinahe mythische Rede von den «realen Mächten» im Seelenleben [ebd., 625, 529]. Eine besondere Stellung im Zusammenhang der Theorie der Fehlleistungen hat Freuds Räubergleichnis, das er in zwei Versionen erzählt [GW IV 27 f; XI 39 f], denen eigens nachzugehen wäre.

Von bemerkenswerter Aufschlusskraft sind in hermeneutischer Hinsicht auf die sprachlichen «Fehlleistungen» auch die *Inkongruenzen* der Metaphern, also wenn das

50 Vgl. Strub, 1991, mit G. Ryle und P. Ricoeur.

Bild bricht: «Vergessen Sie auch nicht, dass die Psychoanalyse eine noch sehr junge Wissenschaft ist, dass sie viel Mühe und Zeit zur Vorbereitung erfordert, und dass sie vor gar nicht langer Zeit noch auf zwei Augen gestanden ist» [GW XI 309f]. Vermutlich kommt hier zum Ausdruck, dass Freud die Analyse zunächst unter sich ausmachte, nicht unter vier Augen, sondern nur unter zwei; aber das Ergebnis sei kein Schielen, mit dem er alles doppelt sähe, sondern eine standfeste Angelegenheit. Die verdrängte Einsamkeit der Autoanalyse, ihr paradoxer Urzeugungsakt also, kehrt in diesem Metaphernbruch wieder, nolens statt volens, versehentlich, nicht-intentional, aber nicht minder signifikant. Metaphern und Metaphernbrüche können so gesehen im *übertragenen* Sinne als Fehlleistungen des Denkens und Sprechens gelten. Metaphorologie⁵¹ wäre daher auch eine Hermeneutik der Fehlleistungen.

Religion als Fehlleistung?

Mit der vorgeschlagenen Ausweitung des Phänomenbestandes möglicher Fehlleistungen einerseits auf die *Denkfehler*, wie sie in Fehlschlüssen oder in den von Nietzsche aufgespießten *Fehlritten* und *Fehlgriffen* zum Ausdruck kommen, andererseits auf bestimmte *Sprachformen* wie den übergroßen *Begriffen* und deren Gegenpart, den signifikanten *Metaphern*, fällt noch einmal ein anderes Licht auf Blumenbergs *Gottes Furcht* wie auf Freuds implizite These der Religion als Fehlleistung. Die zwei Thesen zur *Fehlleistung in der Religion* begegnen sich in der Erinnerung an den gern verdrängten Friedrich Nietzsche. Er, den zu lesen Freud nicht zufälliger Weise vermied, hatte bereits die Fehlleistungen⁵² des Denkens und Sprechens entdeckt und der Auslegung für wert gehalten: «Alle rhetorischen Figuren (d. h. das Wesen der Sprache) sind logische Fehlschlüsse. Damit fängt die Vernunft an!» [KSA 7, 486]. Dieser *rhetorischen Vernunft*⁵³ entsprechend proklamierte er als «Die neue Aufklärung»: «Die Aufdeckung der Grundirrtümer (hinter denen die Feigheit Trägheit und Eitelkeit des Menschen stehen) z. B. in Betreff der Gefühle (und des Leibes) ... die Freiheit des Willens, das Böse, das Thier im Menschen ..., Missverständniss der Handlungen «aus Motiven», Gott und Jenseits als fehlerhafte Griffe des gestaltenden Dranges» [KSA 11, 294].

Freud hätte also nicht erst den Umweg über die Neurosen und die Träume gebraucht, um auf die störende Wiederkehr des Verdrängten zu stoßen. Er hätte seine These bei Nietzsche finden können, und das auch noch in einer prägnanten Zuspitzung: dass Religion ein Fehlgriff sei, ebenso wie die Metaphysik. Bei Nietzsche wird auch bereits das Problem dieser Kritik deutlich: Sie hat einen normativen und dogmatischen Gehalt. Die plausible Kritik an einem kausalen Rückschluss auf Gott, am Willen zur Macht, der in Gestalt der Demut auftritt, an der Selbstvergrößerung des

51 Vgl. Stoellger, 2000: bes. 81 ff, 253 ff.

52 Vgl. Nietzsche: «Etwas, das fehlschlägt, um so mehr bei sich in Ehren halten, weil es fehlschlug - das gehört eher schon zu meiner Moral» [KSA 6, 278].

53 Vgl. Kopperschmidt, 1994; Tebartz-van Elst, 1994.

Menschen in seinem göttlichen Ebenbild – all diese Fehlleistungen werden von ihm auf ihren Sinn und ihre Funktion befragt. Sie sind nicht bloße Fehler, sondern motivierte und verständliche Leistungen. Aber während Freud diese Fehler nicht verurteilt, ist bei Nietzsche drastisch deutlich: diese Fehler seien der eigentliche Sündenfall des Menschen, der Fall in die Religion. Während die Religion als Fehlleistung für Freud wenn, dann ein Fall für die Therapie wäre, ist sie bei Nietzsche ein Fall für den Richter oder den Henker.

Bei beiden zeigt sich indes eine Grenze ihrer Hermeneutik der Fehlleistungen: Sie geht einher mit einer nur überschwänglichen Rhetorik. Das Kontingente der Fehlleistungen wird reduziert auf *eine* Dynamik, sodass die *Frage* nach dem Sinn der Fehler nicht mehr offen bleibt, sondern stets schon beantwortet ist. Hans Blumenberg hat das Schema dieser Interpretation in die prägnante Wendung gefasst: «Dies ist in Wirklichkeit nur jenes» [Blumenberg, 1988a]. So funktionieren *alle* Reduktionen, zumal die der Kontingenz: Sie sei «eigentlich» nur die Leistung einer bestimmten Dynamik. So hatte schon Thales die Vielfalt der Phänomene auf das Wasser zurückgeführt oder Parmenides allen Schein letztlich auf die Einheit des Seins oder die Theologie alles auf den einen Schöpfer. – Nur beim Fall und seinen Folgen konnte das nicht gelingen. Deshalb war der Fall die erste Fehlleistung *des Menschen*. Und nach deren *Motivierung* und *Sinn* *sucht* man bis heute. Blumenberg meinte etwas vereinfachend: «Bei Freud ist alles Libido». Und in dieser Reduktion bestehe die besondere Leistung Freuds: «eine Vertrautheit durch Simplizität der Welt zu bewirken, die das Verwirrende der Wirklichkeit zum bloßen Ausdruck eines einfachen Unbedingten macht» [ebd.]. Der Preis für die Akzeptanz dieses Schemas aber ist hoch: «Dies ist in Wirklichkeit nur jenes» verführt leicht zu der Figur: «Alles ist im Grunde eines» – auch eine Fehlleistung. Für einen Hermeneuten ginge das zu weit.

In der Frage nach der *Religion als Fehlleistung* kehrt aber bei Nietzsche, im Unterschied zu Freud, eine prägnante Ambivalenz wieder. Denn er *fragt* immerhin: «Wie? ist der Mensch nur ein Fehlgriff Gottes? Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen? –» [KSA 6, 60; dto. 13, 477]. Dem Gemeinplatz, Gott sei nur ein Fehlgriff des Menschen, eine ungesunde Übertragung seiner selbst ins Jenseits, begegnet hier wenigstens noch die *Frage*, die auch ein Theologe hätte formulieren können: Angesichts der Selbstverständlichkeit, *Gott* für eine Fehlleistung zu halten, müsste der sich seinerseits fragen, ob er nicht mit der Erschaffung des Menschen einen Fehlgriff getan habe.

Und wie Freud den Anfang der Analyse der Fehlleistungen schon bei Nietzsche hätte finden können, so Blumenberg auch die *Furcht Gottes* im Gen. subi. (statt auf dem Umweg über die Gnosis⁵⁴). Im *Antichrist* erzählt Nietzsche *seine* Version der Geschichte von Schöpfung und Fall:

«Der alte Gott, ganz *Geist*, ganz Hohe(r)priester, ganz Vollkommenheit, lustwandelt in seinem Garten: nur dass er sich langweilt. Gegen die Langeweile kämpfen Göt-

54 Die passende Stelle aus Nietzsches *Antichrist* wird Blumenberg sicher gelesen haben, sodass man fragen kann, warum sie ihm beim Schreiben der *Matthäuspassion* nicht in den Sinn gekommen ist.

ter selbst vergebens. Was thut er? Er erfindet den Menschen, – der Mensch ist unterhaltend ... Aber siehe da, auch der Mensch langweilt sich. Das Erbarmen Gottes mit der einzigen Noth, die alle Paradiese an sich haben, kennt keine Grenzen: er schuf alsbald noch andre Thiere. *Erster* Fehlgriff Gottes: der Mensch fand die Thiere nicht unterhaltend, – er herrschte über sie, er wollte nicht einmal «Thier» sein. – Folglich schuf Gott das Weib. Und in der That, mit der Langeweile hatte es nun ein Ende, – aber auch mit Anderem noch! Das Weib war der *zweite* Fehlgriff Gottes. – «Das Weib ist seinem Wesen nach Schlange, Heva» – das weiß jeder Priester; «vom Weib kommt *jedes* Unheil in der Welt» – das weiß ebenfalls jeder Priester. *Folglich* kommt von ihm auch die *Wissenschaft* ... Erst durch das Weib lernte der Mensch vom Baume der Erkenntniss kosten. – Was war geschehn? Den alten Gott ergriff eine Höllenangst. Der Mensch selbst war sein *größter* Fehlgriff geworden, er hatte sich einen Rivalen geschaffen, die Wissenschaft macht *gottgleich*, – es ist mit Priestern und Göttern zu Ende, wenn der Mensch wissenschaftlich wird! – *Moral*: die Wissenschaft ist das Verbotene an sich, – sie allein ist verboten. Die Wissenschaft ist die *erste* Sünde, der Keim aller Sünde, die *Ersünde*. *Dies allein ist Moral*. – «Du sollst *nicht* erkennen»: – der Rest folgt daraus. – Die Höllenangst Gottes verhinderte ihn nicht, klug zu sein. Wie *wehrt* man sich gegen die Wissenschaft? das wurde für lange sein Hauptproblem. Antwort: fort mit dem Menschen aus dem Paradiese! Das Glück, der Müßiggang bringt auf Gedanken, – alle Gedanken sind schlechte Gedanken ... Der Mensch *soll* nicht denken. – Und der «Priester an sich» erfindet die Noth, den Tod, die Lebensgefahr der Schwangerschaft, jede Art von Elend, Alter, Mühsal, die *Krankheit* vor Allem, – lauter Mittel im Kampfe mit der Wissenschaft! Die Noth *erlaubt* dem Menschen nicht, zu denken ...» [KSA 6, 227 ff; Punkte im Text].

Nietzsches Frage «ist der Mensch nur ein Fehlgriff Gottes? Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen?» bleibt, wie zu erwarten, nicht offen: «sowohl als auch» ist seine Antwort. Dann bleibt als Ausweg nur die Erwartung des Übermenschen, die bisher enttäuscht wurde, glücklicherweise [vgl. Mtp 295ff]. Nietzsches These von der Religion als Fehlleistung ist aus theologischer Perspektive gesehen ihrerseits nicht ohne Fehler. Wenn er die Wissenschaft retten will gegen deren religiöse Diskriminierung, operiert er offensichtlich mit einer obsoleten Alternative: Glauben versus Wissen und Wissenschaft versus Religion. Sein Gottesbild und Glaubensverständnis ist vermutlich Ausdruck seines immensen Affektes gegen «die» Religion seiner Zeit, genauer gesagt gegen seine Erfahrungen mit ihr. Und die sind nicht weniger fehlbar als die Religion. Daher kehrt bei Nietzsche die verdrängte Religion wieder als zu verdrängende, als unverarbeitete, die er endlich überwinden will – ohne von ihr loszukommen. Als wäre er «der Wissenschaftler» und «der Kündler des Übermenschen», und es gebe keinen neben ihm. In der Fehlleistung des furchtsamen Gottes stellt sich womöglich Nietzsches Eifersucht dar. Die Funktion dieser Verdrängung und seines Überwindungsgestus ist offensichtlich eine «Unlustregulierung». Denn die höchste Lust, der Höchste

zu sein, kostet diesen Preis – wie die Wiederkehr des Verdrängten den Preis der Furcht kostet.⁵⁵

Nietzsche meinte: «Christus soll die Welt erlöst haben? Es muss ihm wohl missrathen sein» [KSA 8, 508]. Und dieser Schluss ist so plausibel, wie falsch: ein überzeugender Fehlschluss. Denn er zeigt vor allem, was Nietzsche hoffte, anscheinend etwas ähnliches wie Petrus: Als er bei der Festnahme Jesu zum Schwert griff, mag er auf den großen apokalyptischen Kampf gehofft haben, in dem sich der Messias in Macht und Größe offenbaren sollte. Wer auf einen mächtigen Messias hoffte, wird durch die Unmerklichkeit der Erlösung, durch ihre dezente Präsenz, stets enttäuscht werden. Diese Erlösung ist nicht die Erfüllung der Erwartung, keine bloße Entsprechung zur Intention der Hoffenden. Sie geht offenbar andere Wege und überschreitet den Horizont der Intention.

Überblick

1. *Freuds Fehlleistung*: Das Unbewusste beeile sich stets zu determinieren, was einem scheinbar zufällig unterlaufen mag. Konkurriert Freuds verlockende Leugnung des Zufalls mit religiöser «Kontingenzreduktion» (Lübbe)? Ist diese starke These vielleicht eine Fehlleistung Freuds? Denn gegen diese «Wut des Verstehens» hat das «Versehen» kaum eine Chance, zufällig oder bedeutungslos zu bleiben.
2. *Prägnante Fehlleistungen*: Andererseits gibt es Fehlleistungen besonderer Prägnanz, wie Metaphern, die sich hintergründig einschleichen und Leben wie Denken orientieren, nicht nur in der Religion: «Absolute Metaphern» [Blumenberg], bei denen sich eine eingehendere Hermeneutik lohnt, als Freud sie den alltäglichen Fehlleistungen zukommen lässt.
3. *Die Präganz des Versehens im Christentum*: Die Geschichte des Christentums ist voller Fehlleistungen. Schuf Gott doch sein Ebenbild, auf dass es ihm entspreche. Der Mensch aber hatte nichts besseres zu tun, als versehentlich alles Folgende zu provozieren. Der Griff zum Apfel als des Menschen erste Leistung: eine Fehlleistung? – Statt nun das Versehen auf eine «Intention höherer Ordnung» zurückzuführen (wie Freud), sei versucht, es *nicht-intentional* zu deuten, seine Kontingenz zu wahren und gleichwohl seine Präganz zu verstehen. Dazu soll der Funktion und Bedeutung des Nichtintentionalen im Gottesverhältnis nachgedacht werden.

55 Die Behauptung des Demiurgen, er sei der eine und einzige Gott und es gebe keine anderen neben ihm, ist ein *Irrtum* und insofern eine *Fehlleistung Gottes*, als er sein eigenes Gewordensein, also *seinen* Schöpfer verdrängt.

Literatur

- Aland, B. (1978): Gnosis und Kirchenväter, Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums. In: dies. u. a. (Hrsg.), Gnosis, FS H. Jonas. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 158–215
- Andresen, C. (Hrsg.) (1969): Die Gnosis, Bd. I, Zeugnisse der Kirchenväter. Übers. von Haenchen, E.; Krause, M. Artemis, Zürich/Stuttgart
- Andresen, C. (Hrsg.) (1971): Die Gnosis, Bd. II, Koptische und mandäische Quellen. Übers. von Krause, M.; Rudolph, K. Artemis, Zürich/Stuttgart
- Becker, J. (1965): Gottesfurcht im Alten Testament. Päpstliches Bibelinstitut, Rom
- Blumenberg, H. (1988a): «Dies ist in Wirklichkeit nur jenes». Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien. In: Neue Zürcher Zeitung, 16. Juli 1988, 59.
- Blumenberg, H. (1988b²): Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, H. (1988): Matthäuspassion. Suhrkamp, Frankfurt a. M. (zit. als Mtp)
- Bolz, N. (1983): Von Nietzsche zu Freud: Sympathy for the Devil. In: ders.; Hübener, W. (Hrsg.), Spiegel und Gleichnis, FS. J. Taubes. Königshausen und Neumann, Würzburg, 388–403
- Clemens von Alexandria (1936–1938): Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Übers. von O. Stählin. Kösel, München (zit. als Stromateis)
- Dalferth, I. U., Stoellger, Ph. (2000): Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes. In: ders. (Hrsg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems. Mohr Siebeck, Tübingen, 1–44
- Davidson, D. (1985): Handlung und Ereignis. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Derousseaux, L. (1970): La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Edition du Cerf, Paris
- Foerster, W. (1962/63): Das System des Basilides. New Testament Studies 9, 233–255
- Freud, S. (1940–1952): Gesammelte Werke. 18 Bände. Imago, London
- Hegel, G. W. F. (1955⁵): Die Vernunft in der Geschichte (Fsg. 1820), hrsg. von Hoffmeister. Meiner, Hamburg
- Hippolyt (1922): Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). Übers. von K. Preysing. Kösel, München (zit. als Refutatio)
- Irenäus (1912): Fünf Bücher gegen die Häresien (Adversus haereses). Übers. von E. Klebba. Kösel, München (zit. als Adversus haereses)
- Jones, E. (1960/1962): Das Leben und Werk von Sigmund Freud. 3 Bände. Hans Huber, Bern/Stuttgart
- Jüngel, E. (1992 6): Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (1977). Mohr Siebeck, Tübingen
- Köhler, Th. (1987/1993): Das Werk Sigmund Freuds. 2 Bände. Fachbuchhandlung für Psychologie, Roland Asanger, Eschborn/Heidelberg
- Kopperschmidt, J. (1994): Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der unreinen Vernunft. In: ders./Schanze, H. (Hrsg.), Nietzsche oder «Die Sprache ist Rhetorik». Wilhelm Fink, München/Paderborn, 39–62
- Löhr, W. A. (1996): Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Mohr Siebeck, Tübingen
- Markschies, Chr. (1992): Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Mohr Siebeck, Tübingen
- Marquard, O. (1999): Entlastung vom Absoluten. In memoriam. In: Wetz, F. J., Timm, H. (Hrsg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 17–27
- Marquard, O. (1987): Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln
- Méhat, A. (1974): Apokatastasis chez Basilide. In: Bateau, A. (Hrsg.), Mélanges d'Histoire des Religions, FS H.-Ch. Puech. Presse universitaire de France, Paris, 365–373

- Moltmann, J. (19875): Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (1972), Kaiser, München
- Mühlenberg, E. (1980 (=1993)): Basilides. In: Theologische Realenzyklopädie Bd. V, De Gruyter, Berlin/New York, 296–301, 298
- Nietzsche, Fr. (19882 = München 1988): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bände. dtv/De Gruyter, Berlin/New York (zit. als KSA)
- Pfeifer, W. (Hrsg.) (1993 = 1995): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Akademie Verlag/dtv, Berlin/München
- Plath, S. (1963): Furcht Gottes. Der Begriff Jir'a im Alten Testament. Calwer, Stuttgart
- Rad, G. v. (1970): Weisheit in Israel. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn
- Ricoeur, P. (1996): Das Selbst als ein Anderer. Wilhelm Fink, München
- Robinson, J. M. (Hrsg.) (19883): The Nag Hammadi Library in English. E. J. Brill, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (zit. NHL)
- Rudolph, K. (19903): Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Stoellger, Ph. (2000): Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelt-hermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Mohr Siebeck, Tübingen
- Strub, C. (1991): Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie. Alber, Freiburg/München
- Tebartz-van Elst, A. (1994): Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche. Alber, Freiburg/München
- Thoemmes, M.: Die verzögerte Antwort. Neues über den Philosophen Hans Blumenberg. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. März 1997, 37
- Thoemmes, U. (1984): Kindheitserinnerungen eines Lübecker Arztes. In: Carrière, B., Bode, G. (Hrsg.), Der Ärzteverein zu Lübeck. 175 Jahre seiner Geschichte 1809-1984. Ärzteverein, Lübeck, 183-191
- Wilckens, U. (1990): Sophia etc. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 7. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 465–529
- Wittgenstein, L. (19904): Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe Bd. 8. Suhrkamp, Frankfurt a. M.