

Zweite Naivität

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk (585) | 1.1 Symbolik des Bösen (587) | 1.2 Die Interpretation (589) | 1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt (591) | 1.4 Ein »postkritischer Glaube«? (592) | 2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung (593)

1. Die »zweite Naivität« in Ricœurs Werk

Der Ausdruck »zweite Naivität« ist keine Erfindung Ricœurs,¹ aber er hat bei ihm eine spezifische Bedeutung erhalten, in der er heute im Wesentlichen verwendet wird. Die Belege für diesen spezifischen Gebrauch drängen sich in Ricœurs Werk auf wenigen Seiten in *Symbolik des Bösen* und *Die Interpretation* zusammen.

»Erste Naivität« meint bei Ricœur, in einer »vorkritischen Form unmittelbaren Glaubens«² in der Welt der Mythen und Symbole zu leben. Unter Mythos versteht er dabei »nicht eine falsche Erklärung mittels Bildern und Fabeln, sondern einen überlieferten Bericht, bezogen auf Ereignisse, die sich am Ursprung der Zeiten zugetragen haben, und dazu bestimmt, [...] alle Formen des Tuns und Denkens zu regeln, durch welche der Mensch sich selbst in seiner Welt versteht. Für uns Heutige ist der Mythos *bloß* Mythos, weil wir jene Zeit nicht mehr an die der Geschichte – so wie wir nach der kritischen Methode Geschichte schreiben – anzuknüpfen vermögen und ebensowenig die mythischen Orte in unserem geographischen Raum

1 Er begegnet bereits bei Peter Wust, Ernst Simon und Gabriel Marcel, über den Ricœur ihn kennen gelernt hat. Vgl. J. Negel, *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 262–279. Auch Ricœur verwendet ihn in seinem Frühwerk sporadisch unspezifisch bzw. in dem Sinn, wie er ihn bei Gabriel Marcel hat; vgl. z. B. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 105.

2 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br. 1971, 400 [=SdB].

unterbringen können. Darum kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung.«³ Die erste Naivität ist folglich nicht ein grundsätzlich illegitimer Umgang mit Mythen und Symbolen, sondern ein solcher, der an bestimmte zeitliche und kulturelle Rahmenbedingungen gebunden war. Im Rahmen unseres heutigen Weltverständnisses ist er nicht mehr zugänglich, sondern muss notwendigerweise der entmythologisierenden Kritik verfallen. Im Durchgang durch diese Kritik ist ein neues Verständnis, die Entdeckung einer anderen Wahrheit der Mythen und Symbole möglich: »Während aber der Mythos seine explikative Leistung einstellt, enthüllt er seine Tragweite im Erforschen und Verstehen, das, was wir später seine Symbolfunktion nennen werden, nämlich sein Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern. Wie paradox es auch erscheinen mag: der Mythos, im Kontakt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens« (SdB, 11). Es ist diese Wiederaneignung der Symbole des Heiligen auf dem Weg über eine kritische Hermeneutik, die die Möglichkeit einer zweiten Naivität eröffnet. Diese »ist eine nachkritische und nicht vorkritische, sie ist eine gelehrte Naivität«.⁴

3 SdB, 11. Hervorhebung im Original. Gschwandtner weist zu Recht darauf hin, dass der »vorkritische« Umgang mit Mythen und Symbolen, wie er, sehr pauschal gesprochen, für die vormoderne Zeit angenommen werden kann, nicht gleichzusetzen ist mit einem »wörtlichen« Verständnis, wie es im Bereich des religiösen Fundamentalismus gepflegt wird. Dieser ist nach der Mehrheitsmeinung der Forschenden als ein zutiefst *modernes* Phänomen zu verstehen, gerade in seiner Ablehnung der Moderne. Gschwandtner missversteht m. E. jedoch Ricœur (der sich hier freilich kaum explizit äußert), wenn sie ihm unterstellt, er nehme ein solches »wörtliches« Verständnis auch für die Vormoderne an. Vgl. C. M. Gschwandtner, *Philosophical Reflections on the Shaping of Identity in Fundamentalist Religious Communities*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 24 (2016), 704–724.

4 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1999, 507 [=DI].

1.1 Symbolik des Bösen

In *Symbolik des Bösen* befasst sich Ricœur konkret mit den Symbolen und Mythen, die das Phänomen des Bösen zu erfassen suchen. In der Einleitung erläutert er den spezifisch philosophischen Zugriff: Der Mythos, der das Bekenntnis der Schuld zum Ausdruck bringt, »ist schon Logos, aber damit ist er noch nicht in den *philosophischen* Diskurs eingebracht«⁵, und stellt insofern eine »Propädeutik« (ebd.) zu einer Philosophie der Schuld dar, die auf der Ebene der Phänomenologie verbleibt. Sie »lässt den Glaubenden sprechen, und der Philosoph macht sich vorläufig dessen Motivationen und Intentionen zu eigen; nicht in ihrer ersten Naivität ›fühlt‹ der Philosoph diese Regungen, er ›fühlt sie nach‹ in neutralisierter Weise, nach der Art des als ob. In diesem Sinn ist die Phänomenologie eine Wiederholung in Imagination und Sympathie« (ebd.). Die Antwort auf die Frage, wie eine solche Phänomenologie in die philosophische Reflexion aufgenommen werden kann, fasst Ricœur am Ende des Buches in die berühmte Formel: »Das Symbol gibt zu denken.«⁶ Es gibt zu denken, insofern es einerseits nicht mehr unmittelbar, in einer ersten Naivität lesbar ist. Eine moderne Symbolhermeneutik stellt notwendigerweise zunächst eine kritische Hermeneutik dar, die die vormoderne Erklärungskraft von Symbol und Mythos in der Entmythologisierung destruiert. Andererseits gibt das Symbol insofern zu denken, als diese Hermeneutik im Durchgang durch die »Wüste der Kritik« (SdB, 396) zu einer neuen Möglichkeit der Aneignung führt: »Die Auflösung des Mythos als eines Erklärungsversuchs ist der notwendige Weg zur Wiedereinsetzung des Mythos als eines Symbolgefüges« (SdB, 398).

Die Symbole des Bösen und seine erzählerischen Gestalten sind nicht gänzlich in eine reflexive Philosophie transponierbar, sondern sie können nur hermeneutisch angeeignet werden. Deshalb gilt: »Auf jeden Fall ist etwas verloren, unrettbar verloren: die Unmittelbarkeit des Glaubens. Aber wenn wir nicht mehr mit dem uranfänglichen Glauben in der großen Symbolwelt des Heiligen leben können, so können wir Heutige doch in der Kritik und durch sie

5 Ricœur, SdB, 27. Hervorhebung im Original.

6 Ricœur, SdB, 396 und als Gesamtüberschrift des Schlusskapitels, als These bereits 27 vorweggenommen.

einer zweite Naivität zustreben. Kurz, indem wir *interpretieren*, können wir aufs neue *verstehen* [...]. Denn das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, die wir erwarten, das ist uns nirgendwo anders zugänglich als in einer Hermeneutik; wir können nur glauben, indem wir interpretieren. Das ist die ›moderne‹ Weise des Glaubens in Symbolen«⁷. Der Philosoph tritt wieder aus dem hermeneutischen Zirkel heraus, in dem er »in Imagination und Sympathie« die Symbole des Heiligen mitvollzogen hatte, und zwar, indem er diesen Zirkel »in eine *Wette* verwandelt«⁸. Er »wettet« darauf, dass es sich lohnt, sich auf die Symbole einzulassen, weil sie »zu denken geben«, nicht zuletzt dies, »dass das *Cogito* ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivität wäre somit eine zweite kopernikanische Wendung«⁹.

In diesem Schlusskapitel von *Symbolik des Bösen* spielen Rudolf Bultmann und sein Programm der Entmythologisierung nicht zufällig eine wichtige Rolle. Sein Verhältnis zu Bultmann hat Ricœur später (ohne ausdrückliche Verwendung des Begriffs »zweite Naivität«) in seinem *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns ›Jesus‹* (1926) und *›Jesus Christus und die Mythologie‹* (1951) näher erläutert. Bultmann sieht seinerseits den Mythos als eine unzureichende Redeweise von der Transzendenz an, weil diese in ihm verobjektiviert und damit in den Bereich unserer Welterfahrung hineingeholt wird: »Der Mythos objektiviert das Jenseitige zum Diesseitigen.«¹⁰ Ein solches mythisches Weltbild, das auch die Bibel von Grund auf präge, ist Bultmann zufolge heute nicht mehr annehmbar. Hingegen könnten wir mit Hilfe der Entmythologisierung »die mythologischen Vorstellungen weglassen, gerade weil wir ihre tiefere Bedeutung beibehalten wollen. [...] Ziel ist nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung.«¹¹ In

7 SdB, 400; Hervorhebungen im Original. Vgl. textidentisch auch in P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 162–195, 175 f.

8 SdB, 403. Hervorhebung im Original.

9 SdB, 405. Hervorhebung im Original.

10 R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1965, 146.

11 Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 146. Entmythologisierung ist folglich mehr als »Entmythifizierung«, sie hat einen positiven Aspekt, weil sie das

diesem Grundanliegen stimmt Ricœur Bultmann ausdrücklich zu. Indem Bultmann jedoch in Ricœurs Augen zu schnell zu einer existenzialen Interpretation der biblischen Texte vorangeht, die zur Glaubensentscheidung herausfordert, überspringt er das Element des Textsinns. Die Folge: »Es gibt keine Frage nach der Bedeutung mehr, es gibt überhaupt nichts mehr zu sagen, wenn nur das Ereignis der Entscheidung zählt. Die gesamte Fragestellung fällt in sich zusammen, wenn die Frage nach der *Bedeutung* der mythologischen Vorstellungen verschwindet.«¹²

1.2 Die Interpretation

Einige Jahre später greift Ricœur die Rede von der zweiten Naivität im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Freud in *Die Interpretation* wieder auf. Im Konflikt der Interpretationen zwischen der »Hermeneutik der Wiederherstellung des Sinns« und der »Hermeneutik des Verdachts«¹³ geht er für erstere von einer Gestalt des Glaubens aus, die bereits die erste Naivität hinter sich gelassen hat. Dieser Glaube ist »der zweite Glaube des Hermeneutikers, der Glaube, der durch die Kritik hindurchgegangen ist, der post-kritische Glaube. [...] Es ist ein vernünftiger Glaube, da er interpretiert, aber doch Glaube, weil er mittels der Interpretation nach einer zweiten Naivität sucht.«¹⁴ Der Konflikt zwischen den beiden Hermeneutiken läuft also nicht parallel zum Prozess »erste Naivität – Kritik – zweite Naivität«, als destruiere die Hermeneutik des Verdachts eine erste, »naive« Hermeneutik des Sinns. Vielmehr situiert er sich von vornherein im postkritischen Bereich der Suche nach einer zweiten Naivität.

Kerygma gerade besser verstehen will. Vgl. P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns »Jesus«* (1926) und »Jesus Christus und die Mythologie« (1951), in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 175–198; hier: 184.

12 F.-X. Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris 2004, 367. Hervorhebung im Original. Übers. VH.

13 Vgl. DI, v.a. 41–49.

14 DI, 41, mit Verweis auf *Symbolik des Bösen* als ein Beispiel einer solchen Hermeneutik. Dass hier keine religiöse Form des Glaubens gemeint ist, zeigt der Fortgang des Textes. Vgl. auch D. Frey, *Die Meditationen eines »sich philosophisch ausdrückenden Christen«*, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 283–302.

Im Schlusskapitel von *Die Interpretation* kommt Ricœur im Kontext der Überdeterminierung des Symbols noch einmal auf die zweite Naivität zu sprechen. Die beiden möglichen Lesarten des Symbols: die »regressive« und die »progressive«, gemäß einer Hermeneutik des Sinns oder des Verdachts, lassen sich Ricœur zufolge in einer Weise dialektisch verbinden, dass jede die jeweils andere in sich trägt. Im Symbol wird es möglich, »die Verschlingung zweier Interpretationslinien zu suchen, deren Versöhnung wir abstrakt gedacht haben. Das Symbol in diesem Sinn ist das *konkrete* Moment dieser Dialektik. [...] Das Konkrete der Sprache, dem wir mittels mühsamer Annäherung beikommen, ist die zweite Naivität, von der wir stets nur eine Grenzerkenntnis besitzen.«¹⁵ Diese doppelte Lesart des Symbols und ihre Dialektik exemplifiziert Ricœur unter anderem in der Auseinandersetzung mit dem Vatersymbol bei Freud. Hier macht es die Überdeterminierung des Symbols ihm zufolge sogar möglich, »die temporären Zeichen der Urphantasie umzukehren«: Der Vater als Ursprung bezeichnet eigentlich das Eschaton, ebenso die Kindheit eine »andere Kindheit, die ›zweite Naivität‹. Bewusst werden heißt letztlich, seine Kindheit vor sich und seinen Tod hinter sich sehen« (DI, 555). Diese »progressive« Lesart des Symbols ist freilich keine, die die »regressive« definitiv widerlegen oder überwinden würde. Beide Bedeutungsrichtungen des Symbols bleiben vielmehr spannungsreich verbunden. »Daher weiß man niemals mit Sicherheit, ob dieses oder jenes Symbol des Heiligen nicht lediglich eine ›Wiederkehr des Verdrängten‹ ist; oder vielmehr: es steht immer fest, dass jedes Symbol des Heiligen auch das Wiederauftauchen eines infantilen und archaischen Symbols ist [...]. Diese enge Verbindung von Archaismus und Prophetie macht den Reichtum der religiösen Symbolik aus; aber auch ihre Zweideutigkeit. Das ›Symbol gibt zu denken‹, aber es ist auch die Geburt des Idols; aus diesem Grunde bleibt die Kritik des Idols die Bedingung für die Eroberung des Symbols« (DI, 555 f.).

15 DI, 506. Hervorhebung im Original.

1.3 Zweite Naivität, Kritik und Konflikt

Im Unterschied zu *Symbolik des Bösen* verwendet Ricœur am Ende von *Die Interpretation* den Begriff der zweiten Naivität für das Ergebnis einer immer vorläufig und fragmentarisch bleibenden Überführung des »Konflikts der Interpretationen« in eine Dialektik – eine Lesart, die er einige Jahre später rückblickend wieder aufgreift: »Die Hermeneutik erschien fortan als ein Schlachtfeld, das von zwei gegensätzlichen Tendenzen durchzogen war: die erste tendierte zu einer reduktiven Erklärung, die zweite zu einer Rückbesinnung oder einem Wiedererlangen der ursprünglichen Bedeutung des Symbols. Mein Problem war es, diese beiden Ansätze miteinander zu verbinden und ihre Beziehung als dynamisch zu verstehen, als Bewegung von der ersten Naivität mittels einer Kritik zu dem, was ich damals eine zweite Naivität nannte.«¹⁶

So scheint es, als habe sich Ricœurs Verständnis der zweiten Naivität mit der Einsicht in die grundsätzliche Konfliktivität aller Interpretationen, die bei ihm die »Wende«¹⁷ zwischen *Symbolik des Bösen* und *Die Interpretation* darstellt, leicht verschoben. In *Symbolik des Bösen* scheint die zweite Naivität noch ein stabiler Zustand eines neuen Zugangs zum Heiligen nach dem Durchgang durch das Stadium der entmythologisierenden Kritik zu sein. Ein solches postkritisches Stadium ist in *Die Interpretation* das Niveau, auf dem sich der »Konflikt der Interpretationen« überhaupt erst abspielen kann. Dieser setzt die kritische Auflösung der ersten Naivität bereits voraus. Wenn Ricœur jetzt von einer »Suche« nach der zweiten Naivität und einer »Grenzerkenntnis« spricht, betont er deutlicher die Fragilität der zweiten Naivität als einer über die dialektische Lesart der Symbole angezielten, aber stets nur vorläufig erreichbaren Gestalt eines nachkritischen Glaubens.

16 P. Ricœur, *From Existentialism to the Philosophy of Language*, in: C. E. Reagan, D. Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricœur. An Anthology of His Work*, Boston 1978, 86–93, hier: 89. Übers. VH.

17 In einem späten Interview spricht Ricœur von der »Krise«, die die Begegnung mit der Psychoanalyse bei ihm ausgelöst habe, und erklärt: »Das hat folgende Wende in meinem Leben bewirkt: die Erkenntnis des konfliktuellen Charakters der Interpretation.« P. Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*. Interview mit Yvanka B. Raynova, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004) 85–112, hier: 86.

1.4 Ein »postkritischer Glaube«?

Sowohl in *Symbolik des Bösen* als auch in *Die Interpretation* zielt Ricœur mit der zweiten Naivität nicht auf die Erneuerung eines religiösen Glaubens im engeren Sinn. Zwar hat er auch als glaubender Christ über biblische Texte nachgedacht. In diesen beiden Werken arbeitet er jedoch ausdrücklich als Philosoph und nicht als Glaubender. Dennoch liegt in beiden Fällen die religiöse Thematik nahe, insofern die Symbole des Heiligen eine bedeutsame Rolle spielen, und Ricœur selbst spricht von der zweiten Naivität als einem »nachkritischen« oder »postkritischen Glauben«. Was ist damit gemeint, wenn dieser Glaube kein religiöser Glaube sein soll? Zum Verständnis lässt sich auf Ricœurs Formulierung der »Wiederholung« der religiösen Symbole durch den Philosophen »in Imagination und Sympathie« zurückgreifen. Das bedeutet, folgt man Daniel Frey, dass sich Ricœur in *Symbolik des Bösen* »in philosophischer Absicht eines theologischen Schemas« bedient. »Der Philosoph will alles verstehen, einschließlich des Übels, und dafür muss er von Symbolen ausgehen, von Erzählungen, durch die das religiöse Bewusstsein sich selbst verstehen kann. Dabei ist die Absicht dieser Symbole und Erzählungen bekennd; der Philosoph muss sich dieser Absicht annähern, ohne sie jedoch für sich anzunehmen. [...] Um es anders zu sagen: Ricœurs Philosophie geht auch von einer Form von Transzendenz aus, aber es handelt sich um die Transzendenz der Symbole und schließlich der Sprache – und nicht um die Gottes. Der Anspruch, erneut die Symbole oder die Erzählungen zu hören, die das Bewusstsein erhellen, verweist nicht auf die Notwendigkeit, ein von Gott kommendes Wort zu hören, sondern auf die Notwendigkeit, die ›menschliche[] Realität‹ zu verstehen.«¹⁸

Freilich ist immer wieder die Frage laut geworden, ob Ricœur hier nicht doch die Grenzen zwischen philosophischem und religiösem Glauben verwischt habe. Er selbst hat im Lauf seines Werkes zunehmend Wert auf eine klare Unterscheidung, gar Trennung der beiden Bereiche gelegt und dementsprechend auch auf ein Vokabular, »das mit dem theologischen Wortschatz weniger verbunden ist«¹⁹. Möglicherweise hängt es nicht zuletzt damit zusammen, dass Ricœur den

18 Frey, *Meditationen*, 290, darin zitiert SdB, 404.

19 Frey, *Meditationen*, 291.

Begriff der zweiten Naivität in seinem späteren Werk nicht mehr verwendet hat.

2. Rezeptionen der »zweiten Naivität« in der religionsbezogenen Forschung

Es überrascht nicht, dass die Rede von einer zweiten Naivität vor allem in religionsbezogenen Wissenschaften Nachhall gefunden hat. Dies lässt sich zum einen in der biblischen Exegese und der systematischen Theologie beobachten. Dort fällt der Begriff insbesondere im Kontext der Frage, inwiefern es im Blick auf biblische Texte eine »Wahrheitsfähigkeit des Fiktionalen« gibt.²⁰ Vor allem aber hat er seinen festen Platz in prominenten Theorien individueller Glaubensentwicklung gefunden. So greift James Fowler in seinem Entwurf von »Stufen des Glaubens« auf Ricœurs Rede von der zweiten Naivität zurück, um die fünfte Stufe, den »verbindenden Glauben«, zu charakterisieren.²¹ Und David M. Wulff bietet im Epilog seiner einflussreich gewordenen Religionspsychologie ein vierteiliges Klassifizierungsschema für psychologische Zugangsweisen zum Phänomen der Religion an, in dem sich sowohl der dritte als auch der vierte Quadrant ausdrücklich auf Ricœurs Überlegungen stützen: der dritte auf die »reduktive Interpretation«, die Ricœur an Hand von Freud dargestellt hat,²² der vierte auf die »restaurative Interpretation« einer »zweiten Naivität«.²³ Wulffs Überlegungen wurden ihrerseits von Dirk Hutsebaut operationalisiert zur »post-critical belief scale«, bei

20 Vgl. K. Müller, *Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität*, in: J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 289–306, hier: 298 f.; Negel, *Welt als Gabe*, 280–288; M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon ²1995, hier: 121–125.

21 Vgl. J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 2000, 204 f.

22 Vgl. D. M. Wulff, *Psychology of religion. Classic and contemporary*, New York, ²1997, 633 f. mit Verweis auf Ricœur, *Die Interpretation*.

23 Vgl. Wulff, *Psychology*, 634 f.

der die Gestalt des »postkritischen Glaubens« wiederum ausdrücklich auf Ricoeur und sein Konzept der zweiten Naivität verweist.²⁴

24 Vgl. D. Hutsebaut, *Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem*, in: *Journal of Empirical Theology* 9 (1996), 48–66.