



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2022

Hermeneutik der Entfremdung. Sprache und Verstehen zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung

Rüegger, Hans-Ulrich

Abstract: Die Begriffe Fremdbestimmung und Entfremdung sind gewöhnlich negativ konnotiert. Insofern der Mensch ein sprechendes und verstehendes Lebewesen ist, gehören jedoch Momente der Fremdbestimmung und der Entfremdung unabdingbar zum Menschsein. Eine Sprache zu lernen und etwas zu verstehen, sind Grundmomente menschlicher Bildung. Sie bedingen, sich auf etwas Fremdes einzulassen und sich mehr oder weniger von diesem Fremden auch bestimmen zu lassen.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2022.04.004>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-220713>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Rüegger, Hans-Ulrich (2022). Hermeneutik der Entfremdung. Sprache und Verstehen zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung. *conexus*, 4(2):34-57.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2022.04.004>

Hans-Ulrich Rügger

Hermeneutik der Entfremdung

Sprache und Verstehen im Spannungsfeld von Fremd- und Selbstbestimmung

Der Begriff der Entfremdung, wie man ihn heute gebraucht, ist gewöhnlich negativ konnotiert.¹ Seine Bedeutung wird so verstanden, dass «eine ursprünglich natürliche Beziehung des Menschen aufgehoben, verkehrt oder zerstört wird».² Ich gebe zur Anschauung ein Beispiel, wie es in der Zeitung zu lesen war. In Kanada sind vier katholische Kirchen in Flammen aufgegangen und niedergebrannt. Kanadische Zeitungen vermuten einen Zusammenhang mit der Entdeckung von Hunderten anonymer Gräber auf dem Gelände von katholischen Internaten für Indigene. Diese Internate gehörten «zu den sogenannten Residential Schools, wo die Kinder von Indigenen, die man ihren Familien weggenommen hatte, umerzogen

- ¹ Vorgetragen am 8. Dezember 2021 an der Universität Zürich im Rahmen der Ringvorlesung «Fremdbestimmung und Selbstbestimmung». Der Vortragsstil wurde beibehalten. Für persönliche Anregungen danke ich Konrad Haldimann, Eva Ursprung und Michael Wittweiler. Den vier Gutachten, die der Herausgeber eingeholt hat, verdanke ich wertvolle Anstöße. Einwände und Missverständnisse, zu denen ich Anlass gegeben hatte, habe ich an den betreffenden Stellen und in einer Replik aufzunehmen versucht.
- ² Wikipedia: Art. Entfremdung (19.05.2021). Unter der *konnotativen Bedeutung* eines Wortes versteht man in der Linguistik eine Bedeutungskomponente, welche die sachliche Bedeutung begleitet und überlagert, sie bewertet und emotional färbt (Theodor Lewandowski: Linguistisches Wörterbuch, II, Heidelberg, Wiesbaden ⁴1985, 564–565).

wurden, um sie ihrer Kultur zu entfremden und zu 'richtigen', christlichen Kanadiern zu machen».³

Die Internate wurden von der Regierung verwaltet und finanziert, geführt wurden sie von der katholischen Kirche oder anderen religiösen Organisationen. Im Zitat des Korrespondenten sind zwei Begriffe im Spiel, die uns beschäftigen: implizit die Fremdbestimmung und explizit die Entfremdung. Die Kinder werden vom Staat ihren Familien weggenommen: Das ist systematische *Fremdbestimmung* der indigenen Familien. Und die Kinder werden aus ihrer angestammten Kultur gelöst und in kirchlichen Institutionen umerzogen: Das ist systematische *Entfremdung* der Kinder von ihrer heimischen Kultur. Beide Begriffe stehen in diesem Zusammenhang in moralisch verwerflicher Bedeutung. Die Freiheit und das Selbstverständnis eines Menschen können durch Fremdbestimmung und Entfremdung verletzt und zerstört werden.

Bereits die Wurzel der beiden Begriffe wird oft in Zusammenhängen verwendet, die eine negative Bedeutung zu verstehen geben: Was uns *fremd* ist, das ist uns unheimlich. Demgegenüber möchte ich an eine Verwendung anknüpfen, welche die Kernbedeutung des Begriffs bewahrt, ohne sie mit einem negativen Urteil zu verbinden. Was uns fremd ist, das ist uns nicht eigen: Es ist anders, ungewohnt, unvertraut, unbekannt. Aber es ist deswegen nicht schlecht oder schlimm. Es ist einfach anders. In diesem Sinn bedeutet *Fremdbestimmung*, nicht selbst zu bestimmen, sondern von andern bestimmt zu werden. *Entfremdung* bedeutet eine seelische oder intellektuelle Bewegung: weg vom Vertrauten hin zu einem Ungewohnten, das wir so nicht gekannt haben.

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie im Zusammenhang von Sprache und Verstehen Fremdbestimmung und Entfremdung eine unentbehrliche Rolle spielen. Ohne Fremdbestimmung können wir nichts begreifen und nichts selbst bestimmen. Das werde ich in drei Thesen zum *Sprechen und Verstehen einer Sprache* erläutern. Und

³ David Signer: Kirchen brennen in Kanada, in: Neue Zürcher Zeitung, 28. Juni 2021, 2.

ohne Entfremdung können wir nichts Fremdes entdecken und uns nicht verändern. Das möchte ich in drei Thesen zum *Verstehen eines Textes* erläutern.

Hermeneutik beschäftigt sich mit Fragen, wie wir etwas interpretieren und verstehen. Mit dem Titel «Hermeneutik der Entfremdung» meine ich nicht eine neue oder besondere Form der Hermeneutik. Vielmehr steht im Blick, dass dem Weg des Interpretierens und Verstehens Momente der Entfremdung notwendig zugehören. Hermeneutik reflektiert Entfremdung und Aneignung.

Sprache zwischen Fremd- und Selbstbestimmung

Erste These: Sprechen lernen bedeutet Einübung in Fremd- und Selbstbestimmung.

«Ich will von einem alten Mann erzählen, von einem Mann, der kein Wort mehr sagt [...]» So beginnt eine bekannte Erzählung von Peter Bichsel.⁴ Eines Tages hatte der Mann genug davon, dass alles in seinem Leben immer gleich war:

«Immer derselbe Tisch», sagte der Mann, «dieselben Stühle, das Bett, das Bild. Und dem Tisch sage ich Tisch, dem Bild sage ich Bild, das Bett heisst Bett, und den Stuhl nennt man Stuhl. Warum denn eigentlich?» Die Franzosen sagen dem Bett 'li', dem Tisch 'tabl', nennen das Bild 'tablo' und den Stuhl 'schäs', und sie verstehen sich. [...]

«Weshalb heisst das Bett nicht Bild», dachte der Mann und lächelte [...]. «Jetzt ändert es sich», rief er, und er sagte von nun an dem Bett «Bild».

«Ich bin müde, ich will ins Bild», sagte er, und morgens blieb er oft lange im Bild liegen und überlegte, wie er nun dem Stuhl sagen wolle, und er nannte den Stuhl «Wecker».

Er stand also auf, zog sich an, setzte sich auf den Wecker und stützte die Arme auf den Tisch. Aber der Tisch hiess jetzt nicht mehr Tisch, er hiess jetzt Teppich. Am Morgen verliess also der Mann das Bild, zog sich an,

⁴ Peter Bichsel: Ein Tisch ist ein Tisch, in: Kindergeschichten, Neuwied 1969 / 1973, 21–31.

setzte sich an den Teppich auf den Wecker und überlegte, wem er wie sagen könnte.

Sie können sich vorstellen, wie die Geschichte weitergeht. Der Mann vertauscht immer mehr Wörter und erfindet einen Wortschatz, der ihm ganz allein gehört. Es kommt so weit, dass der Mann lachen muss, wenn er andere reden hört.

Aber eine lustige Geschichte ist das nicht. Sie hat traurig angefangen und hört traurig auf.

Der alte Mann [...] konnte die Leute nicht mehr verstehen [...]. Viel schlimmer war, sie konnten ihn nicht mehr verstehen. Und deshalb sagte er nichts mehr.

Die Geschichte illustriert trefflich, dass wir über die Sprache, die wir mit anderen sprechen, nicht selbst bestimmen können. Es ist zwar so, dass die Wörter einer Sprache nicht unbedingt *diese* Wörter sein müssten, die sie sind.⁵ Wir sagen *Tisch*, und wir verstehen uns. Die Franzosen sagen *table*, und sie verstehen sich. Aber *in* einer Sprache sind die Wörter und ihre Bedeutungen durch ihre herkömmliche Verwendung festgelegt: Der Wortschatz einer Sprache ist durch den Sprachgebrauch einer Sprachgemeinschaft bestimmt.⁶ Wir dürfen diesen Schatz gebrauchen, um mit anderen zu sprechen, aber wir können ihn nicht selbst bestimmen.⁷

Was bedeutet das für ein Kind, das die Sprache seiner Eltern lernt? «Wir werden in die Sprache eingetaucht wie Täuflinge in den Jordan», sagt die Zürcher Linguistin Sabine Stoll.⁸ Das ist ein originelles Bild. Nur überspielt es eine grundlegende Differenz. Wer sich

⁵ Vgl. Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (posthume 1916), Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris 1972, 100: «*le signe linguistique est arbitraire.*»

⁶ Vgl. F. de Saussure: *Cours*, 30: «C'est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté.»

⁷ F. de Saussure konstatiert, «qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans une groupe linguistique» (ebd., 101).

⁸ Zitiert von Thomas Gull: Im Jordan der Sprachen, in: UZHmagazin, Nr. 2/2021, 46–47, hier 46.

in den Jordan tauchen lässt, der hat sich dafür entschieden. Ein Kind wird ungefragt in den Fluss einer Sprache getaucht. Es kann die Sprache nicht wählen und es kann die Wörter und die Regeln nicht selbst bestimmen. Es ist beim Lernen der Sprache ganz und gar fremdbestimmt.⁹

Ein kleines Kind hat schon einen Willen und bringt ihn zum Ausdruck, bevor es in der Lage ist, ihn sprachlich zu artikulieren.¹⁰ Aber just diese Sprache, die es fremdbestimmt lernt, ermöglicht ihm zu lernen, sprechend selbst zu bestimmen. Sie erlaubt ihm, «selber» zu sagen. Sie befähigt es zu sagen, was es will. Mehr noch, sie ermöglicht ihm, sich seines Willens bewusst zu werden und über ihn etwas zu sagen. Ein kleines Mädchen, das von seiner Grossmutter wegen seines beharrlichen Wollens gerügt wurde, hat ihr geantwortet: «Aber Grosi, wänn ich wott, so wott ich doch!»

Die Anforderung des Sprechen-Lernens ist ein Paradigma für die Art, wie Kinder lernen müssen. Ihr Aufwachsen und ihr Hineinfinden in die Welt der Gemeinschaft sind in hohem Mass fremdbestimmt. In dieser fremdbestimmten Welt müssen sie lernen, selbst zu bestimmen. Die Möglichkeiten, selbst zu bestimmen, müssen sie erkunden und erproben, immer und immer wieder. Die Fremdbestimmung ist uns vorgegeben als Vorgabe der Gemeinschaft und

⁹ Vgl. Hans Widmer: Leben ist erst mal Fremdbestimmung. Wie gelangt man da zur Selbstbestimmung?, in: Neue Zürcher Zeitung, 21. August 2018: «All diese Fremdbestimmungen sind fundamental niemandes Bosheit anzukreiden, sondern liegen in der Natur des menschlichen Zusammenlebens. [...] auch die Sprache, die man spricht, ist jene der andern.»

¹⁰ Ich verstehe *Wille* hier (noch) nicht als Funktion des Selbstbewusstseins. Schopenhauer unterscheidet in einem nachgelassenen Aphorismus: «Das Primäre und Ursprüngliche ist allein der *Wille*, *θέλημα*, nicht *βουλησις*. [...] *θέλημα* ist der eigentliche Wille, der Wille überhaupt, wie er im Thier und Mensch erkannt wird; *βουλη* aber ist der überlegte Wille, *consilium*, der Wille nach erfolgter Wahlbestimmung» (Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864, 338). Zu *θέλημα* in der Bedeutung der begehrenden Triebkraft des Menschen vgl. Gottlob Schrenk: Art. *θέλημα*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III, 52–62, bes. 53 u. 60–61.

der Gesellschaft. Die Selbstbestimmung ist uns aufgegeben als Aufgabe des einzelnen Menschen.

Zweite These: In einer Sprache aufwachsen bedeutet, heimisch zu werden in einer Ansicht der Welt, wie sie durch die Sprache vermittelt wird.

Im Jahr 1836 veröffentlichte Alexander von Humboldt aus dem Nachlass seines Bruders Wilhelm eine theoretische Studie, die ursprünglich als Einleitung einer umfangreichen Untersuchung gedacht war: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Darin findet sich der vielzitierte Gedanke, es liege «in jeder Sprache eine eigenthümliche *Weltansicht*»:

Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschliesslich so, wie die Sprache sie ihm zuführt.¹¹

Die Gegenstände, von denen Humboldt spricht, das sind die Bestandteile unserer Welt: Was uns entgegentritt und was uns gegenübersteht, das wird uns so, wie wir damit leben, durch die Sprache vermittelt. Unsere Lebenswelt stellt sich uns in der Sprache dar.¹² Was bedeutet das für ein Kind, das in einer Sprache aufwächst? Wie es die Welt zu sehen lernt und wie es sich zur Welt zu verhalten lernt, ist von seinen individuellen Erfahrungen bestimmt. Diese Erfahrungen sind sprachlich geprägt und vermittelt. Und die Sprache ist durch die Gemeinschaft geprägt und vermittelt. Das

¹¹ Wilhelm von Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, (§ 9) 58–59.

¹² Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), in: *Gesammelte Werke I*, Tübingen ⁵1986, 454: «Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird.»

heisst, die Sicht auf die Welt und das Verhältnis zur Welt sind zuallererst fremdbestimmt. Was wir für unsere persönliche Ansicht halten, ist vor aller Individualität konventionell unterlegt. Diese Konvention begründet unsere geistige Heimat.

Dritte These: Über sprachliche Zeichen nachdenken bedeutet Einübung in Entfremdung.

Folgen wir Humboldts Gedanken, dass in jeder Sprache eine eigentümliche Weltansicht liegt, ergibt sich eine spannende Konsequenz für das Studium einer fremden Sprache:

Die *Erlernung* einer *fremden Sprache* sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunktes in der bisherigen Weltansicht sein, und ist es in der That bis auf einen gewissen Grad [...]. Nur weil man in eine fremde Sprache immer, mehr oder weniger, seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht hinüberträgt, so wird dieser Erfolg nicht rein und vollständig empfunden.¹³

Nun ist es keineswegs so, dass eine Sprache ein geschlossenes Weltbild vorgibt. Jede Sprache ist ein vielfältiges Gebilde, sie umfasst sprachliche Konventionen verschiedener Regionen, verschiedener Kulturen, verschiedener Sozietäten.¹⁴ Es sind also unterschiedliche Ansichten der Welt in *einer* Sprache angelegt. Wenn es möglich ist, durch die Begegnung mit einer fremden Sprache einen neuen Standpunkt zu gewinnen, dann muss es auch möglich sein, eine neue Ansicht zu gewinnen durch die Begegnung mit sprachlichen Weltbildern anderer Regionen, Kulturen und Sozietäten, die in derselben Sprache vermittelt sind.

¹³ W. von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, 59.

¹⁴ *Soziolekt* nennt die Linguistik eine solche Gruppensprache: «Konventioneller, für eine Gruppe von Individuen einer Sprachgemeinschaft charakteristischer Gebrauch des überindividuellen Sprachsystems» (Th. Lewandowski: Linguistisches Wörterbuch, III, 936).

Ich will von einem Jungen erzählen, der in einem katholischen Innerschweizer Städtchen aufgewachsen ist. Er wurde in eine katholische Familie geboren, besuchte den katholischen Religionsunterricht und das Gymnasium an einer Klosterschule. Die Bedeutung, die Thomas mit dem Wort *Gott* verband, war durch sein Aufwachsen, seine Erziehung und seine Bildung geprägt. Seine Vorstellungen von Gott hat er nicht selbst gewählt, sie waren konventionell bestimmt und vermittelt durch Elternhaus, Schule und Kirche. Ursprünglich fremdbestimmt, wurde dieses Gottesbild ihm vertraut und gehörte zu dem sprachlichen Weltbild, in dem er heimisch war. Später als junger Mann lebte Thomas mit einer Frau zusammen, die aus einem reformierten Pfarrhaus stammte. Wie die Begegnung mit Kathrin ihr jeweiliges Verständnis des Wortes *Gott* veränderte, beschreibt Thomas Hürlimann so:

In unserer Religion [...], soweit wir überhaupt noch religiös waren, hatte sich die Differenz zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften aufgelöst. Kathrin, die stets unter dem Schatten des Karfreitags gelitten hatte, lernte durch mich einen Gott kennen, der nicht die Gewissensinstanz im Innern des Individuums, sondern ein österliches Ereignis in der aufblühenden Natur oder in einem lateinischen Gottesdienst ist, und ich begriff durch Kathrin, dass sich das zentrale Geschehen des Christentums am Kreuz ereignet hat.¹⁵

Vielleicht werden Sie sagen: Schön, dass die beiden voneinander gelernt haben – aber was hat das mit Entfremdung zu tun? – Die Anregung, den Begriff der Entfremdung im Vorgang des Verstehens zu denken, verdanke ich Hegel in der hermeneutischen Vermittlung durch Hans-Georg Gadamer.¹⁶ Allerdings pflegt Hegel einen Stil des Denkens, den ich offen gestanden zu wenig verstehe. Deshalb kann ich nur von einer Anregung sprechen. Im Vorgang des

¹⁵ Thomas Hürlimann: Mit dem Abhängen der Kreuze hängen wir den Tod nicht ab, Kanzelrede zum Buss- und Bettag im Grossmünster, in: Neue Zürcher Zeitung, 25. September 2021, 36.

¹⁶ H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 19: «sich theoretisch Verhalten ist als solches schon Entfremdung». Hegel beschreibt «Bildung als Bewegung von Entfremdung und Aneignung» (ibid., 20).

Verstehens unterscheide ich drei Momente. Ich stelle sie zunächst vor in der Ich-Form und erläutere sie dann an dem Beispiel, das Hürlimann beschreibt.

1. Die Berührung mit etwas Fremdem ermöglicht ein Moment der *Selbstbesinnung*. Ich werde angeregt, mir Rechenschaft zu geben, welche Vorstellungen *ich* mitbringe, um etwas mir Fremdes zu verstehen. Diese Besinnung auf mein Vorverständnis bedeutet ein erstes Moment der Entfremdung: Indem ich mir meine Vorstellungen bewusst mache, werden sie mir gleichsam vor Augen gestellt. Sie werden zu Gegenständen meines Denkens und verlieren damit ihre Selbstverständlichkeit.¹⁷ Wie ein erinnertes Erlebnis durch sprachliche Objektivierung zur Erfahrung der Entfremdung wird, beschreibt Annie Ernaux:

J'écris cette scène pour la première fois. [...] Mais parce que j'ai toujours eu cette scène en moi comme une image sans mots ni phrases, [...] les mots que j'ai employés pour la décrire me paraissent étrangers, presque incongrus. Elle est devenue une scène pour les autres.¹⁸

2. In der Begegnung mit einem Anderen versuche ich, seine mir fremden Vorstellungen zu verstehen. In dieser *Fremdbesinnung* liegt das zweite Moment der Entfremdung: Ich distanzriere mich von meinen Vorstellungen, lasse mich auf etwas Fremdes ein und setze mich damit auseinander.¹⁹

¹⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Theorie Werkausgabe*, III, 363: «das Selbstbewusstsein ist nur *etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet».

¹⁸ Annie Ernaux: *La honte*, Paris 1997, 16–17.

¹⁹ Vgl. G. W. F. Hegel: Rede zum Schuljahresabschluss am 29. September 1809, in: *Theorie Werkausgabe*, IV, 312–326, hier 321, über das Studium der Literatur der Griechen und Römer: «Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese [...] Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigen zu beschäftigen.»

3. In einer *Neubesinnung* ringe ich um eine Vermittlung der fremden Vorstellungen: Ich erprobe die Möglichkeit, mich selbst neu und anders zu verstehen.²⁰

Was heisst das nun für das Beispiel, das Thomas Hürlimann in der Begegnung mit Kathrin beschreibt? Solange er im katholischen Milieu des Innerschweizer Städtchens lebt, sind ihm die Bedeutungen und Vorstellungen, die er mit dem Wort *Gott* verbindet, vertraut und selbstverständlich. Er hat noch kein Bewusstsein für die Eigenart seines Gottesbildes. Er hat erst eine Ahnung davon, dass es andere Überzeugungen gibt: Vier von vierundvierzig Primarschülern müssen vor dem Religionsunterricht die Klasse verlassen. Der Pfarrhelfer redet den katholischen Schülern im Beichtunterricht ein, die Reformierten kämen in die Hölle.

1. Ein Moment der *Selbstbesinnung* setzt ein, als Thomas Kathrin begegnet. Im Gespräch mit ihr über ihre Überzeugungen wird ihm bewusst, welche Bedeutungen und Vorstellungen, die er mit dem Wort *Gott* verbindet, seine eigenen Überzeugungen sind. Sie werden Gegenstand seines Denkens und verlieren damit ihre Selbstverständlichkeit. Das ist das erste Moment der Entfremdung. Die Besinnung auf das Eigene verdankt sich der Begegnung mit der Anderen beziehungsweise der Entdeckung des Fremden.

2. In der Auseinandersetzung mit Kathrins Überzeugungen lernt Thomas entdecken, dass es andere, ihm fremde Bedeutungen und Vorstellungen gibt, die sie mit dem Wort *Gott* verbindet. Die *Fremdbesinnung* ist das zweite Moment der Entfremdung, gleichsam die andere Seite der Medaille: Thomas versucht, sich in die für Kathrin wichtigen Überzeugungen hineinzudenken und diese als ihre von seinen unterschiedene zu verstehen.

²⁰ Vgl. ebd., 321–322 (Text nach Werke, XVI): «Die Scheidewand aber, wodurch diese Trennung für die Bildung, wovon hier die Rede ist, bewerkstelligt wird, ist die Welt und Sprache der Alten; aber sie, die uns von uns trennt, enthält zugleich alle Anfangspunkte und Fäden der Rückkehr zu uns selbst, der Befreundung mit ihr und des Wiederfindens unserer selbst».

3. Die Bedeutungen und Vorstellungen, die Thomas und Kathrin als Kinder mit dem Wort *Gott* gelernt hatten, waren fremdbestimmt. Nun haben sie die Möglichkeit, selbst zu entscheiden, wovon sie überzeugt sein wollen. Diese *Neubesinnung* markiert das entscheidende Moment einer Interpretation: Es ist die Selbstbestimmung aus der Fremdbesinnung. Thomas kann, ja er muss entscheiden, ob und inwiefern er sich von der Fremdheit, die ihm in Kathrins Vorstellungen begegnet, bestimmen lassen will.²¹ Eine solche hermeneutische Entscheidung ist nicht eine Frage der Unterscheidung zwischen richtig oder falsch, es ist eine Frage der Angemessenheit: Was ist diesem Thema – der Vorstellung von Gott – adäquat? Was stimmt für Kathrin und was stimmt für mich?²² Es wäre denkbar, dass Thomas im Verstehen der Differenzen sich so sich selbst wieder zuwendet, dass er Kathrins Überzeugungen die ihren sein lässt und bei seinen Überzeugungen bleibt. Der Katholik könnte mit der Reformierten, wie er sie verstanden hat, friedlich zusammenleben. Es ist möglich, das Fremde als Fremdes zu verstehen, ohne es sich selbst zu eigen zu machen. Anders beschreibt Thomas für beide eine Neubesinnung in gegenseitiger Vermittlung: Sie haben voneinander gelernt, anders zu werden. «Kathrin wurde katholischer, ich protestantischer».²³

²¹ Vgl. Rudolf Bultmann: Die Bedeutung der «dialektischen Theologie» für die neutestamentliche Wissenschaft (1928), in: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, 114–133, hier 127: «Verstehen vollzieht sich nur im Bejahen oder Verneinen. [...] Verstehen ist also immer zugleich Entschluss, Entscheidung.»

²² Zur Hermeneutik der Angemessenheit siehe Hans-Ulrich Rügger: Was wäre eine angemessene Interpretation? Philologische Hermeneutik im Spiegel der Rhetorik, in: Andreas Mauz, Christiane Tietz (Hg.): Interpretation und Geltung, Paderborn 2022, 127–162.

²³ Th. Hürlimann: Mit dem Abhängen der Kreuze, 36.

Replik: «Fremdbestimmung» und «Selbstbestimmung»

Die abschliessenden Erläuterungen meiner ersten These haben zu Irritationen Anlass gegeben. Dass das Aufwachsen und Hineinwachsen eines Kindes in die Welt der Erwachsenen, dass sein Lernen und namentlich sein Erlernen der Muttersprache in hohem Mass fremdbestimmt sei, wurde in Frage gestellt. Von den vier Gutachten, die zur Beurteilung meines Beitrags eingeholt wurden, hat eines die erwähnten Gedanken wie folgt kritisiert:

Gemäss Verfasser ist der primäre Spracherwerb eines Kindes nur durch «Fremdbestimmung» möglich, da das Kind weder die Wörter noch die Regeln einer Sprache selbst bestimmen kann. Zugleich ermöglicht diese «Fremdbestimmung» durch die Sprache aber auch ein zunehmendes Mass an Selbstbestimmung, i.e. die Möglichkeit eigener Willenskundgebungen. An dieser Stelle stellt sich allerdings die Frage, ob «Fremdbestimmung» der passende Ausdruck für die gemeinte Sache ist. Wenn «Fremdbestimmung» durch die vorgängig existierende Sprach- bzw. Religionsgemeinschaft Bedingung der Möglichkeit der Individuation sowohl linguistischer wie auch religiöser Subjekte ist, könnte man ebenso gut von sprachlicher Sozialisation (Bsp. das kleine Mädchen) bzw. von religiöser Enkulturation (der in römisch-katholische Verhältnisse hineingeborene Junge Thomas) sprechen. Dann würde eine einfache terminologische Umstellung die Begründungslast einer versuchten Rehabilitierung von «Fremdbestimmung» überflüssig machen.

Die vorgeschlagene Umstellung auf konventionelle Termini verpasst nun allerdings just die Provokation, über die nachzudenken ich anregen wollte: dass nämlich die Prozesse sprachlicher Sozialisation und religiöser Enkulturation fremdbestimmt sind. Gewiss bleibt einzuräumen, dass ein Kind gar nicht in der Lage wäre, über die Sprache, die es lernen wird, und über die Religion, in der es erzogen wird, selbst zu bestimmen. Aber müssen wir voraussetzen, dass Fremdbestimmung nur in der Alternative zu Selbstbestimmung denkbar sei? Wäre es nicht möglich, jenseits dieser Alternative zu denken? Fremdbestimmung bedeutet «das Bestimmtsein durch andere in einem Abhängigkeitsverhältnis».²⁴ Das ist genau das, was

²⁴ Duden online, s.v. Fremdbestimmung (04.05.2022).

auf ein Kind zutrifft, das von seinen Eltern eine Sprache lernt und in einer Religion unterwiesen wird: Es ist hierin bestimmt durch andere, von denen es abhängig ist. Wenn Erziehung im besten Sinn darauf abzielt, ein Kind zur Selbstbestimmung zu begleiten, erscheint es paradox, dass sie ebendas durch Fremdbestimmung tut: «Als Objekt der Erziehung zur Selbstbestimmung bin ich [...] auf genuine Weise fremdbestimmt: Ich werde erzogen.»²⁵

Verstehen zwischen Entfremdung und Aneignung

Hans-Georg Gadamer wurde 1900 geboren und veröffentlichte mit sechzig Jahren sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Ich hatte die Chance, in einem Kreis von Interessierten das Buch zu lesen.²⁶ Nun möchte ich in der Art eines Werkstattberichts an einem Beispiel eine Leseerfahrung mit Ihnen teilen. Die folgenden drei Thesen orientieren sich an den drei Momenten, die ich für den Vorgang des Interpretierens und Verstehens vorgestellt habe: Selbstbesinnung, Fremdbesinnung, Neubesinnung. Dabei handelt es sich nicht um so etwas wie aufeinanderfolgende methodische Schritte. Interpretieren bewegt sich immer in einem Dazwischen: Es pendelt zwischen den Polen, wobei sich die Aufmerksamkeit entweder mehr auf den Text oder mehr auf den Interpreten richtet. Immer aber sind beide im Spiel.

²⁵ Wolfgang Rother: Erziehung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, in: ders. (Hg.): *Fremdbestimmung und Selbstbestimmung*, I, conexus 4/1 (2021) 51–63, hier 52.

²⁶ Ich danke Christiane Tietz und Matthias Wüthrich, dass ich als Gast am Philosophisch-theologischen Forschungsseminar teilnehmen durfte. Allein hätte ich die Lektüre nicht durchgehalten und aus den Diskussionen habe ich viel gelernt.

Erste These: Verstehen bedingt, sich in der Selbstbesinnung seiner selbst zu entfremden.

Die Selbstbesinnung als hermeneutisches Moment geht zurück auf einen Gedanken von Martin Heidegger. Er hat herausgestellt, dass wir, was unser Leben, unsere Existenz, betrifft, immer schon ein Verständnis haben.²⁷ Er nennt das «die Vor-Struktur des Verstehens». Wenn wir nun etwas, zum Beispiel einen Text, verstehen wollen, dann machen wir zunächst einen Entwurf von dem Sinn, wie wir ihn zu verstehen erwarten. Dieser vorläufige Entwurf ist von dem bestimmt, was wir immer schon verstanden haben. Auf diese Voraussetzung sich zu besinnen, ist ein Grundmoment im Vorgang des Interpretierens und Verstehens. Rudolf Bultmann hat diesen Gedanken früh in die theologische Hermeneutik aufgenommen.²⁸ Einen Text können wir nur verstehen, wenn wir schon ein *Vorverständnis* von dem haben, wovon er handelt. Geht es dabei um Fragen, die unsere Existenz betreffen, dann ist dieses Vorverständnis ein nie abgeschlossenes, sondern ein vorläufiges Wissen. Es ist ein Vorwissen um unsere Möglichkeiten, und solche Möglichkeiten können uns durch einen Text erschlossen werden:

Wie mich jede neue Lebenssituation in Frage stellt und mir die Möglichkeit gibt, mich neu zu verstehen, so auch jeder Text. Er setzt ein nichtwissendes Wissen voraus, ein Wissen im Charakter der Frage.²⁹

Ohne zu fragen, können wir nichts verstehen. Für die philosophische Hermeneutik hat Gadamer im Anschluss an Heidegger die *Vorurteilshaftigkeit* allen Verstehens betont:

Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innewohnend, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.³⁰

²⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen ¹⁸2001, § 32 u. § 63.

²⁸ R. Bultmann: *Die Bedeutung der «dialektischen Theologie»*, 124–128.

²⁹ Ebd., 128.

³⁰ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 274.

Beim Lesen eines Textes entwerfen wir einen vorläufigen Sinn, in dem unsere Vormeinungen eine erhebliche Rolle spielen. Wenn wir uns darüber keine Rechenschaft ablegen, laufen wir Gefahr, im Text nur das zu erkennen, was wir immer schon verstanden haben. «Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht.»³¹ Ich muss mir also meine Vorurteile vor Augen führen und zur Disposition stellen. Der vorläufige Sinnentwurf ist in der Auseinandersetzung mit dem Text zu überdenken und immer wieder zu überarbeiten – vielleicht sogar aufzugeben. Hierin steckt das erste Moment der Entfremdung: Auch meine Vormeinungen werden Gegenstand der Interpretation und verlieren ihre Selbstverständlichkeit.

Nun komme ich zu meinem Beispiel einer Leseerfahrung. Zunächst musste ich realisieren, dass ein Vorurteil mir allererst bewusst wird in der Begegnung mit einem Anderen beziehungsweise gegenüber einem mir fremden Text.³² Ich bin ein Universum von nichtwissendem Vorwissen. Welche meiner Vormeinungen beim Interpretieren und Verstehen eine Rolle spielen, entdecke ich erst, wenn ein fremder Gedanke mir eine Vormeinung in Erinnerung ruft. Es sind solche Gedanken, die mir beim Lesen mein Vorurteil bewusst gemacht haben:

Die hermeneutische Erfahrung hat es mit der *Überlieferung* zu tun. [...] Überlieferung ist aber nicht einfach ein Geschehen, das man durch Erfahrung erkennt und beherrschen lernt, sondern sie ist *Sprache*, d.h. sie spricht von sich aus so wie ein Du. [...] Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung.³³

³¹ Ebd. Vgl. R. Bultmann: Die Bedeutung der «dialektischen Theologie», 127, Anm. 1: Es ist ein Schein, «wenn ich meine aus der Tradition stammenden Vorbegriffe nicht kritisch in Frage stelle, sondern nach ihnen den Text interpretiere».

³² Vgl. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 272: «Man wird sagen müssen, dass es im allgemeinen erst die Erfahrung des Anstosses ist, den wir an einem Text nehmen [...], die uns einhalten und auf das mögliche Anderssein des Sprachgebrauchs achten lässt.»

³³ Ebd., 363–364.

Vergangenheit verstehen heisst entsprechend: sie in dem, was sie uns gültig sagen will, hören.³⁴

Die Überlieferung, von der Gadamer spricht, das sind die Texte, die aus der Vergangenheit auf uns gekommen sind. Sie zu verstehen bedeutet, eine hermeneutische Erfahrung zu machen. Was ist nun das Vorurteil, das mir beim Lesen dieser Sätze bewusst geworden ist? Es sind meine Bedenken gegenüber der Verwendung *hermeneutischer Metaphern*. Eine metaphorische Rede spielt mit der Übertragung von Bedeutungen. Gadamers Gedanken sind voll davon. Die Überlieferung «spricht von sich aus so wie ein Du». Die Texte der Vergangenheit sind «ein echter Kommunikationspartner», sie haben das Wesen einer *Person*. Vergangenheit *will* uns gültig etwas sagen. Um meine Bedenken gegenüber solchen hermeneutischen Metaphern herauszustellen, möchte ich zunächst entgegnen: Die Überlieferung kann nicht so *sprechen*, wie ein Du zu uns spricht – schon gar nicht *von sich aus*. Die Texte der Vergangenheit sind keine *echten* Kommunikationspartner: Sie können uns nicht entgegnen, dass wir sie falsch verstanden hätten.³⁵ Und sie können nicht *wollen*, sie haben keinen Willen, uns etwas zu sagen.

Meine Bedenken gegenüber hermeneutischen Metaphern gründen im Argwohn, dass sich hierin ein Interpret seiner Verantwortung entziehen kann. Wenn die Texte der Vergangenheit als Subjekte vorgestellt werden, die das Verstehen initiieren, dann ist der Interpret derjenige, der das Verstehen erleidet. Er kann nichts dafür, dass er versteht, wie er versteht.

Ich meine dagegen: Es ist die Verantwortung des Interpreten, sich zum Anwalt des Textes zu machen. Er muss seinen Entwurf eines Sinns immer wieder daraufhin befragen, ob er dem entspricht,

³⁴ H.-G. Gadamer: Was ist Wahrheit? (1957) in: Gesammelte Werke, II, Tübingen 1986, 44–56, hier 55.

³⁵ Vgl. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 273: «wie soll einem Text gegenüber, wo keine Gegenrede eines anderen erfolgt, Missverständnis überhaupt zur Wahrnehmung gelangen?»

was im Text angelegt ist.³⁶ Hinzu kommt: Wenn einem überlieferten Text der Status einer Person zugeschrieben wird, dann verwischt sich die kategoriale Differenz zwischen dem Text und der Person, die den Text verfasst hat. Nach der Lektüre seiner Briefe an die Gemeinde in Korinth dürfte ich nie behaupten, verstanden zu haben, was der Apostel Paulus sagen wollte. Ich kann ihn nicht fragen, und er kann es mir nicht sagen. Ich könnte höchstens meinen, verstanden zu haben, was sich mir aus seinen Schreiben erschlossen hat.

Durch Anstöße aus Gadammers Stil sind mir meine Vorurteile betreffend hermeneutische Metaphern bewusst geworden. In dieser Objektivierung steckt ein erstes Moment der Entfremdung: Auch meine Vormeinungen werden nun Gegenstand in der Auseinandersetzung mit dem Text.

Zweite These: Verstehen erfordert Fremdbesinnung: sich auf Fremdes einzulassen und mit ihm auseinanderzusetzen.

Der Fremdbesinnung als hermeneutischem Moment entsprechen in der älteren Tradition in gewisser Weise das *intellegere* und das *explicare* beziehungsweise das *Verstehen* und das *Erklären* oder *Auslegen* eines Textes.³⁷ Hierin liegt das zweite Moment der Entfremdung: Indem ich mich auf etwas Fremdes einlasse – sofern ich mich wirklich darauf einlasse –, kommen meine Vormeinungen in Bewegung und ich entferne mich probeweise von meinem Standpunkt.

Ich fahre fort mit dem Bericht über meine Lesewerkstatt. Es ist mir nicht leichtgefallen, nach meinen Einwänden weiterzulesen.

³⁶ In diesem Sinn auch H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 271: «Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.»

³⁷ Vgl. Johann August Ernesti: *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Lipsiae 1761, 4, Prolegomena § 4: «zu einem guten Interpreten gehört die *Feinsinnigkeit zu verstehen* und die *Feinsinnigkeit zu erklären*» (*subtilitas intelligendi, et subtilitas explicandi*). Vgl. unten, Anm. 42.

Vielleicht hätte ich die Lektüre aufgegeben, wenn sie nicht durch den Rahmen einer Lesegemeinschaft gehalten worden wäre. So habe ich weitergelesen und dabei alle Stellen notiert, an denen mir die Verwendung hermeneutischer Metaphern aufgefallen ist. Das heisst, ich habe mein Vorurteil mir wieder und wieder bestätigt. Aber ich habe nicht verstanden, worum es Gadamer dabei ging.

Es waren schliesslich zwei Leseerfahrungen, die mich in meinem Vorurteil bewegt haben. Zum einen fand ich eine Erklärung für Gadamers exzessive Verwendung hermeneutischer Metaphern:

Der metaphorische Gebrauch hat [...] immer [...] einen methodischen Vorrang. Wenn ein Wort auf einen Anwendungsbereich übertragen wird, dem es ursprünglich nicht zugehört, dann tritt die eigentliche ‚ursprüngliche‘ Bedeutung wie abgehoben heraus.³⁸

Nur war mir nicht klar, was denn «die eigentliche ‚ursprüngliche‘ Bedeutung» eines Wortes sein sollte und inwiefern sie sich just im metaphorischen Gebrauch zeigt. Ich hatte zwar einen Schlüssel, um Gadamers Rhetorik zu verstehen, aber ich habe diesen Schlüssel nicht benutzt. Der Philologe in mir war konsterniert und nicht bereit, dem ungewöhnlichen Gedanken zu folgen.

Erst aus einer zeitlichen Distanz und beim erneuten Nachdenken kam ich dahin, den Schlüssel einmal auszuprobieren. Wenn die Überlieferung von sich aus spricht, dann kann *sprechen* nicht bedeuten, den Mund zu bewegen und Wörter zu artikulieren. Die eigentliche Bedeutung wäre vielleicht darin zu suchen, dass *sprechen* bedeutet, über eine Sache zu sprechen und eine Mitteilung zu machen. Wenn ich in diesem Sinn versuche, im Text nicht ein Objekt zu sehen, mit dem ich verfahren kann, sondern einen *Partner*, der mir etwas über eine Sache mitteilt, dann ändert sich meine Haltung gegenüber dem Text. Gadamer würde sagen: Er wird zum Du. Das bedeutet wiederum nicht, dass der Text einen *Willen* hat, mit dem er mir gegenübertritt. Aber ich könnte annehmen, dass im Text eine Aussageabsicht angelegt ist, dass es also so etwas wie eine Textintention

³⁸ H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 108.

gibt, die zu verstehen ich mich bemühen kann. Auf diese Weise kann ich versuchen, mich darauf einzulassen, worum es Gadamer in der metaphorischen Beschreibung einer hermeneutischen Erfahrung geht:

Ich muss die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer blossen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, dass sie mir etwas zu sagen hat. Auch das verlangt eine grundsätzliche Art der Offenheit.³⁹

Es gibt eine zweite Leseerfahrung, die mich in meinem Vorurteil bewegt hat – und die mir erst nach mehr als dreihundert Seiten zuteilwurde. Gadamer schreibt: «Zwar redet ein Text nicht so zu uns wie ein Du. Wir, die Verstehenden, müssen ihn von uns aus erst zum Reden bringen.»⁴⁰ Diese Gedanken zu lesen, hatte für mich eine Entlastungsfunktion. Nun ist deutlich, dass die hermeneutischen Metaphern nicht an die Stelle der eigentlichen Rede treten. Sie sind ein Spiel, um uns zu erschliessen, was Gadamer unter einer hermeneutischen Erfahrung versteht. Doch ist er sich sehr wohl bewusst, welche Rolle der Interpret dabei spielt: «Der Text bringt eine Sache zur Sprache, aber dass er das tut, ist am Ende die Leistung des Interpreten. Beide sind daran beteiligt.»⁴¹

In der Auseinandersetzung mit dem Text sind meine Vorurteile betreffend hermeneutische Metaphern in Bewegung gekommen. Dies ist das zweite Moment der Entfremdung. Ich meine nun zu verstehen, in welchem Sinn Gadamer seine rhetorischen Figuren ins gedankliche Spiel bringt.

³⁹ Ebd., 367.

⁴⁰ Ebd., 383.

⁴¹ Ebd., 391.

Dritte These: Fremdes verstehen kann in der Neubesinnung dazu führen, sich selbst anders zu verstehen.

Der Neubesinnung als hermeneutischem Moment entspricht in der älteren Tradition in gewisser Weise das *applicare* beziehungsweise das *Anwenden* oder *Aneignen*.⁴² Hierin liegt die Entscheidung, ob und inwiefern sich ein Interpret durch die Fremdheit des Anderen bestimmen lassen will. Damit komme ich zum letzten Bericht aus meiner Lesewerkstatt. In meinem Vorurteil hatte ich mich im Widerstand gegen hermeneutische Metaphern dagegen verwahrt, einen Text in der Rolle des Subjekts zu sehen, das uns etwas zu sagen hat. Durch die Arbeit der Interpretation, die Mühen in den Momenten der Entfremdung, ist eine Dynamik in Gang gekommen, die mich einlädt, mich in meinem Selbstverständnis zu bewegen. Es sind zwei Einsichten, die anzunehmen ich herausgefordert war.

Zum einen musste ich erkennen, dass ich mir über die Hintergründe meines Vorurteils gegenüber hermeneutischen Metaphern zu wenig Rechenschaft abgelegt hatte. Es gibt biographische Verletzungen, deren Schmerzpunkte mir erst nachträglich bewusst geworden sind. Gadammers Denkstil nimmt in diesen Beispielen eine gleichsam religiöse Aura an. Seine Rede von der Überlieferung, die zu uns spricht wie ein Du und auf deren Wahrheit wir zu hören haben, diese Rede erinnert mich an Reden über das Verstehen biblischer Texte. Unter solchen Reden gibt es ganz unterschiedliche Traditionen, wovon einige mit einem exklusiven Anspruch auftreten. Es gibt zum Beispiel eine Tradition biblizistischer Interpretation, die in der Heiligen Schrift nicht menschliche Erfahrungen mit Gott zu entdecken versucht, sondern die Bibel selbst als Gottes Wort

⁴² Vgl. Johann Jakob Rambach: *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Ienae 1725, 2, Prolegomena § III: «es ist die tätige Haltung (*habitus practicus*), durch welche der Doktor der Theologie [...] sich als geeignet erweist, um den Sinn der Schrift rechtmässig zu erforschen (*legitime inuestigandum*) und das Erforschte anderen auszulegen (*aliis exponendum*) und weise anzuwenden (*sapienter adplicandum*)».

verstanden wissen will: Gott sei der «Autor» dieser Texte, auf den es zu hören gelte. Dabei wird ausgeblendet, dass man Übersetzungen liest, die ihrerseits hebräische und griechische Texte interpretieren. Gleichviel wird gefordert, die Heilige Schrift als Wort Gottes *wörtlich* zu nehmen. Es gibt auch eine Tradition pneumatischer Interpretation, die in der Bibel den Heiligen Geist als Verfasser anzunehmen meint. Demzufolge können nur solche Personen die Heilige Schrift verstehen, die in ihrer Lektüre von eben diesem Geist geleitet werden. Das Problem, das mich an diesen Traditionen schmerzt, liegt nicht in ihren Annahmen, sondern in den möglichen Konsequenzen. Wo etwas wörtlich oder vom Geist geleitet als Gottes Wort verstanden wird, bleibt kein Raum für andere Interpretationen. Was so verstanden wird, gilt als richtig und wahr. Wer anders denkt, hat nicht verstanden oder falsch verstanden. Auf diese Weise werden biblische Texte zum Instrument der eigenen Überzeugungen. Im schlimmsten Fall werden sie zur Waffe gegen andere, die nicht das Gleiche denken: Man spricht zwar von Gott, doch man vertritt die eigene Meinung. Unter dieser Voraussetzung gibt es kein nichtwissendes Wissen und es gibt keine Offenheit. Es gibt keine Fragen an den Text und es gibt kein Gespräch, wie man ihn anders verstehen könnte.

Auch dieser Gedankengang hat zu Missverständnissen Anlass gegeben. Der Eindruck ist entstanden, ich wolle mich vom Wahrheitsanspruch biblischer Texte distanzieren. Es ging mir aber nicht um den Wahrheitsanspruch der Schriften, sondern um den Anspruch ihrer Interpreten, das wahre Verständnis dieser Schriften zu besitzen. Wer sich von der Aussage eines Textes angesprochen meint, sollte offen bleiben dafür, dass andere anders angesprochen werden.

Die zweite Einsicht: Ich habe nun die Möglichkeit, mich mit einem anderen Blick dem Bild zuzuwenden, das in der Überlieferung eine Wirksamkeit zu entdecken vermag. Ich kann mir nun eingestehen, dass ich um die Erfahrung weiss, dass eine Überlieferung etwas macht mit mir. Das gilt auch für biblische Texte, für philosophische Texte, für poetische Texte. Exemplarisch zu zeigen versuche ich dies an der Kunst. Damit soll nicht eine ästhetische Erfahrung gegen eine religiöse oder philosophische ausgespielt werden. Sie kann aber

veranschaulichen, wie wir von einem Text angesprochen werden. Die Begegnung mit einem Kunstwerk bildet für Gadamer das Paradigma einer hermeneutischen Erfahrung.

Ein Bild kann uns nachdenklich machen. Musik kann uns traurig oder fröhlich stimmen. Ein Gedicht kann uns ansprechen. Indem wir davon berührt werden, widerfährt uns etwas.

An die Musik

Du holde Kunst, in wieviel grauen Stunden,
 Wo mich des Lebens wilder Kreis umstrickt,
 Hast du mein Herz zu warmer Lieb' entzunden,
 Hast mich in eine bessere Welt entrückt!

Oft hat ein Seufzer, deiner Harf' entflossen,
 Ein süßer, heiliger Akkord von dir,
 Den Himmel besserer Zeiten mir erschlossen,
 Du holde Kunst, ich danke dir dafür!

Das Gedicht stammt von Franz von Schober und wurde vertont von Franz Schubert.⁴³ Er hat den Dank an die Musik selbst wieder der Musik zugeführt. Das Gedicht und das Lied stammen aus einer vergangenen Zeit. Es kann sein, dass uns der romantische Stil des Gedichts befremdet. Es kann sein, dass uns die romantische Melodie des Liedes berührt. Das Erleben von Kunst ist persönlich. Nicht alle Arten von Kunst und nicht alle Stile vermögen uns anzusprechen. Aber gelegentlich gelingt es einem Kunstwerk, uns zu überraschen. Wir betrachten ein Bild, und plötzlich überfällt uns eine Erinnerung.⁴⁴ Wir sind im Theater, und eine Komödie reizt uns zum Lachen. Wir schauen einen Film, und es kommen uns die Tränen.⁴⁵ Von einem Erleben solcher Art spricht dieses Gedicht und verwandelt es in die

⁴³ Franz Schubert: An die Musik (1817), D. 547.

⁴⁴ «Vor einem Jahr entdeckte ich in einem Museum ein Gemälde mit einem nackten Mädchen. Da erinnerte ich mich schlagartig, was mir vor über fünfzig Jahren passiert war», berichtet Alice Schmid in ihrem Film *Burning Memories* (2020).

⁴⁵ «Im Kino gewesen. Geweint», notiert Franz Kafka am 20. November 1913, in: Tagebücher, hg. von Max Brod, Frankfurt am Main 1973, 207.

Gestalt einer Erfahrung. Die Musik vermag, den Dichter aus den Belastungen und Betrübissen des Alltags herauszuheben und sein Herz für eine bessere Welt zu öffnen. In dieser Erfahrung wird dem Dichter die Musik zum Du: «Du holde Kunst, ich danke dir dafür!» Das Gedicht lädt uns ein, diese Erfahrung zu teilen.

Dass ein Kunstwerk mit mir etwas macht, bedeutet allerdings noch nicht, dass ich es verstanden hätte. Ein Erlebnis ist noch keine Erfahrung. Oft ist es mir genug, erlebt zu haben. Als Liebhaber von Musik brauche ich nicht zu verstehen, was mich beim Hören bewegt. Aber erklärt mir jemand, *weshalb* das Vorspiel zu einer Arie mich berührt, kann ich das einsehen.⁴⁶ Und um zu verstehen, weshalb ein Gedicht mich anspricht, braucht es die Arbeit der Interpretation. Emil Staiger hat diesen Gedanken in eine prägnante Form gefasst:

Wir lesen Verse; sie sprechen uns an. Der Wortlaut mag uns fasslich scheinen. Verstanden haben wir ihn noch nicht. Wir wissen noch kaum, was eigentlich dasteht und wie das Ganze zusammenhängt.⁴⁷

Als Interpret geht Staiger aus vom Ereignis einer Begegnung: Ein Gedicht hat uns berührt. Aber verstanden haben wir es noch nicht. Es ist die Aufgabe der Interpretation, «zu begreifen, was uns ergreift».⁴⁸ Die Arbeit des Begreifens, der Vorgang des Interpretierens und Verstehens, verlangt den Modus der Frage: «Man macht keine Erfahrung ohne die Aktivität des Fragens.»⁴⁹

Inwiefern wurde ich in der Auseinandersetzung mit dem Text dazu bewogen, mich selbst anders zu verstehen? Zum einen sind mir emotionale Untergründe meiner Vorurteile erst spät bewusst geworden: biographische Schmerzpunkte, die jenseits intellektueller

⁴⁶ Werner Hintze: Gebrochene Schwingen. Ein Arienanfang in Giacomo Puccinis «Tosca» [E lucevan le stelle], in: Magazin des Opernhauses Zürich 85, Oktober 2021, 29.

⁴⁷ Emil Staiger: Die Kunst der Interpretation (1951), in: Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Zürich 1955, 9–33, hier 12.

⁴⁸ E. Staiger: Die Kunst der Interpretation, 10–11.

⁴⁹ H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 368.

Bedenken meinen Widerstand gegen hermeneutische Metaphern motivierten. Zum anderen gibt es ein zentrales Anliegen in Gadammers Hermeneutik, das mir wegen dieses Widerstandes unzugänglich blieb. Erst in der Auseinandersetzung mit dem Text – durch Momente der Entfremdung – hat sich der Widerstand soweit entspannt, dass sich das fremde Anliegen mit eigenen Erfahrungen verbinden liess: Von einem Text angesprochen zu werden, ist ein Movens für die Arbeit des Interpretierens, um ihn zu verstehen. Das bedeutet indessen nicht, dass ich Gadamer verstanden hätte. Er würde anders meinen: Einen Text verstehen heisst, sich von dem, was er uns gültig sagen will, ansprechen lassen. Dabei steht aber eine andere Frage auf dem Spiel: Was bedeutet Wahrheit?

conexus 4/2 (2022) 34–57

© 2022 Hans-Ulrich Rüeeggger. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2022.04.004>

Dr. phil. Hans-Ulrich Rüeeggger, Theologisches Seminar der Universität
Zürich. Privat: Im Grund 1, 8123 Ebmatingen

hans-ulrich.rueeggger@uzh.ch