

VII. ZWEITE NAIIVITÄT

*Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen
zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept**

Eugen Drewermann
in Erinnerung an die
atemberaubende Lektüre seiner
»Strukturen des Bösen«
im Sommersemester 1982
freundlich zgedacht

1. EINLEITUNG UND PROBLEMSTELLUNG

»Man kann nicht elektrisches Licht und Radio benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. [...]« Krankheit und Gesundheit sind physiologische Vorgänge und nicht Folgen der adamitischen Erbsünde oder der Heilsgnade Christi. Verhält sich dies so, dann sind »die Wunder des Neuen Testaments [...] als *Wunder* erledigt, und wer ihre Historizität durch Rekurs auf Nervenstörungen, auf hypnotische Einflüsse, auf Suggestion und dergleichen retten will, der bestätigt das nur.«¹

Mit diesen nicht nur damals provozierenden Sätzen eröffnete im Jahre 1941 der Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann den vielleicht bedeutsamsten Streit in der Theologie des 20. Jahrhunderts: die sogenannte Entmythologisierungsdebatte. Historisches und naturwissenschaftliches Denken hatten den Bruch zwischen der

* Der vorliegende Text wurde am 5. Juni 2009 als Probevorlesung am Katholisch-Theologischen Seminar an der Philipps-Universität Marburg gehalten. Er nimmt eine Problemstellung auf, die im Theologischen Studienjahr Jerusalem naturgemäß immer wieder Gegenstand der Diskussion unter den Studierenden ist. – Um den Argumentationsverlauf des Textes nicht zu sehr mit Detailfragen zu belasten, wurden die wesentlichen begriffsgeschichtlichen Überlegungen in den Anmerkungen verbannt.

¹ Rudolf BULTMANN: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], in: KuM I, 15–48, hier 18.

Welt- und Selbsterfahrung des modernen Menschen und dem in weiten Teilen mythisch bestimmten Weltbild des Neuen Testaments seit langem unüberbrückbar gemacht – Bultmann sprach nur aus, was auch unter Theologen viele längst dachten.

Man versteht, daß Bultmann angesichts dieses Befundes zu einer »Entmythologisierung« der biblischen Texte aufrief, zu einer Überwindung ihres unglaublich gewordenen »wörtlichen Sinns«, um den Blick freizubekommen für das, was die Texte im Vollzug einer sog. »existentialen Interpretation« auch dem heutigen Menschen *noch* – oder besser: *wieder* sagen können.

Ich kann die vielfältigen Probleme, vor die ein solches hermeneutisches Unternehmen führt, hier nicht entfalten.² Statt auf die Probleme des Bultmann'schen Entmythologisierungsprogramms näher einzugehen, möchte ich direkt auf jenes Stichwort zu sprechen kommen, das im Zusammenhang der bis heute unerledigten Entmythologisierungsfrage immer wieder zu hören ist: »Zweite Naivität« – dieser Begriff, der von dem französischen Philosophen Paul Ricoeur in die von Bultmann angestoßene Debatte eingeführt wurde (auch wenn der Begriff nicht von ihm selber stammt), geistert ja wie ein Zauberwort durch die theologischen³ und religionspädagogischen⁴

² Eine reiche Dokumentation der Debatte findet sich in der bis Bd. VI/3 von Hans-Werner BARTSCH, ab Bd. VI/4 von Franz THEUNIS herausgegebenen Reihe *Kerygma und Mythos* [= KuM] I–VI/5, Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag (1948–1974). Dazu auch Bernd JASPERT (Hg.): *Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). – Zumindest erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an Eugen Drewermanns Bemühungen um eine tiefenpsychologische Deutung der Heiligen Schrift, die ja im Grunde nichts anderes darstellen als eine Fortführung des Bultmann'schen Programms, wobei hier nicht die Kategorien einer Heidegger'schen Existentialontologie zugrundegelegt werden, sondern solche der Freud'schen und Jung'schen Psychoanalyse

³ Vgl. etwa Edward SCHILLEBECKX: *Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i.Br.: Herder (1975) 67ff.; Mark I. WALLACE: *The Second Naiveté. Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, SABH 6, Macon/Georgia: Mercer University Press (²1995); Johannes HARTL: *Metaphorische Theologie: Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*, Studien zur systematischen Theologie und Ethik 51, Berlin/Münster: Lit (2008) 485–488; Andreas KUBIK: *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*, Tübingen: Mohr-Siebeck (2006) 310f., 405–408.

⁴ Vgl. etwa John SHEA: *Die zweite Naivität. Bemerkungen zu einem Pastoralproblem*, in: Conc 9 (1973) 56–62; Rudolf ENGLERT: *Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München: Kösel (1985) 600–692, bes. 629f.; DERS.: *Religionspädagogik für Erwachsene. Formen religiösen Lernens*, in: ErWB 38 (1992) 125–130; Hubertus HALBFAS: *Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 3*, Düsseldorf: Patmos (²1988) 516f.; DERS.: *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf: Patmos (¹1997) 98f.; Ludwig PONGRATZ: *Unterwerfung und Widerstand. Heinz-Joachim Heydorns kritische Bildungstheorie in religionspädagogi-*

Diskurse, als könne er uns die genannten Probleme ohne weiteres vom Halse schaffen. Nur: Was hat man sich unter einer »Zweiten Naivität« vorzustellen? Ist damit gemeint, man könne das peinlich Konkrete, Anstößige der biblischen Erzählungen eliminieren, den Bewußtseinszustand einer »Ersten Naivität«, welche die biblischen Texte wortwörtlich nimmt, hinter sich lassen, um dann – durch irgendeinen hermeneutischen Kniff – den kindlichen Glauben an Adam und Eva im Paradies, an die Jungfrau im Kämmerlein und die Hirten auf dem Felde doch noch zu retten? Etwa in dem Sinn, daß natürlich Gott die Welt nicht in sechs Tagen erschaffen habe, sondern in sechs Milliarden Jahren? Der brennende Dornbusch des Mose eine optische Täuschung gewesen sei und der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer sich einer Verlagerung der örtlichen Strömungsverhältnisse durch ein Erdbeben verdanke? (In etwa diese Richtung laufen ja gewisse Formen aufklärerischer Bibelexegese, die im Grunde fundamentalistisch sind.⁵) Ich meine, so geht es nicht! Wenn es so nicht geht, dann ist zu fragen, worauf eine Haltung der »Zweiten Naivität« eigentlich abzielt. In der Regel wird sie ja beschrieben als die einem *erwachsenen* Menschen angemessene Glaubenshaltung, die durch alle Zweifel und Fragen der Moderne hindurchgegangen ist, um am Ende vorzustoßen zu einer neuen, über sich selbst belehrten, d.h. nachkritischen, nicht vorkritischen Unmittelbarkeit des Glaubens. Wie aber gelangt man zu einer solchen Glaubenshaltung? Und welchen Preis hat die Theologie zu bezahlen, sobald sie einmal begonnen hat, sich um den Gewinn einer solchen »Zweiten Naivität« zu bemühen?

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich Sie bitten, folgende vier Gedankengänge mitzuvollziehen: Zunächst (2.) soll in zwei begriffsgeschichtlichen Rückblenden die Genese des Begriffs »Zweite Naivität« rekonstruiert werden. Ich sagte schon, daß er von Ricoeur in die Entmythologisierungsdiskussion eingeführt wurde, obwohl selten gefragt wird, aus welchen Kontexten der Begriff eigentlich stammt. – Gerade aus der undurchsichtigen Herkunft dieses überaus schillernden Begriffs dürfte sich nun aber auch seine suggestive Wirkkraft erklären. Um die Verheißung, die er in sich trägt, genauer in den Blick zu bekommen, ist deshalb in einem zweiten Schritt (3.1) der

scher Perspektive, in: JRPäd 6 (1989) 59–78, hier 76; Friedrich SCHWEITZER: *Entwicklung und Identität*, in: NHRPG (2002) 188–193, hier 190; Günter LANGE/Paul SCHLADOTH: *Springen oder Täufeln? Welchen Wert hat die methodisch korrekte Rückfrage nach dem historischen Jesus, wenn letztlich nur ein ›Sprung‹ zum Christusglauben führt?*, in: KatBl 126 (2001) 345–351.

⁵ *Erinnert sei nur an den in mehr als zwanzig Sprachen übersetzten, in Millionenaufgabe unter die Leute gebrachten Bestseller von Werner KELLER: Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Gütersloh: Bertelsmann (1955).

Ort, welchen Ricoeur ihm in der Entmythologisierungsdebatte zuweist, in knappen Strichen zu umreißen. – In einem weiteren Schritt (3.2) möchte ich dann an einem konkreten biblischen Beispiel erläutern, was »praktizierte« Zweite Naivität sein könnte und welche Konsequenzen sie für denjenigen nach sich zieht, der sich um sie bemüht. – Mit einigen Bemerkungen zu den Problemüberhängen, mit denen uns das Konzept einer »Zweiten Naivität« beläßt, sollen meine Überlegungen (4.) dann schließen.

2. »ZWEITE NAIVITÄT«: RELIGIONSPHILOSOPHISCHE HERKÜNFTE, BEGRIFFLICHE GENESE, UNTERGRÜNDIGE WIRKUNGSGESCHICHTE

2.1. *Weisheitlicher Glaube als »sekundäre Naivität«: Peter Wust*

Soweit ich sehe, findet sich der Begriff »zweite« bzw. »sekundäre Naivität« expressis verbis erstmals im Jahre 1925 bei dem Religionsphilosophen Peter Wust (1884–1940)⁶ – man darf ihm wohl getrost das Privileg der geistigen Autorschaft zuerkennen.⁷ In Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik auf der einen Seite⁸ und Husserls

⁶ Peter WUST: *Naivität und Pietät* [1925], in: Gesammelte Werke Bd. II, Münster: Regensburg (1964). Wusts Schriften werden, soweit nichts weiteres angegeben ist, nach der von Wilhelm Vernekohl herausgegebenen zehnbändigen Gesamtausgabe [GW], Münster: Regensburg (1963–1968), zitiert.

⁷ So auch das Urteil von Ernst SIMON: »Die Namensgebung ist für die Konzeption einer Idee kein zufälliger Akt. Er wird erst in einer glücklichen Stunde möglich, und wenn es sich um eine religiöse Idee handelt, erfordert er einen begnadeten Menschen. Das gilt sowohl für Augustinus, der zum ersten Male von der *docta ignorantia* sprach, wie von Peter Wust, der den Terminus »sekundäre Naivität« prägte. Sie haben [beide] eine religiöse Umkehr erlebt. Die scharfe persönliche Wendung, die sich in ihrem Leben ereignet hat, öffnete ihnen die Augen für die Erkenntnis jenes Zentralpunktes beider Erscheinungen, und so konnten sie sie mit derart zutreffenden Namen bezeichnen, daß sie zu festen Sprachmünzen wurden.« (*Die Zweite Naivität* [1964], in: Ders.: *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg: Lambert Schneider [1965] 246–279, hier 273.) – Es erstaunt, daß nur ein Jahr nach *Naivität und Pietät* in den »Beiträgen für Erziehung und Unterricht« (2. Jg./Heft 3 [1926] 1–47), hg. von der Bayerischen Lehrerzeitung (Verlag Süddeutsche Lehrerbücherei München), als »Beilage« ein umfänglicher Aufsatz aus der Feder des Pädagogen Hermann TAMBORNINO erscheint, der den Titel trägt: »*Die zweite Naivität als Bildungsziel*«. Auf Wust wird in jenem Aufsatz kein einziges Mal Bezug genommen, und auch die Namen Gerhard Nebel und Romano Guardini, auf deren Bücher »*Weltangst und Götterzorn*« [1922] bzw. »*Briefe zur Selbstbildung*« [1922] Tambornino mehrfach anspielt, werden an keiner Stelle genannt.

⁸ Insbesondere in Wusts Erstlingswerk *Auferstehung der Metaphysik* [1920], in: GW I, 43–79. Wustens wiederholte Polemiken gegen die »Kantische Hybris« (ebd. 346), der zufolge die menschlichen Erkenntnis schemata den Dingen vorschrieben, wie sie uns zu erscheinen hätten, treffen allerdings wohl nicht Kant selbst, sondern eher einen abgesenkten Neu-Kantianismus.

Phänomenologie auf der anderen⁹ stehen im Hintergrund der Rede von der »Zweiten Naivität«, wie Wust sie entwickelt, Überlegungen

⁹ Vgl. ebd. 38, 191–211, 344–347. Husserls Aufruf zu einer Überwindung des neokantianischen Formalismus durch einen neuen Realismus in der Philosophie (»Zurück zu den Dingen!«) findet bei Wust freudigen Widerhall: »Diese Demut vor dem Objekt bringt [...] auch die Ehrfurcht vor uns selbst mit sich und den Glauben an uns selbst, indem wir immer deutlicher erkennen, wie die Wunder des Seins auch in unserem eigenen Wesen enthalten sind und zwar als Gegebenheiten, die nur zu einem kleinen Teile dem Machtbereich unseres eigenen Könnens unterstehen, die wir also, ebenso wie die Objektivität um uns her, als ein Geschenk und zugleich auch als eine Aufgabe gläubig und demütig hinnehmen müssen. [...] Diese Rückkehr in die Ebene des Objekts [...] zwingt uns von vorneherein zu bescheidener Entsagung, zur Ehrfurcht vor den Dingen selbst, die uns schweigend das Geheimnis ihres Wesens und damit der ganzen Seinsgesetzlichkeit vor die Füße legen und auf die unergründliche Weisheit hinzeigen, die ihnen von Anbeginn mit unsichtbaren Händen die Fäden einer universalen Geistigkeit eingewebt hat.« (Ebd. 346f.) – Es verdient Erwähnung, daß der Begriff »zweite Naivität« terminologisch auch bei Husserl auftaucht (wenngleich er nur mittelbar auf das von Wust anvisierte Problem zielt), und zwar im Rahmen der Vorüberlegungen zu der letzten zu Husserls Lebzeiten erschienen Abhandlung *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936]: *Die Naivität der Wissenschaft* (wohl Herbst 1934), in: Husserliana Bd. XXIX, Erg.Bd.: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937 (Hg. Reinhold N. Smid), Dordrecht u.a.: Kluwer Academic Publishers (1993) 27–36. Husserl unterscheidet dort zunächst zwei Formen der Naivität des Wissenschaftlers: zum einen »die vorwissenschaftliche Welthabe (während ich doch erst durch Wissenschaft das Sein der Welt erkennen soll)« (ebd. 30), eine vorreflexive, lebensweltliche Form von Naivität, die die »letzte[n] Vernunftfragen, die Fragen nach der Vernunft als der ständigen Voraussetzung der Wissenschaftler unterläßt«, denn »Wissenschaft ist eben eine Praxis«, in der als Wissenschaftler »dahin[zu]leben heißt, in der aktuellen Gewißheit seines Vermögens, seines Könnens [...] seine Ziele [...] zu verwirklichen« (ebd. 31); sowie eine »andersartige Naivität«, die »in der geschichtlich gewordenen, also traditionellen Gestalt [gründet], in welcher die Wissenschaft jeweils aktuell ist als Wissenschaft der jeweiligen Gegenwart« (ebd. 32). Nun ist aber auch diese ihre Geschichtlichkeit reflektierende Wissenschaft eine solche, die auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt des Menschen zielt, d.h. die ihre der vorwissenschaftlichen Lebenswelt als »unverständliche Präntention« erscheinenden Erkenntnisleistungen (ebd. 35) rückübersetzen muß ins Alltagswissen des Menschen. Rückübersetzung bedeutet nun aber immer auch Simplifizierung, und daraus resultiert die Gefahr einer weiteren, eben »zweiten«, u.U. außerordentlich unheilvoll sich auswirkenden Naivität des »terrible simplificateur«: Die zum Zweck einer Übersetzung wissenschaftlicher Erkenntnis in die lebensmäßige Alltagswelt vorgenommene Komplexitätsreduktion riskiert, die vielen Vorannahmen vergessen zu machen, auf denen jene wissenschaftliche Erkenntnis aufruht und dadurch das Gefühl für die unreduzierbare Vieldimensionalität der Lebenswelt zum Verschwinden zu bringen. Denn da die Zunahme an Spezialisierung innerhalb der Wissenschaftsgebiete »Hand in Hand [geht mit] ein[em] Sich-nicht-mehr-Einlassen auf die Sinnesfragen, die den Gebietssinn als einen doch nicht vom Weltsinn abgestückten betreffen« (ebd. 36), läuft jene »zweite« Form wissenschaftlicher Naivität Gefahr, die Wahrnehmung menschlicher Lebenswelt mittels reduktionistischer »nichts-als«-Behauptungen auf unangemessene Weise zu simplifizieren. Am Ende stünde, wie die Kritische Theorie dies in den 1940er Jahren formulierte und wie Wust in vie-

sowohl von Augustinus¹⁰ und Nikolaus Cusanus¹¹ als auch von Rousseau¹², Schiller¹³ und Kleist¹⁴, die bei Wust auf höchst originelle

len kulturkritischen Passagen seiner Schriften zu unterstreichen nicht müde wird, »der eindimensionale Mensch«. – Die Zusammenhänge, um die es Wust geht, lassen sich anhand einer literarischen Polemik von Martin MOSEBACH folgendermaßen illustrieren: »Das Glaubensbekenntnis, das ich häufig auf lateinisch vor mich murmle [...], enthält keineswegs alle Sätze, die ich glaube; es gehen diesem Credo [...] bei mir eine ganze Reihe wichtiger Glaubenssätze voraus, die für mich womöglich sogar ein noch höheres Gewicht besitzen; das Credo ist eigentlich nur der Schlußstein meiner Glaubensüberzeugungen. So glaube ich etwa, daß ich ein Mensch bin. Ich glaube, daß es die Welt gibt. Ich glaube, daß mir die Eindrücke meiner Augen und Ohren zutreffende Nachrichten über die Wirklichkeit geben. Ich glaube, daß ein Gedanke ebensoviel Wirklichkeit besitzt wie ein Berg. Wie jeder weiß, gibt es für keinen dieser Glaubenssätze einen auch nur halbwegs zwingenden Beweis. Manche haben sogar die naturwissenschaftliche Wahrscheinlichkeit gegen sich. [...] Obwohl ich längst wissen müßte, daß ich in einem Chaos lebe, daß es in mir eine Instanz, die ›Ich‹ sagen könnte, überhaupt nur als neuronalen Reflex gibt, daß jeder Sinneseindruck dieses nicht vorhandenen Ich auf Täuschung und Wahn beruht, höre ich doch das Lied der Amsel am Abend, das bekanntlich gar kein Lied, sondern eine die Evolution begünstigende Geräuschkombi ist [...], als eine mir bestimmte, wenn auch unentschlüsselbare Nachricht. Ich höre und müßte längst verstanden haben, daß die Gegenstände, die mich umgeben, ohne die mindeste Bedeutung sind, daß nichts in ihnen steckt, daß alles, was ich in ihnen sehe, nur vor mir – aber wer bin ich? – in sie hinein gesehen wird. Ich höre das, aber ich glaube es nicht. Ich stehe auf der tiefsten Stufe der Menschheitsgeschichte. Ich bin ein Animist.« (Ewige Steinzeit, in: Kursbuch 149: »Gott ist tot und lebt« [September 2002] 9–16, hier 12f.) – Ähnlich wie Mosebachs Plädoyer des »Animismus« zielt die von Wust emphatisch verteidigte »Naivität« auf eine Haltung der Aufmerksamkeit der Welt und den Dingen gegenüber, die in der »Pietät«, d.h. in der staunenden Entgegennahme der ihnen eigenen Würde ihr religiöses Gegenstück hat. Ähnlich betont ja auch Husserl in der Krisis-Abhandlung, daß »das Problem der Lebenswelt anstatt als Teilproblem vielmehr als philosophisches Universalproblem« anzusehen sei. (Husserliana Bd. VI, 135) Eben daraus aber ergebe sich die Notwendigkeit einer »Überwindung« (ebd. 215) der »dogmatischen Naivität objektiver Wissenschaft« (Husserliana Bd. VII, 72) zugunsten einer neuen, reflektierten, eben phänomenologischen Naivität.

¹⁰ Wust hat sich zeitlebens an Augustinus (wie im übrigen auch an Kierkegaard) abgearbeitet. Die Bedeutung, die der Kirchenvater für ihn hatte, erhellt nicht zuletzt daraus, daß er seine *Die Dialektik des Geistes* [1926–28] betitelt Anthropologie, die er als sein Hauptwerk betrachtete, mit je einem markanten Augustinuswort eröffnete (GW III/1, 9f. [Conf. X, 6]) und beschloß (GW III/2, 398f. [De civ. Dei XI, 18]).

¹¹ NIKOLAUS VON KUES: *De docta ignorantia lib. I–III / Die wissende Unwissenheit Buch I–III*, in: Philosophisch-Theologische Schriften (Hg. Leo Gabriel), Wien: Herder (1982) Bd. I, 191–297, 311–517; *Apologia doctae ignorantiae / Verteidigung der wissenden Unwissenheit*, in: ebd. 519–591; *De venatione sapientiae cap. XII / Die Jagd nach der Weisheit Kap. XII*, in: ebd. 50–57. – Vgl. Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 201. (Siehe dazu näher auch unten Anm. 23.)

¹² Jean-Jacques ROUSSEAU: *Abhandlung, die im Jahre 1750 von der Akademie in Dijon preisgekrönt wurde, über die von dieser Akademie gestellte Frage: »Hat die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?«*, in: Ders.: *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg: Meiner (²1964) 1–59. – Vgl. dazu näherhin Robert SPAEMANN: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon* [1963], Stuttgart:

Weise zu einem neuen Konzept religiöser Weltbegegnung verarbeitet werden.

Anders als für Rousseau, der die Urtümlichkeit kindlicher Naivität von der Sphäre erwachsener Reflexivität scharf unterscheidet und in letzterer gewissermaßen den Sündenfall des Menschengeschlechts erblickt, um sich zurückzuträumen in einen Zustand ursprünglicher Naturverbundenheit, stellt für Wust das kindliche Stadium unvoreingenommener Naivität eine durch und durch geistige, wenn auch präreflexive Haltung dar. Naivität in diesem ersten, ursprünglichen Sinn ist der seinsbejahende, unbefangene, arglose, vertrauensvolle Blick auf die Welt, der noch nicht von Skepsis und Zweifel getrübt ist.¹⁵ Man könnte die Haltung, auf die Wust hier abzielt und die er

Klett-Cotta (2¹⁹⁹⁰) 148–169: »Der ›Geist der Kindheit‹ und die Entdeckung des Kindes«.

¹³ Friedrich SCHILLER: *Über naive und sentimentalische Dichtung* [1795/96], in: Ders.: *Sämtliche Werke* (Hg. Gerhard Fricke/Herbert G. Göpfert), Darmstadt: Lizenzausgabe WBG (9¹⁹⁹³) Bd. V, 694–780.

¹⁴ Heinrich VON KLEIST: *Über das Marionettentheater* [1810], in: *Werke und Briefe in vier Bänden* (Hg. Siegfried Streller), Frankfurt a.M.: Insel 983, Bd. III, 473–480. Darauf anspielend Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 44, 46f., 56–62, sowie ausführlich DERS.: *Vom Wesen der historischen Entwicklung*, in: *Hochland* 20 (2/1923) 19–39, 179–202. Die grundstürzende Bedeutung, die die Lektüre von Kleists »Marionettentheater«, diesem »Glanzstück ästhetischer Metaphysik« (Thomas Mann), auf die Entwicklung des philosophischen Denkens von Peter Wust hatte, beschreibt dieser in einem Brief vom 12. Juni 1924 an Hermann Graf Keyserling. (Abgedruckt in Wilhelm VERNEKOHL: *Peter Wust. Biographische Notizen*, in: GW VIII, 5–148, hier 33f.)

¹⁵ Wust analogisiert jene Haltung primärer Naivität mit der Haltung der »simplicitas« (Einfalt) und beschreibt als Epiphänomene bzw. als Früchte einer solchen Haltung folgende Einstellungen zur Welt: »kindliche Unbefangenheit, kindliche Unberührtheit, natürliche Schlichtheit und Geradheit, [...] Geradherzigkeit, Aufrichtigkeit, Unverstelltheit, Ungekünsteltheit, Selbstlosigkeit, kindliche Unschuld, Reinheit, Lauterkeit, Harmlosigkeit, Arglosigkeit, kindliche Sorglosigkeit, natürliche Frische, Heiterkeit, Gesundheit, Lebendigkeit, natürliche Sicherheit, Selbstverständlichkeit, natürliche Biederkeit, Treuherzigkeit, Vertrauensseligkeit, Zutraulichkeit, Mitteilbarkeit, Aufgeschlossenheit; ferner wieder natürliche Ungebrochenheit, Ursprünglichkeit, Urwüchsigkeit, Originalität, Primitivität.« Adjektivische Umschreibungen von »simplicitas«/»Naivität« lauten: »kindlich wohlwollend, unschuldig, offen, gerade heraus, vertraulich, aufrichtig, unverstellt, unbesorgt, unverwundet, unverdorben usw.« Alle diese Beschreibungen finden sich wieder in verschiedenen theologischen und philosophischen Wortbildungen: »amor benevolentiae« als Umschreibung der höchsten Form der Liebe; »anima candida, rectitudo animi, animus semper sibi constans, ἀπλωσις τῆς ψυχῆς.« Letzterer Begriff entstammt der Philosophie Plotins (Enn. IX, 1–12.15–18; 39.82–178; 49.102–162) und meint die klare, einfältige Seele, die aufgrund ihrer Ein-Falt aufgeschlossen ist für das schlechterdings Einfache als dem Ugrund aller Dinge, das zugleich die höchste Gottheit ist; ferner die Harmonie der Seele, sofern sie in Konsonanz steht mit dem Einen. Erkenntnistheoretisch zielt die Haltung der »einfältigen Seele« auf den Zusammenhang von Sein und Erkennen, amare und intelligere. In diesem Sinne ist nicht

als »primäre Naivität« bezeichnet, auch im Sinne jenes kindlichen Urvertrauens beschreiben, in welchem die moderne Entwicklungspsychologie die Grundlage einer stabilen Persönlichkeitsentwicklung sieht.¹⁶ Ausdrucksmedium jener »primären Naivität« ist eine mit den Weltzusammenhängen auf selbstverständliche Weise einverständene Lebenshaltung, die da lautet: »Die Welt ist gut, wie sie ist!« »Im letzten kann dir nichts passieren!«¹⁷ Die Zusammenhänge, die Wust hier vor Augen hat, sind nun freilich nicht solche, die sich auf entwicklungspsychologische Vorgänge reduzieren ließen; Wust ist vielmehr überzeugt, daß die subjektive Haltung »primärer Naivität« (er nennt sie auch die »primäre Tugend der Seele«¹⁸) einem objektiven metaphysischen Fundament aufruht: einer uranfänglichen, göttlichen Affirmation, die allem, was ist, das Siegel geschöpflichen Gutseins aufprägt.¹⁹ Die Haltung »primärer Naivität« zur Welt ist für ihn deshalb auch keine Illusion. In ihr leuchtet vielmehr ein Abglanz jenes para-

zuletzt wohl auch der Wunsch des Claudius'schen Abendliedes zu verstehen: »Laß uns einfältig werden ...« (Vgl. *Naivität und Pietät*, GW II, 154ff. Zum Ganzen auch Gerd HEINZ-MOHR: Art. »Einfalt«, in: HWP II, 394f.)

¹⁶ Der Ausdruck »Urvertrauen« stammt bekanntlich von Erik H. ERIKSON. In seinem Buch *Childhood and Society* [1950] spricht Erikson von »basic trust«, in der dt. Übersetzung wiedergegeben mit dem sprichwörtlich gewordenen Begriff »Urvertrauen« (*Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart: Klett [⁵1974]). Erikson wählt das Wort »trust«, weil es seiner Meinung nach gegenüber dem bestimmteren »confidence« »mehr an Naivität und Wechselseitigkeit« enthalte und daher geeigneter sei, das umfassend intuitive der Mutter-Kind-Beziehung wiederzugeben (ebd. 241). Vgl. zum Ganzen auch das faktenreiche Buch von Franz RENGGLI: *Angst und Geborgenheit. Soziokulturelle Folgen der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr. Ergebnisse aus Verhaltensforschung, Psychoanalyse und Ethnologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (1974).

¹⁷ Vgl. Peter L. BERGER: *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg i.Br.: Herder Spektrum (²1990) 84–89.

¹⁸ Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 133.

¹⁹ Vgl. Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 133: »[...] in den untersten Tiefen unserer geistigen Existenz thronet stets der heimliche König *des ewigen Ja*; das Nein aber ist nur eine abgeleitete Form dieses Ja und bleibt daher diesem Urprinzip stets zu strengem Dienst verbunden. Weil wir ein Sein sind mitten im Sein, leben wir notwendigerweise von diesem universalen Selbststand des Seins, ruhen wir auf diesem ewigen Ja, das die Basis und den invariablen Grund aller Dinge bildet.« – In einem *Naivität und Pietät* vorangehenden Aufsatz zitiert Wust folgenden Satz Goethes: »Es ist offenbar ein Zeichen von Wahrheitsliebe, die Welt schön zu finden«, um ihn dann folgendermaßen zu kommentieren: »Und nun kann man ohne Verwegenheit das Wort sagen: Ohne diesen naiven Glauben, der nichts anderes ist als das ursprüngliche intellektuell praktische Harmonieverhältnis zwischen Ich und Welt, zwischen der objektiven Ordnungstendenz des gesamten Seins und der subjektiven Zustimmung zu ihr in der Seele, gibt es überhaupt kein eidetisch reines Wissen.« (*Der Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwicklung* [1924], in: GW VI, 421–462, hier 457f. [Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Maximen und Reflexionen* Nr. 292.])

diesischen Schöpfungswortes auf, das da lautet: »Und siehe: Es war sehr gut.« (Gen 1,31)²⁰

Freilich, was als verheißungsvolle Affirmation in jenem Wort aufleuchtet und allen in die Kindheit scheint, ist eine Fühlwissen, das mit zunehmendem Alter verloren geht. Je stärker das ursprüngliche, kindliche Seinsvertrauen durch die Erfahrung erschüttert wird, daß die Welt eben »*nicht einfach gut ist, wie sie ist*«, umso mehr verblaßt auch die Haltung primärer Naivität. An sich ist ein solcher Vorgang für eine Reifung hinein ins Erwachsenenalter wichtig und nötig; nicht zuletzt die menschliche Reflexionsfähigkeit wird ja durch Phasen der Skepsis, des Zweifels und der Ungewißheit erprobt und gestärkt. Je länger und schärfer freilich die Erfahrung der existentiellen Fragwürdigkeit des Lebens²¹ dem naiven Glauben an eine ursprüngliche Güte der Welt entgegensteht; je weniger die Erfahrung trägt, daß »*es im letzten eben doch gut ist, wie es ist*«, umso größer wird die Gefahr, jener naiv-primordialen Evidenzerfahrung als einer kindlichen Illusion den Abschied zu geben. An ihre Stelle tritt dann entweder ein bekümmertes Agnostizismus oder aber die Haltung desillusionierter, womöglich zynischer Ernüchterung: »*Ich glaub' an nichts, und an einen lieben Gott schon gar nicht!*« »*Sieh' zu, wie du mit dem Leben fertig wirst!*«

Hier nun führt Wust die Rede von der »zweiten« bzw. »sekundären Naivität« ein. Zweite Naivität – das wäre die dem Leben abgerungene und insofern erlittene, zugleich aber in ein leises Vertrauen hineinverwandelte Haltung des erwachsenen Menschen gegenüber dem Leben und seinen unlösbaren Rätseln, ein frommes Äquilibrium von Skepsis und wiedergewonnener Seinsbejahung, in welchem die großen Fragen zwar nicht einfach gelöst sind, aber doch zur Ruhe gefunden haben. Zweite Naivität – das wäre die Haltung dessen, der in gewisser Weise »trotzdem« glaubt, aber nicht aus verkrampftem Trotz, sondern aus einer weisheitlichen Haltung fragend-staunender, mitunter schüchtern-humorvoller, immer aber auch dankbarer Verwunderung über diese seltsame, uns unbefragt auferlegte Existenz. In einer solchen elaborierten Gestalt seinsbejahender Naivität schließe das schmerzlich-enttäuschte Wissen um die Grenzen des

²⁰ Eine eindringliche Beschreibung jenes naiv-vorreflexiven Gefühls selbstverständlicher Beheimatung in der Welt im Sinne einer natürlichen Religiosität findet sich bei Vaclav HAVEL: *Politik und Gewissen* [1984], in: Ders.: *Am Anfang war das Wort*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (1990) 81–113, hier 83ff.

²¹ Die grundstürzende Erfahrung der »insecuritas humana« ist Gegenstand der letzten größeren Schrift, die Wust vor seinem frühen Tod hat abschließen können und die ihm (ob zu Recht, sei dahingestellt) bis heute den Ruf eines christlichen Existenzphilosophen eingetragen hat: *Ungewißheit und Wagnis* [1937], in: GW IV, 25–293.

Wißbaren um in eine Haltung der »frommen Verehrung des Unerforschlichen«²² – in eine Haltung, die ihre reinste und wohl auch schönste Form in der »docta ignorantia« des Nikolaus Cusanus findet, in einer (auch über sich selbst) »belehrten Unwissenheit«.²³ Eine solche »Zweite Naivität« trüge gleichsam ein mystisches Moment an sich; sie wüßte um ihre Vorläufigkeit (weshalb man sich immer wieder neu um sie bemühen muß²⁴); sie wüßte aber auch um ihren Gnadencharakter, denn ihr Signum wäre es, nicht nur das eigene Leben, sondern auch den Gott, der sich in ihm zugleich offenbart und verbirgt, staunend zu bedenken. Ein solches staunendes und gerade darin immer auch dankendes Bedenken des eigenen Lebens in seiner unergründlichen Tiefe wäre aber nicht zuletzt eine elaborierte Gestalt des – Gebets.²⁵

²² Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 200. – Wusts Formulierung dürfte auf Goethes berühmte Sentenz anspielen: »Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.« (Maximen und Reflexionen Nr. 718, in: Hamburger Ausgabe Bd. XII, 467.) Ähnlich GW VI (s.u. Anm. 25) 451. Vgl. zum Ganzen auch Hans-Georg GADAMER: *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens* [1985], in: *Plato im Dialog* (Gesammelte Werke Bd. VII), Tübingen: Mohr-Siebeck (1991) 83–117.

²³ Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 201. Während Wust das Stichwort »docta ignorantia« nur erwähnt, jedoch nicht weiter entfaltet, finden sich bei Ernst SIMON ausführlichere Einlassungen zum Cusaner: *Die zweite Naivität*, aaO. 252–260. – Vgl. auch Joachim RITTER: *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus*, Leipzig: Teubner (1927); Rudolf HAUBST: *Streifzüge in die cusanische Theologie*, (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) Münster: Aschendorff (1991). Zur Geschichte des Begriffs, in dessen Hintergrund das augustinische Diktum aus Ep. 130, 15, 28 steht (»Es ist in uns ein sozusagen belehrtes Nichtwissen, das jedoch belehrt ist vom Geiste Gottes«), vgl. Gerda VON BREDOW: Art. »docta ignorantia«, in: HWP Bd. II, 273f.

²⁴ »[...] im Bereich des endlichen Geistes gibt es, solange sich der Wille im Zustande der Bewegung befindet, keine endgültigen Siege und keine endgültigen Sicherheiten gegen den erneuten Fall.« (Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 199.) »Von einem Wagnis der Weisheit aber muß in der spezifischen Daseinssituation des Menschen deshalb gesprochen werden, weil es sich bei ihm nicht um die Weisheit an sich handeln kann, sondern nur um jene endliche Gestalt der Weisheit, die noch auf dem Wege ist zur Weisheit selbst.« (Peter WUST: *Ungewißheit und Wagnis*, GW IV, 277.)

²⁵ Darauf weist Wust auch schon in seinem 1924 in der Zeitschrift *Hochland* veröffentlichten Aufsatz *Der Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kultur-entwicklung* (GW VI, 421–462) hin, der die Studien über »Naivität und Pietät« gewissermaßen präludiert: Nur das Kind und das Genie kennen das Wesen des wirklichen Staunens. (Ebd. 443.) Deshalb endet das höchste Wissen oft im Schweigen des Gebets. (Ebd. 447, vgl. 445.) – In diesem Sinne ist wohl auch das ergreifende »Abschiedswort« zu lesen, das Peter Wust im Dezember 1939, da er längst begonnen hatte, sein Krankenbett »mein Sterbelager« zu nennen, seinen Studenten ins Philosophische Seminar der Universität Münster sandte: »Und wenn Sie mich nun noch fragen sollten, bevor ich jetzt gehe und endgültig gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Le-

2.2. *Sehnsucht nach Erlösung*
als Ursprung einer neuen, zweiten Naivität: Ernst Simon

Nun gibt es Gedanken, die liegen, wie man sagt, gleichsam in der Luft. Denn etwa zeitgleich und doch ganz unabhängig von Wust (später allerdings auch in direkter Auseinandersetzung mit ihm) hat auch der jüdische Reformpädagoge *Ernst Simon* (1899–1988) den Versuch unternommen, über die Haltung einer »Zweiten Naivität« zu reflektieren. Das Stichwort, von dem Simon meinte, daß es ihm ganz von alleine zugefallen sei²⁶, findet sich bei ihm erstmals in einem 1931 veröffentlichten Aufsatz zur Idee eines »Freien Jüdischen Lehrhauses«, wie sie von Franz Rosenzweig propagiert wurde.²⁷ Im Rahmen des pädagogischen Reformansatzes des Frankfurter

bens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ›Jawohl!‹ – Und zwar *ist* dieser Zauberschlüssel *nicht die Reflexion*, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das *Gebet*. Das Gebet, als letzte Hingabe gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv. Ein Mensch wächst für mich in dem Maße immer tiefer hinein in den Raum der Humanität – nicht des Humanismus –, wie er zu beten imstande ist.« (*Ein Abschiedswort*, in: GW VII, 336–340, hier 339f.)

²⁶ »Vor vielen Jahren, in einer Sitzung der Jerusalemer ›Philosophischen Gesellschaft‹, die unter dem Vorsitz Hugo Bergmans stattfand, machte ich eine Bemerkung über die Möglichkeit, zu den Grundfragen der Existenz eine bestimmte Haltung einzunehmen, welche ich mit dem mir damals neu erschienenen Namen der ›zweiten Naivität‹ zu charakterisieren suchte. Eine solche Haltung würde nicht identisch mit der ursprünglichen Einfalt sein, die man bei Gemeinschaften ›primitiv‹ und bei Individuen ›kindlich‹ nennt. Vielmehr würden die Bruchstellen erkennbar werden, die sich auf dem langen Weg zwischen der ersten und der zweiten Naivität ergeben müßten, als Zeugen erschütternder Glaubenszweifel und bleibender Ergebnisse philosophischer und wissenschaftlicher Kritik. Es sei sehr möglich, daß in einer Zeit wie der unseren die meisten in diesem antithetischen Übergangsstadium steckenblieben, aber einige wenige mögen sich aus ihm hervorarbeiten, und die würden dann die Menschen der zweiten Naivität sein. [/] Hugo Bergman reagierte, soweit ich mich erinnere, auf diese Darlegungen mit einem einzigen Satz. Er sagte etwa: Wenn du die Schriften von *Peter Wust* nicht kennst, solltest du sie lesen; er befaßt sich mit deinem Gegenstand. [/] Das war das erste Mal, daß ich Wusts Namen hörte [...].« (Ernst SIMON: *Die Zweite Naivität*, aaO. 246.) – Für das Folgende vgl. auch Jan WOPPODA: *Widerstand und Toleranz. Grundlinien jüdischer Erwachsenenbildung bei Ernst Akiba Simon (1899–1988)*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer (2005) 93ff., 200–216, 232, 287–292; DERS.: *Zweite Naivität. Eine jüdische Stimme zum Verhältnis von Glauben und Bildung*, in: TThZ 115 (2006) 332–343.

²⁷ Rosenzweigs »Freies Jüdisches Lehrhaus« verbindet schon im Namen sonst getrennte Gegensätze: Ein jüdisches Lehrhaus kann recht eigentlich nicht frei sein von orthodoxen Einschränkungen; hingegen eine freie Lehrstätte, auch wenn von und für Juden gegründet, wäre recht eigentlich arm an jüdischem Gehalt. Rosenzweigs Genialität wußte beider Reichtum, den der Orthodoxie und den des freien Lernens, unter Umgehung beider Mängel miteinander zu verbinden. »Das Denken gab mir die Möglichkeit, zu glauben« – dieser zentrale Satz aus Simons autobiographischen Aufzeichnungen (*Mein Judentum*, in: Ders.: *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1980] 11–25, hier 14) könn-

»Lehrhauses« das Thema »Zweite Naivität« anzuschlagen, bot sich für Simon insofern an, als es Rosenzweigs erklärtes Anliegen war, dem in weiten Teilen assimilierten deutschen Judentum einen »neuen Zugang zur Welt der Tradition« zu eröffnen, eine »neue Unmittelbarkeit« zum überkommenen Glauben Israels – eine Unmittelbarkeit, bei der es sich jedoch nicht mehr um die »des Kindes oder des Orthodoxen« handelt, sondern um eine solche, die »von der kritischen Wissenschaft« alles das »gelernt [hat], was nur von ihr zu lernen ist« und die sich insofern als kritisch-reflektierte, d.h. als vermittelte Unmittelbarkeit zur ererbten Religion darstellt – eben als »zweite« und nicht mehr als »erste Naivität«. ²⁸

Das Thema »Durchbruch zu einer ›Zweiten Naivität‹« hat Simon zeitlebens umgetrieben; der Grund hierfür war nicht zuletzt ein biographischer. Während der Katholik Peter Wust sich in jungen Jahren

te denn auch über dem Eingang von Rosenzweigs Lehrhaus gestanden sein. – Ausführlicher dazu folgende Aufsätze bzw. Reden in Franz ROSENZWEIG: *Kleinere Schriften*, Berlin: Schocken Verlag/Jüdischer Buchverlag (1937): *Zeit ists ... (Ps 119,126) Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks* [1917] (ebd. 56–78); *Bildung und kein Ende (Pred. 12,12). Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks insbesondere zur Hochschulfrage* [1920] (ebd. 79–93); *Neues Lernen. Entwurf der Rede zur Eröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses* [1920] (ebd. 94–99); *Das Freie Jüdische Lehrhaus. Einleitung für ein Mitteilungsblatt* [1925] (ebd. 100ff.); *Eine Lücke im Bildungswesen der Gemeinde* [1923] (ebd. 102ff.); *Die Bauleute. Über das Gesetz [Offener Brief an Martin Buber]* [1923] (ebd. 106–121).

²⁸ Ernst SIMON: *Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem* [1931], in: Ders.: *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, aaO. 393–406, hier 404: »In der Haltung einer ›zweiten Naivität‹ gleichsam vollzog sich und vollzieht sich noch heute bei den vielen, die, in Frankfurt und anderen Orten, auf Rosenzweigs Wegen weitergegangen sind, die neue Begegnung mit dem alten Judentum. Es ist jeweils spürbar, daß es sich nicht um die erste Naivität des Kindes oder des Orthodoxen handelt, die vor dem wissenschaftlichen Sündenfall steht. Diese neue Unmittelbarkeit ist durch das Mittelbare und zu Vermittelnde hindurchgegangen: sie hat von der kritischen Wissenschaft gelernt, was nur von ihr zu lernen ist, und will keines ihrer (wirklich) ›sicheren Ergebnisse‹ romantisch oder homiletisch preisgeben. Sie ist frei, und ist auch befreit; nie wieder wird ein kirchlicher Bann ihre Gedanken in Haft nehmen können, aber – um ein Wort zu verwenden, das *Bialik*, nicht ganz zu Recht, einmal zum Lob der jüngsten hebräischen Dichtergeneration fand – sie ist auch ›frei vom Rausche der Freiheit‹.« – Wenige Jahre später, 1935, greift Simon ein weiteres Mal auf den Begriff der »zweiten Naivität« zurück, und zwar im Zusammenhang seiner Würdigung des Lebenswerkes von Chajim Bialik (1873–1934), des Vaters der modernen hebräischen Dichtung: *Chajim Nachman Bialik. Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einigen Übersetzungsproben und Gedichtanalysen* (Bücherei des Schockenverlags 37/38), hg. von Ernst Simon, Berlin: Schocken (1935), hier 149f.: »[Bialik] gewann in diesen letzten Jahren seines Lebens und Dichtens eine neue seelische Haltung, die der zweiten Naivität. Nachdem er alles Lernbare gelernt, alles Wißbare erfahren und alles Fragbare gefragt hatte, stieg die Glaubenswelt, im Innersten unzerstört, wieder in ihm auf, und er ergriff sie mit wiedergewonnener Kindlichkeit.«

auf schmerzhaft Weise dem christlichen Glauben entfremdet hatte und erst über den Umweg der Philosophie zur Tradition zurückfand²⁹, war Ernst Simon von vorneherein in einem säkularen Elternhaus aufgewachsen; anders als Wust mußte sich Simon einen Zugang zur Religion allererst erarbeiten.³⁰ Eben deshalb aber wußte er, ähnlich wie Wust, daß der gegen alle Widerstände errungene Glaube kein fester Besitz ist, daß er vielmehr die »Bruchstellen« »erschütternder Glaubenszweifel«³¹ bleibend an sich trägt. Es nutzt nichts, diese Bruchstellen zu verleugnen oder in der Haltung des selbstbewußten Konvertiten zu überspielen. »Zweite Naivität« im Sinne Simons bedeutet vielmehr, jene Bruchstellen im Vollzug einer reflektierten Lebenspraxis immer wieder neu zu verwinden.³² Daß diese Lebenspraxis eine solche nicht nur *in* der säkularen Welt ist, sondern auch eine solche *für* sie sein muß, stand Simon dabei immer vor Augen.

Damit ist nun auch ein gegenüber Wust anders gelagertes Interesse am Tag: Simon geht es vorrangig um »die Problematik der Vermittlung einer religiösen [...] Identität mit den Bedingungen und Herausforderungen einer spätmodernen Lebenshaltung«.³³ Die ent-

²⁹ Simons Bekenntnis: »Das Denken gab mir die Möglichkeit, zu glauben« (s.o. Anm. 27) gilt also in genau derselben Weise auch für Wust. – Vgl. Peter WUST: *Gestalten und Gedanken [autobiographische Aufzeichnungen]*, in: GW V, 26, 232f., 239f., 249f., 252f.; Wilhelm VERNEKOHL: *Peter Wust. Biographische Notizen*, in: GW VIII, 5–148, hier 53, 62, 107. Das letzte Buch von Wust, *Ungewißheit und Wagnis* [1936], ist, wie der Titel schon andeutet, insbesondere von den Erfahrungen des Autors mit dem christlichen Glauben geprägt. Von hier her begründet sich auch seine philosophiegeschichtliche Einordnung als eines »christlichen Existenzphilosophen«. Auf seinem Sterbebett hat Wust bestimmt, daß das berühmte Augustinuswort aus Conf. I seinen Totenzettel schmücken solle: »Ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in Dir.« (Wilhelm VERNEKOHL: *Peter Wust. Biographische Notizen*, GW VIII, 104.)

³⁰ Ernst SIMON: *Mein Judentum*, aaO. 13ff.

³¹ Ernst SIMON: *Die zweite Naivität*, aaO. 246.

³² Vgl. Ernst SIMON: *Selbstdarstellung*, in: Ludwig J. Pongratz (Hg.): *Pädagogik in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Hamburg: Felix Meiner (1975) 272–333, hier 298–307. »Die Begegnung, welche mich allmählich zum Glauben führte, war keine direkte, sondern eine vermittelte, und dabei ist es geblieben. Das läßt sich in einer Strophe ungehemmter sagen als in nackter Prosa: *Ich habe Gottes Stimme nie gehört, / Vielleicht ist sie's, die aus dem Schlaf mich stört. / Wach ich, verstummt sie; kaum ein Echo blieb. / Dem zog ich nach, wohin's mich immer trieb.* Es ist gewiß kein orthodoxes Dogma und als Grundlage so schwankend wie unsere erschütterte Gewißheit, doch immerhin so tragfähig wie unsere unerschütterliche Hoffnung im Glauben des Vielleicht [sc. vgl. Am 5,15b]. Jenes Echo genügte, mich beten zu lehren, singen zu machen und einzustehen für das, was mir jeweils als Gottes Recht erscheint, soweit Mut und Kraft eben reichen.« (Ebd. 300)

³³ Jan WOPPODA: *Widerstand und Toleranz*, aaO. 201.

scheidende Frage: »*What can modern man believe?*«³⁴, die ja nicht zuletzt die Frage auch von Paul Tillich³⁵ und Dietrich Bonhoeffer³⁶ gewesen ist (mit letzterem hat sich Simon intensiv auseinandergesetzt³⁷), läßt sich auf befriedigende Weise nur beantworten, wenn man wirklich bereit ist, sich auf die Situation einer säkular gewordenen Welt radikal einzulassen. Die leitende Frage ist dabei nicht, was der seiner Aufgeklärtheit bewußt gewordene Mensch »noch« glauben kann, was ihm von der traditionellen Religion als »noch« vereinbar erscheint mit einem modernen Bewußtsein, was von der biblischen Botschaft zu akzeptieren er »noch« bereit ist. Vielmehr »der Brennpunkt, um den sich die meisten Symptome der zweiten Naivität sammeln«, ist für Simon nichts geringeres als die »religiöse Umkehr.«³⁸ Eine solche Umkehr (תשובה/μετάνοια/*conversio*) bedeutet für den in seiner religiösen Identität unsicher gewordenen Menschen in der Regel zunächst einmal, Abschied zu nehmen von lieb gewordenen Glaubensvorstellungen. Aber dieser Verlust kann, wenn man sich bei ihm nicht aufklärerisch beruhigt, sondern ihn im Vertrauen auf das je größere Geheimnis Gottes überschreitet, den Beginn einer neuen Form religiösen Glaubens bedeuten. Ein solcher neuer Glaube zeichnete sich nicht zuletzt dadurch aus, daß er Raum gibt für den Zweifel³⁹ – wohlmerkt: für den Zweifel, nicht für die

³⁴ Titel eines am 3. Oktober 1966 am Brooklyn-College New York gehaltenen Vortrags. Handschriftliches Manuskript aus dem Nachlaß Simons, zitiert bei Jan WOPPODA: *Widerstand und Toleranz*, aaO. 231ff.

³⁵ Paul TILICH: *Wesen und Wandel des Glaubens* [1957/61], in: Ders.: *Gesammelte Werke* Bd. VIII, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk (1970) 111–196.

³⁶ Erinert sei an Bonhoeffers Entwurf einer der »mündig gewordenen«, d.h. sich zunehmend säkularisierenden und damit einverstanden seienden Welt angemessenen christlichen Theologie: »Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.« (Dietrich BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsgg. von Eberhard Bethge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus [¹³1985] 178.) Dazu Eberhard BETHGE: *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München: Kaiser (²1967) 958–1000 (= »Die neue Theologie«).

³⁷ Vgl. Jan WOPPODA: *Widerstand und Toleranz*, aaO. 228–233.

³⁸ Ernst SIMON: *Die zweite Naivität*, aaO. 273f.

³⁹ Ernst SIMON: *Zweifel nach Auschwitz*, in: Günther Bernd Ginzler (Hg.): *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg: Lambert Schneider (1980) 413–422, hier 419: »In der heutigen Weltlage ist der Hauptunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht so sehr der, was sie glauben, und vielleicht nicht einmal, daß sie glauben, sondern daß sie zweifeln. Der ungläubige Mensch von heute zweifelt nicht mehr, er hat seinen Unglauben zu seinem Dogma gemacht. Wir Gläubigen zweifeln, und ohne diesen Zweifel können wir nicht mehr glauben.« – Vgl. hierzu Heinz Robert SCHLETTE: *Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät*, Freiburg i.Br.: Rombach (1972) 118–154; DERS.: *Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne*, Düsseldorf: Patmos (1981) 148–156; DERS.: *Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen*

Verzweiflung! Diese Unterscheidung ist elementar. Was den religiösen Zweifel anlangt, so kann er ja durchaus auch positiv verstanden werden, nämlich im Sinne einer Wendung Negativer Theologie ins Existentielle: *Gott ist so groß, daß seine Größe von keinem unserer Gedanken ausgeschöpft wird, daß vielmehr jeder Gottesgedanke immer wieder überstiegen werden muß auf den »Deus semper maior« – auf den je größeren Gott.* Gerade deshalb kann der religiöse Zweifel im gegückten Fall zur Haltung der »docta ignorantia« führen, zur Haltung des »belehrten Nichtwissens«. In eben dieser Haltung gründet für Simon »die immer neue Möglichkeit religiöser Erfahrung, gerade weil das belehrte Nichtwissen auf ein intellektuelles Surrogat für das Nichtwißbare verzichtet.«⁴⁰

Damit ist nun aber auch einem Abrutschen des Zweifels in den Zustand der Verzweiflung gewehrt. Für Simon ist es außerordentlich wichtig, festzuhalten, daß der in der Haltung einer zweiten Naivität lebende Mensch unfähig ist, »seiner kritischen Erlösungshoffnung und seinem skeptischen Optimismus so weit untreu [zu] werden, daß er auch der schlimmsten Gegenwart jede Hoffnung abschn[itte] und sich einem umfassenden Zweifel erg[ä]be, der neben sich keinem Glauben mehr Raum ließe.« Der Grund für diese Überzeugung ist folgender: »Die zweite Naivität spannt sich, mitten in der unerlösten Welt, auf die Erlösung hin.«⁴¹ Ihr Kennzeichen ist es ja gerade, auf die Erlösung des Unerlösten zu hoffen, auf die »Rettung der Verlorenen der Geschichte«⁴², wie die Vertreter der Kritischen Theorie es formulierten.⁴³ Eine solche in der Haltung zweiter Naivität formu-

Philosophie und Religionsphilosophie, Frankfurt a.M.: Knecht (1991) 385–472. Anders als Schlette, der an dem vom Zweifel durchbohrten Glauben nur noch in der von Horkheimer formulierten Sorge festhalten kann, Gott könne womöglich nicht existieren, entdeckt Peter WUST in der existentiellen »insecuritas-Situation« des Glaubenden (ähnlich wie Erich Przywara) einen Aufschein des je größeren Gottes, dessen Größe kein religiöser Glaube je auszuschöpfen vermag, weswegen der die religiöse Haltung beunruhigende Zweifel eine Art Stachel darstellt, auf der Suche nach dem »Deus semper maior« nicht stehenzubleiben. (*Ungewißheit und Wagnis*, GW IV, 177–256.)

⁴⁰ Ernst SIMON: *Drinnen und Draußen* [1964], in: Ders.: *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, aaO. 455–465, hier 459.

⁴¹ Alle Zitate Ernst SIMON: *Die zweite Naivität*, aaO. 275.

⁴² Walter BENJAMIN: *Passagen [unveröffentlichtes Manuskript]*, zitiert nach Helmuth PEUKERT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt a.M.: stw (1978) 307.

⁴³ Nur am Rande sei vermerkt, daß nicht zuletzt Johann Baptist Metz diese Sehnsucht zum Ausgangspunkt einer politisch orientierten Fundamentaltheologie gemacht hat: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit* [1975] in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i.Br. u.a.: Herder (⁶1985) 84–111, hier 90–97. Johann Baptist METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fun-*

lierte sehnsuchtsvolle Hoffnung birgt ein elementar humanes Anliegen in sich: Sie weigert sich, dem Unglück und der Schuld, der Endlichkeit und dem Tod das letzte Wort zuzuerkennen, sondern hofft gerade für jene, für die es aus positivistischer Sicht nichts mehr zu hoffen gibt. Insofern könnte man sagen, daß der Mensch der zweiten Naivität die biblischen Hoffnungsbilder gläubig akzeptiert und dabei ihre Bildlichkeit zugleich doch übersteigt – ganz im Sinne jenes berühmten, an Meister Eckhart erinnernden Wortes, das Wittgenstein an das Ende seines »Tractatus« gesetzt hat: »Man muß sozusagen die Leiter abwerfen, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist.«⁴⁴ Im Sinne dieses Wortes wird man sagen: Der Mensch der zweiten Naivität nimmt die biblischen Hoffnungsbilder von Auferstehung, Erlösung und Gericht ihrem Sinn nach vollkommen wörtlich, ohne doch der Versuchung zu erliegen, ihre Wörtlichkeit nach Art einer antizipierten Reportage zu verstehen.⁴⁵ (Eben darin liegt ja die Gefahr eines Schriftverständnisses im Sinne vorkritischer Naivität, wie es nicht nur von religiösen Fundamentalisten, sondern auch von fundamentalistischen Atheisten geteilt wird.⁴⁶) Indem sich nun der

damentaltheologie, Mainz: Grünewald (⁵1992) 124–135; DERS.: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Zeit*, Freiburg i.Br.: Herder (2006).

⁴⁴ Ludwig WITGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus* 6. 54, in: WA I, Frankfurt a.M.: stw (¹²1999) 85: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) [/] Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.« – In seinem Kriminalroman »*Der Name der Rose*« hat Umberto ECO diesen Wittgenstein-Satz ins Mittelhochdeutsche »übersetzt«, um ihn Meister Eckhart in den Mund legen zu können: »Er muoz gelichesame die Leiter abwerfen, sô Er an ir ufgestigen ist ...« (*Le nom de la rose*, Paris: Grasset [1982] 615.) Bei MEISTER ECKHART selbst findet sich sinngemäß nur folgender Satz: »Habe ich Lust übers Meer zu wollen, und hätte ich gern ein Schiff, so nur deshalb, weil ich gern übers Meer wollte; und sobald ich übers Meer gelange, bedarf ich des Schiffes nicht mehr.« (*Deutsche Werke* Bd. II, 602, 4ff.) – Vgl. hierzu aber auch die kritischen Bemerkungen von Robert SPAEMANN: *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart: Klett-Cotta (2012) 153f., 164.

⁴⁵ Vgl. hierzu unten in Studie VIII (»*Christlicher Erlösungsglaube und jüdische Messiaserwartung*«) die Anm. 85.

⁴⁶ Erinnert sei hier als Beispiel unter vielen an Franz BUGGLE: *Denn sie wissen nicht, was sie glauben oder – warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (1992), der unter Hinweis vor allem auf die vielen alttestamentlichen Texte, die den biblischen Gott als einen gewalttätigen, unerbittlich-aggressiven Nationalgötzen zeigen, zu dem Schluß kommt, »die« biblische Ethik sei im Blick auf die Bemühungen um eine moderne zivilisierte Gesellschaft in weiten Teilen schlechterdings inakzeptabel. – Das Problematische an Buggles Pamphlet liegt vielleicht gar nicht so sehr in seiner jeder religionsgeschichtlichen Hermeneutik spottenden Bibellektüre (vgl. dazu Jan ASSMANN: *Die Mosaische Unterscheidung – oder: Der Preis des Monotheismus*, München: Carl Hanser [2003]), sondern in seiner erpresserischen Argumentation: Nur wer bereit ist, die Bibel so zu lesen wie er sie

Mensch der zweiten Naivität von der biblisch-messianischen Hoffnungsperspektive »im Sinne einer ›kritischen Erlösungshoffnung‹⁴⁷ ergreifen läßt, indem er also trotz aller notwendigen »Entmythologisierung« an ihr festhält – und zwar gerade für jene, deren Schicksal von keiner innerweltlichen Verbesserung mehr erreicht wird, leistet er einen unverzichtbaren Dienst für die Welt. Denn während die Politik unter den Forderungen ihrer hektischen Tagesgeschäfte steht, »repräsentiert der Mensch der zweiten Naivität den Maßstab der fernerer Zukunft.«⁴⁸ Seine unverzichtbare Aufgabe für die Welt ist es, ihre unbefragten Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, um auch noch Funken der Hoffnung dort zu entdecken, wo der Blick des Positivistens nichts als Asche zu sehen vermag. Daß eine solche Hoffnung, wo sie aktiv ergriffen wird, den Blick auf die Welt verändert – und damit die Welt selbst verändert, liegt auf der Hand.⁴⁹

liest, liest sie richtig. Denn die Heilige Schrift – das (so Buggles These) behaupteten ja die Christen selbst – sei immer und an jeder Stelle das höchstpersönliche »Wort Gottes«. Deshalb sei auch jeder biblische Text von gleicher theologischer Dignität. Buggle leugnet nicht, daß es eindrucksvolle »pazifistische« bzw. pazifizierend wirkende Texte in der Bibel gebe; deren Wirkung aber werde durch das Übergewicht so gewaltverherrlichender Passagen wie Ex 34,12-16, Num 25, Dtn 12,2f., 13,7-19, 20,10-18 oder 1Kön 9,6f. massiv geschmälert. Das biblische Gottesbild erweise sich als tief ambivalent. Auch die raffinierteste Textkritik könne diese Ambivalenz nicht beseitigen – im Gegenteil, wo sich die kritische Exegese um eine solche »Reinigung« des biblischen Gottesbildes bemühe, betreibe sie nicht nur einen Kampf gegen Windmühlenflügel; vielmehr der Versuch einer Einordnung der inkriminierten Texte in einen religionsgeschichtlichen Wachstumsprozeß, zu dessen hermeneutischem Maßstab man Texte wie Jes 7,9 und 11, Hos 11,1-11, Mi 4,1-5, Sach 9-11, Jes 52/53 oder 1Kor 13 erhebe, betreibe nur einmal mehr die in der Theologenzunft weitverbreitete Rabulistik: Die anstößigen Texte würden solange in größere und andere Kontexte verlagert, bis sie schließlich das Gegenteil dessen sagen, was »der unvoreingenommene Leser« in ihnen lesen müsse. Nur der »unvoreingenommene Leser«, als welchen Buggle vor allem sich selbst betrachtet, lese deshalb die Bibel richtig. Lese hingegen ein Christ oder Jude seine Bibel wirklich einmal zur Gänze (und nicht nur ihre freundlichen Passagen) und halte er anschließend immer noch an seinem jüdischen oder christlichen Glaubensbekenntnis von Gott als einem Liebenden fest, so gebe es nur zwei Möglichkeiten: Entweder ein solcher lüge sich und anderen etwas in die Tasche oder aber er sei ein unverbesserlicher, der Gewalt verhafteter Fanatiker und Fundamentalist.

⁴⁷ Jan WOPPODA: *Widerstand und Toleranz*, aaO. 210.

⁴⁸ Ernst SIMON: *Die zweite Naivität*, aaO. 276.

⁴⁹ Insofern, dies sei am Rande vermerkt, scheint es wohl auch kein Zufall zu sein, daß beide, sowohl Wust als auch Simon, der Phänomenologie Edmund Husserls nahe stehen, jener philosophischen Denkungsart, die im Betrachten eines Gegenstandes nicht zunächst und vor allem die Frage stellt, ob die Selbstrepräsentanz des Gegenstandes ein objektives, d.h. ein außerhalb meiner selbst existierendes *fundamentum in re* hat, sondern statt dessen der Frage nachgeht, wie der wahrgenommene Gegenstand meinem Bewußtsein erscheint und welche Auswirkungen dies für mich und andere hat.

Fassen wir zusammen: Sowohl Wust als auch Simon sind von der Überzeugung geleitet, daß sowohl die schmerzliche Erfahrung der Fragwürdigkeit aller Glaubensgewißheit als auch die sehnsuchtsvoll antizipierte Hoffnung auf eine letzte, unausdenkliche Erlösung, wie sie die biblische Botschaft verheißt, zuguterletzt zu einer neuen Form religiöser Erfahrung führen können, sei es in der sehnsuchtsvollen Gestalt »kritischer Erlösungshoffnung«, sei es in der frommen Wissensruhe der cusanischen »docta ignorantia«. (Fast möchte man in diesem Zusammenhang Nietzsche zitieren, der den Satz prägte: »Wo Skepsis und Sehnsucht sich begatten, da gebiert die Mystik.«⁵⁰) Aber noch in einer weiteren Hinsicht stimmen die Überlegungen beider Autoren, unabhängig voneinander, überein: Für Ernst Simon wie für Peter Wust leuchtet in der Haltung zweiter Naivität nicht nur die Möglichkeit einer neuen Form von Gottesglauben auf, sondern auch die Möglichkeit einer neuen Befähigung zum Gebet. Denn im Spannungsgefüge von affirmativer und negativer Theologie lernt der Mensch der zweiten Naivität, »sich des Gottesnamens wieder zu bedienen«⁵¹ – das heißt aber doch wohl: er lernt, wieder beten zu können. Nicht zufällig ist denn auch »die wiedergewonnene Fähigkeit zu beten« für Peter Wust wie für Ernst Simon »die letzte Probe des Menschen der zweiten Naivität«.⁵²

2.3. Offene Fragen: Übergang von Wust und Simon zu Paul Ricœur

Nun kann man sich jedoch des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß der Übergang von einer ersten, vorkritischen Naivität zu einer zweiten, reflektierten Naivität sowohl von Wust als auch von Simon eher emphatisch beschworen als auf wirklich einsichtige Weise vollzogen wird. Dieser Eindruck liegt wohl darin begründet, daß die philosophischen Konzepte, mit denen sie arbeiten, heute nur noch von wenigen geteilt werden (ob zu Recht oder Unrecht, sei dahingestellt). Während Wust einer existentiell-personalistischen Metaphysik zuneigt, die ihre Argumente vor allem einem augustinisch-platoni-

⁵⁰ Friedrich NIETZSCHE: *Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1882 3 [1]. Fragment 274*, in: KSA (Hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari) Bd. 10, München: dtv (1988) 86. – Nietzsches Satz zielt freilich auf ganz andere Zusammenhänge als die cusanische »docta ignorantia«. Nicht um eine verzweifelte, allein durch den emphatischen Gefühlsüberschwang sich rettende Mystik geht es dem Cusaner, sondern vielmehr um eine philosophisch reflektierte, durch die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit aller Reflexion sich gleichsam von selbst einstellende und insofern durch und durch rationale (nicht rationalistische) Mystik, in welcher Glaube und Wissen ineinsfallen. (Vgl. dazu die oben in Anm. 23 angegebene Literatur zu Cusanus.)

⁵¹ Ernst SIMON: *Die zweite Naivität*, aaO. 278.

⁵² Ebd. 279.

schen Ordo-Denken entlehnt, ist Ernst Simon in die Schule Martin Bubers gegangen und hat dort ein Konzept dialogisch orientierter Andragogik entwickelt, dessen ethisch-religiöse Grundlage in einem jüdischen Humanismus liegt. Bei aller Sympathie, die man für beide Konzepte hegen kann (und ich gestehe gern, daß ich viel Sympathie für sie empfinde), sind sie aufs Ganze gesehen doch wenig geeignet, die hermeneutischen Fragen, die in der eingangs erwähnten Entmythologisierungsdebatte virulent wurden, auf stichhaltige Weise zu beantworten. So ist es denn wohl auch kein Zufall, daß der Begriff der »Zweiten Naivität« in den theologischen Debatten nicht durch Simon und Wust, sondern vor allem durch Paul Ricœur prominent geworden ist, auch wenn Ricœur (wie schon erwähnt) den Begriff nicht selbst gebildet, sondern über seinen Lehrer Gabriel Marcel kennengelernt hat, der ihn seinerseits wieder Peter Wust entlehnte.⁵³ Die komplizierte Überlieferungsgeschichte, im Gefolge derer Ricœur sein Konzept einer im Blick auf die biblischen Texte nachkritischen Naivität entwickelte, kann ich hier nicht näher darstellen.⁵⁴

⁵³ Über die Vermittlung von Peter Wust dürfte übrigens auch noch Max SCHELER den Begriff kennengelernt haben (bekanntlich hatte Wust seit seinem Wechsel nach Köln im Jahre 1921 sich intensiv um Kontakt zu Scheler bemüht und diesen bis zu dessen Weggang nach Frankfurt im Jahre 1928 auch mehr oder weniger intensiv gepflogen). In zumindest einer von Schelers späten Schriften findet sich der Begriff, und zwar durchaus in dem Sinne, wie Wust ihn verstand: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* [1928/29], jetzt in: GW 9 (Späte Schriften), Bonn: Bouvier (²1995) 145–170, hier 157.

⁵⁴ Immerhin aber sei doch auf zwei Spuren verwiesen; die eine liegt offen zu Tage, die andere ist eher verdeckt. – Die erste, offensichtliche Spur: Ricœurs Lehrer Gabriel Marcel (1889–1973) stand seit Ende der Zwanziger Jahre in regem brieflichem Kontakt mit Peter Wust. (Vgl. die insgesamt sieben Briefe Marceles an Wust in: Peter WUST, GW IX, 334–353. Wustens Antwortbriefe sind leider nicht erhalten.) Marcel nimmt den Briefwechsel am 23. Oktober 1929 auf, indem er sich Wust vorstellt und gleich auf *Naivität und Pietät* zu sprechen kommt: »Je ne saurais exagérer l'émotion avec laquelle je lis ce livre qui ruiselle en quelque sorte de spiritualité. Il m'a été rarement donné d'éprouver à ce point le sentiment d'un contact avec un philosophe. [...] Je suis donc décidé à consacrer une longue étude à votre philosophie soit dans le *Roseau d'Or*, soit dans *Vigile*, la nouvelle revue que fonde Du Bos avec Mauriac et l'abbé Altermann [...].« (Ebd. 334). Die angekündigte »longue étude«, eine kleine, außerordentlich einfühlsame Studie über Wustens Schrift *Naivität und Pietät*, wurde von Marcel im Frühjahr 1930 fertiggestellt und unter dem Titel *La piété selon Peter Wust* im Jahre 1935 in *Être et Avoir* veröffentlicht (ins Dt. übersetzt von Ernst Behler: Gabriel MARCEL: *Die Pietät nach Peter Wust*, in: *Sein und Haben*, Paderborn: Schöningh [1954] 233–258). Der letzte erhaltene Brief von Marcel datiert von Weihnachten 1936 und beginnt noch einmal mit einer Beteuerung der tiefen Übereinstimmung im Denken: »Mais je suis toujours plus frappé de l'accord fondamental entre votre pensée et la mienne, bien plus entre nos types de recherche.« (Peter WUST, GW IX, 348.) Marceles Studie nennt den Begriff »Zweite Naivität« (»naïveté seconde«) zwar nicht expressis verbis, aber das Problem, das mit diesem Begriff bezeichnet ist, findet sich dort vielfältig um-

spielt (vgl. Gabriel MARCEL: *Die Pietät nach Peter Wust*, aaO. 236–239, 241ff.). Da Ricœur seit 1934 dem engsten Schülerkreis Marceles angehörte und in dieser Zeit dessen Schriften intensiv gelesen hat (vgl. Paul RICŒUR: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Éditions Esprit [1995] 16f.; François DOSSE: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris: Éditions La Découverte & Syros [2001] 22), darf man annehmen, daß ihm auch das Werk von Peter Wust nicht unbekannt geblieben ist, wenngleich dessen Name in keiner der Schriften Ricœurs auftaucht.

Neben *Être et Avoir* [1935], worin sich Marceles Studie *La Pieté selon Peter Wust* befindet, gehörte zu den von Ricœur gelesenen Schriften nun aber insbesondere auch das erste von Marceles »Metaphysischen Tagebüchern« (*Journal métaphysique* [1927]) – und hier findet sich nun die zweite, eher verdeckte Spur. In jenem Buch stieß Ricœur nämlich auf eine Art verborgenen, von Marcel im Blick auf alle von ihm bearbeiteten Phänomene vollzogenen Wendepunkt der Reflexion – einen Vorgang, den Marcel selber im Gespräch mit seinen Schülern als »*réflexion seconde*« bezeichnete und für den er seine Schülern zu sensibilisieren suchte. (Vgl. Paul RICŒUR: *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* [1984], in: Ders.: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Le Seuil [1992] 49–67, bes. 49f.) In gewisser Weise präludiert diese bei Marcel gelernte Art von Reflexion den doppelten Weg, den Ricœur sowohl als Philosoph als auch religiöser Mensch zu gehen gedachte und der dann seit den frühen Sechziger Jahren im Zusammenhang seiner an biblischen Texten erprobten Symbolhermeneutik zum Konzept einer hermeneutisch gewendeten »Zweiten Naivität« führen sollte. – Unter dem Begriff »zweite Reflexion« (»*réflexion seconde*«) versteht Marcel folgendes: Die Philosophie, die von menschlichen Alltagserfahrungen ausgeht (Treue/Untreue, Versprechen/Verrat, Schuld/Vergebung, Hoffnung/Verzweiflung) und sie im Vollzug abstrahierender Reflexion auf die in ihnen verborgenen Sinngehalte untersucht, muß, damit ihre Erkenntnisse nicht im Abstrakten verbleiben, diese wieder in die konkrete Erfahrungswelt des Menschen zurückzuführen; dabei gewinnt sie als Philosophie überhaupt erst existentielles Gewicht, und zwar weil sie dem Menschen hilft, sich selbst und seine Erfahrungswelt besser zu verstehen – man erkennt auch hier die Spuren Husserl'scher Argumentation (vgl. oben Anm. 9). Ricœur schreibt selbst: »Cette méthode [sc. dite de »*réflexion seconde*«] consistait en une reprise au second degré d'expériences vives que la »*réflexion primaire*«, réputée réductrice et objectivante, aurait oblitérées et comme privées de leur puissance affirmative originaires. Ce recours à la »*réflexion seconde*« m'a certainement aidé à accueillir les thèmes marcelesiens principaux [sc. la promesse, la dette, l'infidélité, la trahison, l'espérance, le pardon, le mystère, le Toi absolu], sans avoir à renier les orientations majeures d'une philosophie réflexive, elle-même inclinée vers le concret.« (*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, aaO. 17.) – Marcel selber hat diesen Wendepunkt nicht zuletzt in seinen Bühnendramen vollzogen, in welchen er seinen philosophischen Gedanken noch einmal neu die ihnen immer schon eignende existentielle Wendung zu geben versuchte. – Ähnliches gilt nun auch für das religiöse Bekenntnis. Auch dieses muß, geläutert durch das Fegefeuer der philosophischen Kritik, im Sinne einer »*réflexion de second degré*« auf die Ebene der Glaubenspraxis zurückgeführt werden – einmal, um zu verhindern, daß sich die Denkungsart des Glaubens in einem unerleuchteten Fideismus erschöpft; zum andern, um zu verhindern, daß der Philosoph gegenüber den präreflexiven Einsichten, die sich im religiösen Bekenntnis verdichten, in der Attitüde des bloß-kritischen, unbeteiligten Zuschauers verharrt. Beide nämlich, reflexive Philosophie und religiöser Glaube können und müssen voneinander lernen, denn nur so gelangt die Philoso-

Statt dessen möchte ich in einem zweiten Schritt der Frage nachgehen, welchen spezifischen Ort dieser Begriff in Ricœurs Studien zur Hermeneutik religiöser, speziell biblischer Texte einnimmt.

phie zur Einsicht in die Fülle menschlicher Lebenserfahrung und der Glaube zur reflektierten Einsicht seiner selbst.

Philosophie als *konkrete Reflexion* und Theologie als *reflektierter Glaube* – sie schießen zusammen in jener Lebenshaltung, für die Ricœur dann ab den späten Fünfziger Jahren die durch ihn berühmt gewordene Formel »Zweite Naivität« verwendet und mit der er jene weisheitliche Denkungsart bezeichnet, die im Durchgang durch die Kritik zu einer Form reflektierter Welt- und Selbstbegegnung gefunden hat, die nicht zuletzt auch den eigenen Kritizismus kritisch sehen kann, zu einer Denkungsart also, die die Fatalitäten sowohl einer ontologischen Naivität als auch eines positivistischen Szientismus gleichermaßen hinter sich gelassen hat. In diesem Sinne steht Ricœurs Gebrauch des Terminus »Zweite Naivität« durchaus in der Tradition des (selbst)kritischen Rationalismus der französischen Religionsphilosophie, die mit PASCAL sagen konnte: »Es gibt zwei Abwege: Die Vernunft zu leugnen; außer ihr nichts anzuerkennen.« (Vgl. *Pensées / Über die Religion und einige andere Gegenstände* [Hg. Ewald Wasmuth], Gerlingen: Lambert Schneider [⁹1994] 139 [frg. 268]; 23 [frg. 4]; 139 [frg. 267].)

Zum Zusammenhang »réflexion au second degré« (Marcel) und »naïveté seconde« (Ricœur) vgl. auch François DOSSE: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, aaO. 27: »Ce mouvement de réflexion seconde, défini par Marcel comme le temps de la réflexion récupératrice après sa première phase critique et dissolvante, se prolongera plus tard chez Ricœur (dans les années soixante) par une visée d'appropriation herméneutique.« – Soweit ich sehe, tauchen Vorüberlegungen für das Konzept einer »naïveté seconde« bei Ricœur erstmals in einer der Philosophie Karl Jaspers' gewidmeten Arbeit auf, die er gemeinsam mit Mikel Dufrenne im Jahre 1947 veröffentlicht hat: Mikel DUFRENNE/Paul RICŒUR: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil (1947) 339, 387, 392f. Ricœur spricht dort von der religiösen Hoffnung auf Versöhnung als einer »naïveté primaire«, die für Jaspers eine »naïveté perdue« sei. Der Begriff »naïveté seconde« taucht dann expressis verbis erstmals im Rahmen von Ricœurs Vorarbeiten zu einer philosophischen Hermeneutik biblischer Symbolsprache auf und findet seine nähere Entfaltung in dem Aufsatz *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* N° 27, juillet-août [1959] 60–79, hier 72, sowie in den beiden, der hermeneutischen Phase Ricœurs zuzurechnenden Hauptwerken *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i.Br./München: Alber (²1988) 395–406, hier 399; *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt a.M.: stw (¹1993) 41, 506f. Für unsere Zusammenhänge ist es von außerordentlichem Interesse, daß Ricœur diese Formel im Rahmen der von Bultmann angestoßenen Entmythologierungsdebatte weiterentwickelt hat. (Vgl. Paul 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: Kösel [1973] 175–198.) Zur Frage, inwieweit die Forderung nach einer »Entmythologisierung« der biblischen Texte durch das Konzept einer Symbolhermeneutik auf ein neues, religionsphilosophisch wie fundamentaltheologisch konsistenteres Niveau gehoben wird, siehe oben im laufenden Text.

3. »ZWEITE NAIVITÄT« ALS FLUCHTPUNKT DER SYMBOLHERMENEUTIK PAUL RICŒEURS

3.1. »Das Symbol gibt zu denken«: Symbolhermeneutik als performativer Entdeckungsvorgang »poietischer Wahrheit«

Der Grund, weshalb unser Begriff gerade durch Paul Ricœur solche Prominenz gewonnen hat, dürfte darin liegen, daß Ricœur den Übergang von einer ersten zu einer zweiten Naivität mittels einer Phänomenologie einsichtig zu machen versteht, die er als »Symbolhermeneutik« bezeichnet. Dieses Konzept besteht, kurz gesagt, darin, mit den biblischen Texten so umzugehen, *als ob* sie wahr seien, ohne daß ihr poetischer Charakter sie deswegen wahrheitsunfähig machte. Im Gegenteil, gerade mittels der *Als-Ob-Perspektive* kommt in vielen biblischen Texten eine ihnen eigentümliche, wenn auch meist verborgene Tiefenstruktur an den Tag, die, weil sie vieldeutig ist, von Ricœur als »symbolisch« in einem präzisen Sinn des Wortes bezeichnet wird.⁵⁵ Je mehr man dieser Tiefenstruktur nachdenkt, je intensiver man sie analysiert, umso mehr geben die Texte einem zu denken.⁵⁶ Deshalb lautet die Maxime, die Ricœur zur Leitlinie seiner Interpretation insbesondere biblischer Texte erhoben hat: »*Le symbole donne à penser*«.⁵⁷ Indem ein biblischer Text – als *symbolisches Sinnge-*

⁵⁵ Zur Abgrenzung des Feldes des Symbolischen von einer zu weiten und einer zu engen Definition (für die erste steht nach Ricœur die *Philosophie der symbolischen Formen* von Ernst Cassirer, für die zweite ein Symbolverständnis im Sinne der Allegorie) vgl. Paul RICOEUR: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, aaO. 21–32.

⁵⁶ Zur Abgrenzung des hermeneutischen Feldes zwischen einer ebenfalls zu weiten und zu engen Definition (einen zu weit gefaßten Hermeneutikbegriff erblickt Ricœur in der Definition, die ARISTOTELES in seinem Traktat *Peri hermeneias/De interpretatione* vorlegt; ein zu eng gefaßtes Hermeneutikverständnis bietet die Tradition patristischer Allegorese) vgl. ebd. 33–41. Für Ricœur hingegen gilt: Das Feld des Symbols und das Feld der Deutung sind korrelativ; sie grenzen einander »eines durch das andere« ab. (Ebd. 21)

⁵⁷ Paul RICOEUR: *Herméneutique des symboles et réflexions philosophique (I)*, in: Ders.: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil (1969) 283–310, hier 284: »Le symbole donne à penser: cette sentence qui m'enchanté [...]« Dt. *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion I* [1961], in: Ders.: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München: Kösel (1974) 162–195, hier 163. Die Formel greift eine Stelle aus § 49 der *Kritik der Urteilskraft* auf, wo es heißt: »Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.« (KdU A 190; vgl. § 59 [KdU A 251–257]) Die Formel taucht zum erstenmal auf in dem schon genannten Aufsatz *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* N° 27 (1959) 60–76, von dort wandert sie weiter und findet sich u.a. in: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i.Br./München: Alber (²1989) 10; *Symbolik des Bösen*, aaO. 27, 395–406; *Die Interpretation*, aaO. 51, 555f.; *Die ›Ersünde‹. Eine Bedeutungsstudie*

füge gelesen – mir zu denken gibt, indem er mich auffordert, dem verdeckten Sinn, der in ihm aufbewahrt ist, nachzuspüren, um so mehr beginnt er, zu sagen, was er zu sagen hat, und umso mehr beginne ich, der Leser, ihm meinerseits Glauben zu schenken. Eben den Beginn eines solchen neuen Glaubens in das, was der biblische Text mir zu sagen hat, bezeichnet Ricœur als performativen Übergang von einer ersten, unaufgeklärten (oder nur-aufgeklärten) Naivität hin zu einer zweiten, über sich selbst aufgeklärten, d.h. belehrten Naivität.

Ricœur hat diesen performativen Vorgang neuen Glaubensgewinns auf eindrucksvolle Weise an den biblischen Symbolen der Schuld und des Bösen durchexerziert.⁵⁸ Im Horizont seiner dezidiert *philosophischen* Relecture der biblischen Sündenfallgeschichte (Gen 3) geben nun aber auch die *theologischen* Begriffe der Erbsünde und der Erlösung einen ihnen innewohnenden, meist aber verdeckten oder gar mißverstandenen bzw. mißverständlichen und deshalb immer neu zu entdeckenden Sinn zu erkennen. Überhaupt ist Ricœur der Überzeugung, daß eine Philosophie, die den Menschen in seiner unauslotbaren Vielschichtigkeit verstehen möchte, den Umgang mit Texten der biblischen bzw. religiösen Tradition nicht scheuen darf⁵⁹, wie er umgekehrt ebenso davon überzeugt ist, daß die Theologie in die Schule der philosophischen Hermeneutik gehen muß, wenn sie ihre eigene Tradition angemessen verstehen will.⁶⁰ Ricœurs außerordentlich subtile Analysen zu den biblischen Symboliken des Bösen und des Heils (die, das sei hier nur am Rande vermerkt, von Eugen Drewermann in seinem genialischen Frühwerk »Strukturen des Bösen« [1974–1977] aufgenommen und fortgeführt werden) können hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden; statt dessen möchte ich in Anschluß an Klaus Müller an einem anderen biblischen Beispiel verdeutlichen, wie ein solcher Vorgang symbolhermeneutischer Relecture vonstatten gehen könnte:⁶¹

[1960], in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, aaO. 140–161, hier 155; *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II* [1962], in: ebd. 196–216, hier 215.

⁵⁸ Paul RICOEUR: *Symbolik des Bösen*, aaO. bes. 265–317; DERS.: *Interpretation des Strafmithos* [1967], in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, aaO. 235–265.

⁵⁹ Vgl. Paul RICOEUR: *Die Fehlbarkeit des Menschen*, aaO. 7–33; DERS.: *Les sources non philosophiques de la philosophie*, in: Ders.: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil (1994) 151–233.

⁶⁰ Vgl. Paul RICOEUR: *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*, in: Ders.: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, aaO. 327–354.

⁶¹ Das Folgende nach Klaus MÜLLER: *Abenteuer des Gottdenkens – Navigationshilfen an den Grenzen des Wissens*, in: PrKat 148 (6/2009) 580–587 – in Auszügen wiederver-

3.2. Praktizierte »Zweite Naivität«: Ein Beispiel (Mt 2,1–23)

So vielstimmig die exegetischen Debatten im einzelnen auch sind, so geht der Konsens der kritischen Exegeten zumindest doch dahin, anzuerkennen, daß nicht nur die biblischen Urerzählungen im Buch Genesis, sondern auch wichtige Teile der Evangelien wie etwa die Kindheitsgeschichten theologisch komponierte Narrative, d.h. fiktionale Erzählungen sind. Was aber hat es dann mit der religiösen Wahrheit solcher Texte auf sich?

Man kann sich diese Frage wohl am ehesten an einem konkreten Beispiel verdeutlichen. Nehmen wir die Figur des Herodes aus der matthäischen Kindheitsgeschichte (Mt 2,1–23). Die historisch-kritische Exegese ist sich heute durchgängig darin einig, daß der Betlehemitische Kindermord nicht als historisch gelten kann, wohl aber, daß diese Geschichte das auch durch außerbiblische Quellen belegte Charakterbild des Königs Herodes (73–4 v. Chr.) zutreffend einfängt: Herodes, das war ein bei der Bevölkerung verhaßter Despot, der zu krankhafter Raserei neigte. So ließ er wegen des Verdachts auf Verschwörung nicht nur Hunderte von Mitgliedern prominenter jüdischer Familien hinrichten, sondern im Jahre 7 v. Chr. auch zwei seiner eigenen Söhne, des weiteren im Jahre 4 v. Chr. neben seiner Lieblingsfrau Mariamne noch einen weiteren, dritten Sohn.⁶² Die Erinnerung an solche Ereignisse verblaßt so leicht nicht; ihr Protagonist war allgemein bekannt. Mit seinem Namen verbindet sich notgedrungen das Stichwort »Kindermord«. Solch ein hoch pathologisches Handeln hat natürlich seine präzise benennbaren Motive im Handelnden; es entlarvt ihn als einen von Herrschsucht, Machtstreben und vor allem von Angst getriebenen Menschen. Wenn man nun, wie Klaus Müller dies tut, die historische Geburt des Jesus-Kindes als Symbol eines gottgeschenkten Lebens zu lesen versucht – eines Lebens, das aufgrund seiner Freiheit von den Mechanismen der Angst nicht mehr ein Sein zum Tode ist, dann gibt der historische Herodes den idealen Stoff für ein Kontrastbild ab, gegen welches das Weihnachtsevangelium von einem neuen, geistgelenkten Leben ins sprachliche Bild gesetzt werden kann. Dieser Stoff wird so lange geformt und verdichtet, bis die Perikope die vom Evangelisten gewünschte theologische Tiefenschärfe gewinnt – etwa durch die Geschichte von dem Massaker zu Bethlehem, die die bis ins Mark gehende Bedeutsamkeit der Alternative »Jesus« (König des Friedens) vs. »Herodes« (König der Gewalt) zu versinnbildeln hat, oder aber durch die weitere Geschichte der Flucht nach Ägypten (Mt 2,13–15),

öffentlich unter dem Titel: *Vom Dogma zur Poesie: das neue Gott-Denken*, in: CiG 11 (2010) 121f.

⁶² JOSEPHUS FLAVIUS: *Bell. I, 6 – II, 19; Ant. XIV–XIX.*

durch welche die wunderbare Errettung des Mose-Knaben in Ex 1 zum Prototyp des Schicksals des Jesus-Kindes wird, des »Neuen Mose«, der, ähnlich wie Mose am Berg Horeb, später vom Berg Tabor »die Neue Tora«, d.h. die Bergpredigt proklamieren wird usw. usf. In diesen Verweisungszusammenhängen kommt man faktisch an kein Ende. Fängt man an, ihnen nachzugehen, verstrickt man sich in die Geschichten. Genau dies aber ist die Absicht solcher Theopoetik, weil sie so im Leser oder Hörer ein regelrechtes Bibliodrama in Gang setzt, in welchem er selbst mitspielt – um eben das als wahr und wirklich zu erfahren, wovon die Geschichten erzählen.

Was haben wir getan, wenn wir die biblischen Texte auf diese Art lesen? Nun, wir haben sie zunächst mit allen Mitteln, die uns die historisch-kritische Exegese zur Verfügung stellt, analysiert, d.h. wir haben sie zunächst auf ihren literarischen Charakter hin untersucht: bspw. ob es sich bei ihnen um einen Mythos handelt, um eine Legende, ob sie poetische Erzählung oder geschichtlicher Bericht sind. Des weiteren haben wir sie auf ihren möglichen historischen Gehalt hin befragt; dazu haben wir sie in einen größeren religions- und sozialgeschichtlichen Kontext gestellt. Nun kann aber eine Exegese, die an der Erbildung einer »zweiten Naivität« interessiert ist, d.h. die dem *theologischen* Gehalt dieser Texte Glauben schenken möchte, sich hiermit nicht zufrieden geben. In einem zweiten Schritt müssen wir die Texte deshalb noch einmal lesen, und zwar so, *als ob* sie wahr seien. Eben dies meint »zweite Naivität« im Sinne Ricœurs: eine Haltung, die nach dem Durchgang durch alle Kritik zurückkehrt zum Text als ihm selbst, um sich jetzt – nach Überwindung einer vorkritischen Naivität mittels der kritischen Exegese (nach Überwindung freilich auch einer nur rationalen Entmythologisierung) – noch einmal dem Text als ihm selbst zuzuwenden. Das Erstaunliche dabei ist, daß viele Passagen der Bibel, von denen wir mit größter Sicherheit sagen können, daß sie nichts oder nur sehr wenig Historisches im Sinne von geschehenen Ereignissen beinhalten, durch eben diese Perspektive des »Als-Ob« theologisch zu sprechen beginnen – am Beispiel der vermeintlich so »unhistorischen« Herodesgeschichte ist das vielleicht ein wenig deutlich geworden. Gerade sie will uns ja darüber belehren, was eine von Angst getriebene, einzig auf Machterhalt fixierte Politik alles anrichten kann⁶³, und stellt uns als heilsame Alternative statt dessen das Menschenkind

⁶³ Vgl. Eugen DREWERMANN: *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Mt 1,1 – 7,29: Bilder der Erfüllung*, Olten/Freiburg.Br.: Walter (1992) 295–306.

Jesus vor Augen, das mit zunehmendem Alter (vgl. Lk 2,41–52)⁶⁴ die Gabe der Unterscheidung der Geister anzuwenden lernt und deshalb den diabolischen Versuchungen der Macht zu wehren weiß – erinnert sei hier nur an die Geschichte von der Versuchung Jesu in der Wüste (vgl. Mt 4,1–11 parr).⁶⁵

Nun ist freilich die Versuchung groß, zu sagen: »Aber dann ist die Wahrheit der biblischen Texte ja nur symbolisch!«, wobei man darunter soviel versteht wie »uneigentlich« oder »nicht wirklich«. Wer so redet, denkt von der heuristischen Kraft symbolischer Rede gering. Biblische Texte als symbolische Texte zu lesen, bedeutet nicht, ihren theologischen Wahrheitsgehalt zu reduzieren (als läge dieser in einer vermeintlichen Historizität des von den Texten Berichteten); es bedeutet, gerade umgekehrt, diesen Wahrheitsgehalt (unter Vermeidung einer reduktionistischen Hermeneutik, die Wahrheit im Begriff des historischen Ereigniszusammenhangs kurzschaltet) allererst freizusetzen. Gerade dort, wo biblische Texte wie z.B. der vom sog. Bethlehemitischen Kindermord eine symbolische Tiefendimension zu erkennen geben, und zwar, weil sie über das nur Historische hinausweisen (obwohl sie gerade aufgrund ihrer anthropologischen und politischen Symbolizität für ein Verständnis des Historischen außerordentlich relevant sein können⁶⁶) – gerade dort werden sie nicht nur in *philosophischer*, sondern auch und vor allem in *theologischer* Hinsicht interessant (Ricoeur hat dies eindrucksvoll am biblischen Sündenfallmythos nachgewiesen, der ja nicht nur ein theologischer, sondern auch ein philosophischer Spitzentext ist, weil er beiden, dem Theologen wie dem Philosophen, »viel zu denken gibt.«⁶⁷) In einem solchen Vorgang des Denkens entsteht ein neuer Glaube in das, was der Text zu sagen hat. Eben diesen Übergang zu einem neuen, einsichtigen Glauben hat Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), der große Aufklärer aus Göttingen, in einem seiner funkelnden Aphorismen wunderbar auf den Punkt gebracht und damit zugleich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, was »zweite Naivität« recht eigentlich meint: »Es ist ein großer Unter-

⁶⁴ Vgl. Eugen DREWERMANN: *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg i.Br.: Herder (21989) 125–138.

⁶⁵ Vgl. Eugen DREWERMANN: *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Mt 1,1 – 7,29: Bilder der Erfüllung*, aaO. 325–366; DERS.: *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung: Erster Teil: Mk 1, 1 – 9, 13*, Olten/Freiburg.Br.: (61990) 142–161.

⁶⁶ Schon Aristoteles weist ja darauf hin, daß in philosophischer Hinsicht fiktionale Texte wesentlich bedeutungshaltiger sein können als Texte der Geschichtsschreibung. Während diese nämlich das Zufällige und Kontingente zum Gegenstand haben, beschäftigen sich jene mit dem Allgemeinen: Poet. 9 (1451a–1451b).

⁶⁷ Vgl. *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et fides (1996).

*schied zwischen etwas noch glauben und es wieder glauben. Noch glauben verrät Dummheit und Aberglaube, [...] wieder glauben zeugt von Philosophie und Nachdenken.*⁶⁸

4. »ZWEITE NAIVITÄT« BEI WUST, SIMON, RICŒUR: PROBLEMÜBERHÄNGE UND BLICK AUF EINE MÖGLICHE SYNTHESE

Kommen wir zum Schluß. Hält man Rückschau auf das Gesagte, so ist zu fragen, ob mit einem rein hermeneutischen Verständnis des Begriffs »Zweite Naivität« die Überlegungen von Peter Wust und Ernst Simon schon erledigt sind. Das Problem, auf welches ich hier anspiele, ist folgendes: Bedarf nicht auch eine »Zweite Naivität« im Sinne Ricœurs der Fundierung durch eine theonome Metaphysik, wenn der Glaube, den sie formuliert, tragfähig sein soll? Verdeutlichen wir uns das Problem an unserem biblischen Beispiel: Wenn ein Evangelientext wie Mt 2,1–23 in dem Menschenkind Jesus das Alternativmodell eines angstfreien, weil aus Gott sich schöpfenden Lebens erblickt und deswegen das selbe Evangelium wenig später, nämlich in Kap. 4,1–11 behaupten kann, in dem Menschen Jesus offenbare sich (anders als in dem Gewaltmenschen Herodes) die Ursprünglichkeit eines Lebens, das den Versuchungen der Macht zu widerstehen wisse, so ist zu fragen, ob nicht eben *dieser Sinn* des Textes erst dann wahrheitsfähig ist, wenn man dem metaphysischen Fundament, welchem er aufruht – nämlich daß Gott sei! – Glauben schenken darf. In der Relecture eines biblischen Textes die ihm eigene symbolische Tiefendimension herauszuschälen, ist eines; ein anderes jedoch ist es, ob diese symbolische Tiefendimension auch hält, was sie verspricht. Diese Frage läßt sich positiv nur dann beantworten, wenn ich den Eindruck gewinne, daß die Wirklichkeit, welche in jener Tiefendimension aufleuchtet, trägt, d.h. wenn sie in der Lage ist, den Fallibilitäten des Lebens standzuhalten. Eben in diese Richtung zielte ja die Option von Peter Wust: »Sekundäre Naivität« meint seinem Verständnis nach, durch alle Zweifel hindurch sich wieder anzunähern an jenes urtümliche Vertrauen, daß *»es sei im letzten gut sei, wie es ist«*. Die Tradition augustinisch-scholastischer Theologie, auf die Wust sich in diesem Zusammenhang beruft, hat dieses naive, zugleich hoch reflektierte Fühlwissen in den Satz gekleidet: *»Omne ens est bonum«*⁶⁹, alles Seiende, insofern es nur wirk-

⁶⁸ Georg Christoph LICHTENBERG: *Sudelbücher*, in: Ders.: Schriften und Briefe Bd. I, hg. von Franz H. Mautner: Frankfurt a.M.: Insel (1992) 252 (Frg. E 52).

⁶⁹ THOMAS VON AQUIN: STh I, q. 5, art. 3 s.c.: »Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim. IV cap. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.«

lich *ist*, sei gut, was ja nichts anderes bedeutet, als daß das Böse keinen ontologischen Selbststand hat, sondern nur insofern existiert, als ein Seiendes in seinem Sein defizitär ist.⁷⁰ Auch das radikal Böse, auch die Erbsünde, auch der Tod sind nicht ein Letztes, sondern immer nur ein Vorletztes – Wust kann auf diese Option setzen, weil er in der Reflexion auf die anthropologischen Grundlagen des Menschen zu der Erkenntnis gelangt, daß in dem Menschen Jesus von Nazareth etwas definitiv Gültiges über unsere Welt ausgesagt ist. Ähnlich, wenn auch natürlich vor dem Hintergrund des jüdischen Traditionserbes, verhält es sich mit jener Haltung »Zweiter Naivität«, wie sie Ernst Simon sich zu eigen gemacht hat und die er in die Formel von der »kritischen Erlösungshoffnung« kleidete. Auch diese trotz aller Skepsis im Grunde naive und gerade deswegen durch und durch menschliche Hoffnung⁷¹ ist ja nur dann mehr als ein frommer Wunsch, wenn der Gott, auf welchen sie hofft, existiert. Simons Weigerung, den Absurditäten von Natur und Geschichte das letzte Wort über den Menschen zuzuerkennen, ruht deshalb im letzten einer ähnlichen metaphysischen Option auf wie der Glaube von Peter Wust.

Auch Ricoeur ist sich dieser Zusammenhänge immer bewußt gewesen. Freilich als Philosoph, der er war und der er als solcher die Grenze zur Theologie nie überschreiten wollte, sah er sich außerstande, von dieser Seite her eine Antwort zu geben. Wiederum als

De ver., q. 21, art. 2 s.c. 1: »Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdom. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.« Ebd. s.c. 2: »Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.«

⁷⁰ THOMAS VON AQUIN: Super sent., lib 2 d. 42 q. 2 art. 1 co.: »Malum autem sicut non habet esse nisi ut privatio boni, ita etiam non fugitur nisi in quantum diligitur bonum; et ideo fuga mali reducitur ad desiderium boni [...].« STh I, q. 14 art. 10 ad 4: »[...] malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.« ScG I, cap. 71 n. 16: »[...] Quia malum non dicit esse nisi in quantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.«

⁷¹ »Das Bedürfnis nach Konsistenz, nach Stimmigkeit, ist insgeheim das Bedürfnis nach einer heilen Welt. Ohne es kann Vernunft nicht rückhaltlos aufklären: über die Welt wie über sich selbst. [...] Der Versuch, der Vernunft alle Naivität ohne Rest auszutreiben, treibt die Vernunft selbst aus.« (Christoph TÜRCKE: *Metaphysik und Naivität*, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik [Hg.]: *Einsprüche kritischer Philosophie*, Kassel [1992] 9–11, hier 11. Wiederabgedruckt unter dem Titel *Naivität* in Christoph TÜRCKE: *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, Frankfurt a.M.: Fischer [1992] 136–140, hier 140.) – Ähnlich auch Robert SPAEMANN: *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: PhJ 81 (1974) 139–142.

gläubiger Christ⁷², der er zugleich aber auch war, konnte er, genährt von den Einsichten, die ihm sein Bemühen um den Sinn der biblischen Tradition ermöglichte, auch ganz anders sprechen. In einem Vortrag, den er wenige Jahre vor seinem Tod der Brüdergemeinschaft von Taizé hielt, legte er folgendes Bekenntnis ab: »So radikal das Böse auch sein mag, es reicht nicht an die Tiefe der Güte. Und wenn die Religion bzw. die Religionen einen Sinn haben, dann den, den Bodensatz an Güte in den Menschen freizulegen [...].«⁷³ Dieser »Bodensatz« an Güte im Menschen ist nun aber nicht das schillernd-irrisierende Epiphänomen irgendeines anonymen Seins. Ricœur ist vielmehr davon überzeugt, daß sich hier der Abglanz einer ganz anderen Güte zu erkennen gebe: der Güte jenes Gottes, von welchem die biblischen Texte künden⁷⁴ und der in der Sprache Peter Wusts der unvordenkliche, allmächtig-liebende und insofern personale Urgrund allen Seins ist.⁷⁵ Durch alle entmythologisierende Religionskritik hindurch zum

⁷² Ricœurs Biograph François DOSSE weist darauf hin, daß Ricœur wiederholt von seiner »Schizophrenie« gesprochen habe: »Modèle d'exigence, Ricœur offre à son biographe une énigme à laquelle il n'est pas de réponse, mais simplement des hypothèses sur la façon dont il concilie ses convictions religieuses protestantes et sa rigueur rationnelle philosophique. S'il évoque à ce propos quelque schizophrénie, cette boutade relève davantage de son sens humour que d'une personnalité clivée. Il aura toujours vécu cette tension de manière difficile, exposant tour à tour sa foi aux exigences de la raison et cette dernière à ces convictions profondes. Dès le départ, le jeune protestant qu'il est voit dans la philosophie un défi majeur à sa croyance; ce dialogue intérieur n'a jamais cessé. Cette tension même le conduit aux limites de l'agnosticisme. Elle est à la base de sa double créativité, celle d'un croyant différent parce que philosophe et celle d'un philosophe différent parce que croyant. À aucun moment philosophe chrétien, il est toujours resté un chrétien philosophe.« (Paul Ricœur. *Les sens d'une vie*, aaO. 12.) Vgl. auch Paul RICEUR: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, aaO. 15.

⁷³ COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ: *Die Güte bricht sich Bahn. Nachruf von Fr. Roger Schutz auf den Philosophen Paul Ricœur*, 21. Mai 2005. Zitiert nach http://www.taize.fr/de_article1118.html (aufgerufen am 21. Mai 2009). – Vgl. auch die ähnliche Formulierung in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, aaO. 188: »So ursprünglich die Bosheit sein mag, das Gutsein ist noch viel ursprünglicher. Darum wird es sich zeigen, daß ein Fall-Mythos nur im Zusammenhang mit eine Schöpfungs- und Unschulds-Mythos möglich ist.« Ähnlich heißt es in *Symbolik des Bösen*, aaO. 181: »Wie radikal auch immer das Böse sein mag, es kann doch nicht so urgründig sein wie das Gute.«

⁷⁴ Vgl. Paul RICEUR: *Negativität und Urbejahung* [1960], in: Ders.: *Geschichte und Wahrheit*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick, München: List (1974) 335–365.

⁷⁵ Peter WUST: *Naivität und Pietät*, GW II, 87, 89–125. Dazu auch Gabriel MARCEL: *Die Pietät nach Peter Wust*, aaO.: »[I]ch [stehe] nicht auf dem gleichen Boden mit mir selbst [...], und zwar deshalb nicht, weil das Tiefste in mir nicht von mir selbst ist.« (244) »[So] ist es gewiß kein Zufall, wenn von sehr geläuterten Lebewesen ein Licht auszugehen scheint, das sie selbst erhellt; – und diese transparente Gegebenheit, *Nimbus* wird sie genannt, gehört jenen zu, die für den Metaphysiker, der dieses Namens würdig ist, eine unerschöpfliche Weisung bildet.« (249) In ihr leuchtet

Glauben an diesen Urgrund wieder vorzustoßen, bedeutete denn auch nichts anderes als ein auf erwachsene Weise frommer und insofern im besten Sinne des Wortes – naiver Mensch geworden zu sein.

auf, daß es »eine natürliche Hinneigung zur Liebe« [gibt, die] bejaht und bestätigt, »was schon Liebe ist, und welche die untere Struktur unseres Wesens durchdringt, und zwar mit einer Atmosphäre [...], die gleichzeitig Verbundenheit ist.« (256) Diese Verbundenheit mit jenem Tiefsten in mir selbst, das doch von ganz anderer Qualität ist als die »Abgründe[...] einer Metaphysik des *Es*, d.h. eines unpersönlichen Geistes« (256), ist für Wust »der *Liebesabgrund* Gottes, in dem sich unser Blick verliert« (257), der es uns zugleich aber auch und allererst ermöglicht, »*omnia amare in Deo*« (wie Augustin es formulieren würde) und es uns zugleich erlaubt, den »Verzicht auf die Idee eines letzten Wissens« zu vollführen (258), ohne daß dieser Verzicht einem *sacrificium intellectus* gleichkäme. »Dort, in dieser Kenntnis, oder genauer, in dieser Ahnung des metaphysischen Wertes der Demut, liegt, wenigstens in meinen Augen, vielleicht der originalste Beitrag Wusts zur gegenwärtigen Spekulation.« (258)