Weltbild, Weltanschauung, Religion
Ein Paradigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert

Johannes Zachhuber

Die meisten der an diesem Ort versammelten Beiträge stellen die Frage nach dem Weltbild als Frage danach, welches Bild wir uns von der Welt machen oder welches Bild sich Menschen in einer bestimmten Phase der Vergangenheit von der Welt gemacht haben. Dieser Text verfolgt ein prinzipiell anderes Ziel. Es geht ihm also, um das gleich eingangs deutlich zu machen, nicht um die Untersuchung der Entstehung und Ausbreitung von neuen, religionsanalogen ›Weltanschauungen‹ im 19. und 20. Jahrhundert, weder um deren politische und soziale Relevanz, noch um deren Ikonologie. Vielmehr geht es darum die Tatsache zu bedenken, dass *wir* für ein bestimmtes, einigermaßen präzise beschreibbares Phänomen den Begriff ›Weltbild‹ gebrauchen.

Denn das ist keineswegs selbstverständlich. Das zeigt die Probe auf Übersetzbarkeit in andere Sprachen. Schon das Englische hat keinen wirklich adäquaten Ausdruck für das, was wir mit ›Weltbild‹ meinen. Carl Friedrich von Weizsäckers Buch *Zum Weltbild der Physik* etwa heißt in der englischen Übersetzung *The World View of Physics*[1]. Aber es ist klar, dass *world view* nur partiell unserem Wort ›Weltbild‹ entspricht. In der Wissenschaftssprache hat sich wohl der Ausdruck *world picture* eingebürgert, und korrespondiert in diesem Kontext, wenn ich es recht sehe, annähernd dem deutschen ›Weltbild‹. So behandelt ein berühmtes Buch *The Elizabethan World Picture*[2]. Es handelt sich bei diesem Terminus jedoch, wie ich vermute, um eine Lehnübersetzung aus dem Deutschen.

1 C.F. von Weizsäcker, The World View of Physics, translated by M. Grene, London 1952.

2 E.M.W. Tillyard, The Elizabethan World Picture. A Study of the Idea of Order in the Age of Shakespeare, London [2]1943. Dem Buch geht es, wie der Titel andeutet, um die Darstellung des geordneten Kosmos' der elisabethanischen Welt, der nach Ansicht des Autors dem Denken ihrer literarischen Protagonisten jederzeit zu Grunde lag. Das entspricht offenbar in etwa dem Verständnis von Weltbild, das, bezogen auf das Mittelalter, A. Gurjewitsch auf folgende Weise zum Ausdruck bringt: »Um das Leben, Verhalten und die Kultur der Menschen des Mittelalters zu verstehen, muß man offensichtlich bemüht sein, die ihnen eigenen Vorstellungen und Werte zu rekonstruieren. Man muß [...] das Verfahren ihrer Weltsicht aufdecken. [...] Wir meinen, dass die grundlegenden, universalen Kategorien der Kultur aufgedeckt werden müssen, ohne die sie unmöglich und von denen sie in all ihren Werken durchdrungen ist. [...] Diese Universalbegriffe sind in jeder Kultur miteinander verbunden und bilden eine Art ›Weltmodell‹ – jenes ›Netz von Koordinaten‹, mittels dessen die Menschen die Wirklichkeit erfassen und das Weltbild aufbauen, welches in ihrem Bewußtsein existiert« (A. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978 [Moskau 1972]).

Jedenfalls ist das Wort bislang nicht wörterbuchfähig. Im Französischen ergibt sich ein ähnlicher Eindruck. Die deutsch-französischen Lexika schlagen für ›Weltbild‹ vor: *image du monde*, *vision* oder *conception du monde*: wiederum scheint klar, dass keiner dieser Ausdrücke unserem Wort ›Weltbild‹ präzise entspricht.

Angesichts des bekannten Buches von Aaron Gurjewitsch ist zumindest erwähnenswert, dass auch im Russischen die Sache sich nicht viel anders darstellt. Der deutsche Titel übersetzt ein Original, das wörtlich *Kategorien mittelalterlicher Kultur* heißt. Das bedeutet nicht, dass hier schlecht übersetzt wäre. Jedoch zeigt sich, dass der russisch schreibende Autor, um vom Weltbild zu schreiben, ein semantisches Feld bemühen muss: Neben den genannten ›Kulturkategorien‹ umschreibt er das ›Weltbild‹, indem er ›Modellierung der Welt‹, ›Weltsicht‹, ›Weltmodell‹ u.a. Begriffe gebraucht[3]. Das wörtliche Äquivalent zu ›Weltbild‹, картина мира, wird stets in Anführungszeichen gesetzt und so als Kunstwort gekennzeichnet[4].

Auch im Lateinischen ergibt sich derselbe Befund. *Orbis sensualium pictus* – so lautet zwar der Titel eines Werkes von J.A. Comenius. Doch der deutsche Titel, den das Buch auch hat (es ist in vier Sprachen parallel zueinander gedruckt), zeigt, dass unser ›Weltbild‹ jedenfalls nicht direkt im Blick ist. Er lautet schlicht: *Die sichtbare Welt*[5]. Schließlich hat auch im Deutschen unser Wort eigentlich keine lange Geschichte[6], sondern ist ein echter Karrierebegriff des 19. Jahrhunderts, in dem es – gemeinsam mit dem oft parallel und nahezu bedeutungsgleich gebrauchten ›Weltanschauung‹[7] – beinahe über Nacht aus einem Neologismus zu einem zentralen Terminus wichtiger Diskurse wurde[8].

---

3 A.J. Gurevič, Категории средневековой культуры, Moskau 1972, 15f. Die russischen Begriffe lauten: моделирование мира, видение мира, модель мира.

4 Ebd. Vgl. die Überschrift der Einleitung: »Картина мира« средневекового человека, die offenbar für den deutschen Titel Pate gestanden hat.

5 J.A. Comenius, Orbis sensualium pictus, Leutschau (Löcse) 1685 (ND Prag 1989). W. Sparn sieht im Werk des Comenius immerhin eine »Vorlage« für das, worum es später beim Weltbild gehen wird: Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild, IV: Weltbild, 4. Kirchengeschichtlich, in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 587–605, hier 587.

6 Es hat freilich eine *Vor*-Geschichte, die bis zu Notker dem Deutschen zurückreicht. Vgl. R. Schröder, »Du hast die Welt nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.« Über einen Konsens im astronomischen Weltbildstreit des 16. und 17. Jahrhunderts, in: I.U. Dalferth/J. Fischer/H.-P. Großhans (Hgg.), Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. FS E. Jüngel, Tübingen 2004, 479–506, hier 480–485.

7 Versuche, die beiden Begriffe zu differenzieren, sind ein ständiger Begleiter dieser Begriffsgeschichte. Es scheint unstrittig, dass es zu keiner Zeit zu einer allgemein anerkannten Differenzierung gekommen ist (W. Sparn, Art. Welt/Weltbild/Wetanschauung, IV: Weltbild, 5. Systematisch-theologisch, [wie Anm. 5], 605–611, hier 605). Die systematisch relevante Frage, ob man mit einer solchen Differenzierung arbeiten sollte, lasse ich im Folgenden beiseite.

8 Vgl. H. Thomé, Art. Weltbild/Weltanschauung, HWPh 12, Basel 2004, 453–460/460–463.

Es geht mir nicht darum zu bestreiten, dass wir sinnvoll nach dem Weltbild des Mittelalters, der alten Römer oder auch der Inka fragen können (unabhängig von andersgearteten methodischen Bedenken, die man gegen solch ein Vorgehen vielleicht dann auch wieder haben könnte[9]), jedoch scheint es mir wichtig, dass wir uns vergegenwärtigen, dass der terminologische – und damit *nolens volens* bis zu einem bestimmten Punkt auch der konzeptionelle – Rahmen, innerhalb dessen wir dies tun, bestimmt ist durch eine ganz bestimmte Tradition, in der wir stehen und in die wir uns stellen, indem wir unsere Frage als eine Frage nach der Welt als Bild artikulieren.

Versucht man, sich diese Besonderheit in einer ersten Annäherung vor Augen zu führen, dann besteht sie, so möchte ich behaupten, in der Bündelung von vier Sachverhalten, die in dem Wort ›Weltbild‹ irgendwie enthalten sind und bei seinen Verwendungen mitschwingen:

- Zum einen ist das der Gedanke einer Gesamtvorstellung der Welt, eines Systems, das verschieden sein kann, je nachdem, auf welchen Prinzipien es beruht, das jedoch, wenn man sich erst einmal über diese Prinzipien klar geworden ist, mit einer gewissen Zwangsläufigkeit eintritt.
- Dazu kommt, zweitens, der Gedanke der Konstitutionsbedingungen von Weltwahrnehmung überhaupt, sozusagen der Brille, die ich aufsetze, wenn ich die Welt betrachte: Die Rede vom Weltbild hat also eine erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension.
- Diese Form von Weltwahrnehmung verbleibt nun nicht in der reinen Theorie, sondern sie bestimmt die Grundorientierung des Handelns und insofern auch dessen institutionalisierte Gestalten in der Gesellschaft. Weltbildwandel und Weltbildkonflikte sind gerade auch deshalb so einschneidend und oft schmerzhaft.
- Durch den Gebrauch einer visuellen Metapher wird nun noch insbesondere der Aspekt des Sehens, der bildlichen Vor- bzw. Darstellung der Welt zum Teil dessen, was beim Gebrauch dieses Begriffs mitgesagt oder -gedacht ist: die Welt als Bild eben.

Hängen diese vier Aspekte miteinander zusammen oder handelt es sich einfach um eine unplausibel-assoziierende Begriffsbildung? Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, einen systematischen

9 Vgl. die kritische Replik auf das oben (Anm. 2) genannte Buch Tillyards von Helen Gardner: »The ›Elizabethan World Picture‹ tidily presented to us as a system of thought cannot tell us how much of that picture had truth and meaning for any single Elizabethan. And even if we could discover a kind of highest common factor of contemporary beliefs and attitudes, it could not tell us what any individual believed, and certainly not what Shakespeare believed« (H. Gardner, The Business Of Criticism, Oxford 1959=1966, 34).

Zusammenhang zwischen diesen Aspekten so herzustellen, dass sich eine bejahende Antwort auf diese Frage nahe legt. Natürlich kann es nicht darum gehen zu bestreiten, dass im Einzelnen der Bedeutungsgehalt beider Begriffe starken Schwankungen unterworfen gewesen ist. Es wird demgemäß nicht beansprucht, dass die nachfolgenden Rekonstruktionen sich bruchlos auf alle konkreten Verwendungen dieser Begriffe anwenden lassen. Beansprucht wird hingegen die Plausibilisierung des Zusammenhangs zwischen der Prägung der Begriffe Weltbild/Weltanschauung, ihrer rasanten Verbreitung und bestimmten intellektuellen Leitideen, die für das 19. Jahrhundert ausgesprochen typisch sind. Der Prüfstein der hier zu entwickelnden Argumentation wird also darin bestehen, wieweit sie in der Lage ist, die auf den ersten Blick verwirrende Vielfalt von Verwendungen der Begriffe Weltbild und Weltanschauung im Licht von für das 19. Jahrhundert typischen Anliegen zu deuten.

Der Versuch einer solchen systematischen Rekonstruktion wird hier im Wesentlichen unternommen an einem exemplarischen Autor des frühen 19. Jahrhunderts, nämlich Friedrich Schleiermacher. Es ist bekannt, dass Schleiermacher für die Geschichte dieses Begriffskomplexes eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Dennoch geht es nicht darum zu behaupten, dass jeder, der im Laufe des 19. Jahrhunderts von Weltanschauung oder Weltbild redet, Schleiermacher oder gar seine Texte kennt. Das muss jedoch seine paradigmatische Bedeutung nicht beeinträchtigen. Ein Autor beeinflusst nicht nur seine Zeit, er ist auch von ihr beeinflusst. Der Erfolg meiner Darlegungen wird insofern nicht davon abhängen, dass sie zeigen können, dass und wie Schleiermacher den Gebrauch dieser Termini tatsächlich beeinflusst hat[10], sondern davon, dass sich an dem bei ihm zu eruierenden theoretischen Unterbau ihre typische Bedeutung paradigmatisch zeigt. Generell ist anzunehmen, dass die rasante Karriere, die die beiden neuen Wörter in wenigen Jahrzehnten gemacht haben, Indiz dafür ist, dass sie einen Nerv der Zeit getroffen haben. Ebenso wahrscheinlich ist, dass sich diese Evidenz nicht nur durch die interne Theorieentwicklung zumal der Geisteswissenschaften erheben lässt, sondern nach wissenssoziologischen und kulturgeschichtlichen Reflexionen verlangt, die freilich jenseits dessen liegen, was hier geleistet werden kann[11].

Ich werde meinen Gedankengang in sechs Schritten entwickeln. Zunächst (1) soll gezeigt werden, dass und wie eine bestimmte Form von

10 Ausführliche Untersuchungen zur Begriffsgeschichte liegen vor. Grundlegend ist aus philosophischer Sicht: H.G. Meier, »Weltanschauung«. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs, masch. Diss., Münster 1967.

11 Auch hier liegen einschlägige Untersuchungen vor. Ich verweise ausdrücklich auf den diesen Beitrag kommentierenden und ergänzenden Text von J. Henrich in diesem Band, 195–210.

Differenzerfahrung der Rede von Weltbild und Weltanschauung zugrunde liegt. In einem zweiten Schritt wird diese Beobachtung ergänzt durch den Hinweis auf den Zusammenhang, der mit dem für das 19. Jahrhundert fundamentalen Erkenntnisthema besteht. Es wird sodann argumentiert (3), dass dieser Zusammenhang genauer in dem notwendigen, gleichwohl problematischen Bezug auf ein Ganzes besteht, der in jeder Erkenntnis enthalten ist. Sieht man genauer hin, dann wird dieser Bezug aufs Ganze auf der einen Seite lokalisiert als der Ursprung jeglichen Erkennens, auf der anderen Seite als deren (projiziertes) Endergebnis (4): in diesem doppelten Bezug auf die Totalität von möglicher Erkenntnis besteht die Wurzel des verschiedenartigen Gebrauchs des Weltbild- bzw. Weltanschauungsbegriffs im 19. Jahrhundert (5). Abschließend wird ein Blick auf bestimmte, in diesem Schema mögliche Varianten geworfen (6).

1. Die Entwicklung des Gebrauchs der zwei Termini im 19. Jahrhundert ist beeindruckend. ›Weltanschauung‹ nimmt seinen Ausgang um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in zunächst ganz spezifischen Diskursen. ›Weltbild‹ folgt mit einer Verspätung von einigen Jahrzehnten. Doch nur wenig später sind beide Begriffe in aller Munde. Blickt man allein auf die Titel von Veröffentlichungen, so ist man frappiert angesichts dieser Dynamik. Und zwar nicht nur, was die Quantität angeht, sondern auch – beinahe noch mehr – was die Bandbreite betrifft, die Zusammenhänge, in denen plötzlich mit der größten Selbstverständlichkeit von ›Weltbild‹ und ›Weltanschauung‹ gesprochen wird. Noch vor der Jahrhundertmitte gibt es Bücher zur Weltanschauung Pindars[12], des Tacitus[13], Ottos von Freising[14]; andere Titel sprechen von der Weltanschauung der Griechen[15] oder des Reformationszeitalters[16]. Es ist die Rede von »deutscher Welt-Anschauung«[17], von christlicher und sittlich-religiöser Weltanschauung[18]. Die Weltanschauung der Junghegelianer wird diesen sowohl von ihren Gegnern zugeschrieben[19] als auch von ihnen als Selbst-

12 G. Bippart, Pindars Leben, Weltanschauung und Kunst, Jena 1848.
13 K. Hoffmeister, Die Weltanschauung des Tacitus, Essen 1831.
14 B. Huber, Otto von Freising. Sein Charakter, seine Weltanschauung, sein Verhältniß zu seiner Zeit und seinen Zeitgenossen als ihr Geschichtsschreiber, aus ihm selbst dargestellt, München 1847.
15 A. Spieß, Die weiblichen Charaktere der griechischen Tragödie, entwickelt aus der Weltanschauung der Griechen, Dillenburg 1846.
16 M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1847.
17 J.J. Wagner, Strahlen deutscher Welt-Anschauung, Ulm 1839.
18 I.A. Dorner stellt seine Königsberger Antrittsvorlesung unter den Titel: Über die ethische Auffassung der Zukunft zu dem Lehrstücke der Sittenlehre von der christlichen Weltanschauung (Königsberg 1845).
19 J.P. Romang, Der neueste Pantheismus oder die jungehegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen. Allen Denkenden gewidmet, Stämpfli u.a. 1848.

beschreibung angenommen[20]. Spätestens seit der Jahrhundertmitte sind dann Publikationen mit solchen Titeln kaum noch zu zählen.

Seit etwa dieser Zeit bildet dann zunehmend die polemische Abgrenzung zwischen alter und neuer oder zwischen naturwissenschaftlicher und christlicher Weltanschauung einen neuen Schwerpunkt der Diskussionen[21], ohne freilich das historisch-kulturelle Interesse an der Weltanschauung von dem oder jenem merklich abzuschwächen. Von den 80er Jahren an und verstärkt seit der Jahrhundertwende kommen (wiederum ergänzend, nicht ersetzend) oft ganz ähnlich formulierte Titel hinzu, in denen von »Weltbild« statt von »Weltanschauung« die Rede ist[22].

Überblickt man diese Vielfalt auf der Suche nach Verbindendem, das vielleicht die Faszination für diese neuen Begriffen erklären kann, dann fällt zunächst einmal ganz grob eine Zweiteilung ins Auge. Es gibt nämlich zum einen eine Tendenz, die Begriffe in historisch-kulturwissenschaftlichen Zusammenhängen (das Weltbild/die Weltanschauung von x) zu gebrauchen. Daneben werden sie zunehmend in politischen, religiösen, ideologischen Kontroversen zur Selbst- und Fremdbezeichnung mit Epitheta wie ›naturwissenschaftlich‹, ›christlich‹, ›deutsch‹ gebraucht.

Für beide Erscheinungen liegen Erklärungen nahe: für Ersteres die Differenzerfahrung, die mit dem historischen Denken einhergeht und überhaupt erst dazu führt, dass anderes radikal *als* anderes wahrgenommen wird, die Einsicht, dass andere Menschen, Menschen zu anderen Zeiten oder in anderen Kulturen die Welt gewissermaßen mit anderen Augen gesehen haben. Dieses Denken im Paradigma von Weltanschauungen bzw. Weltbildern führte dann oft zu einem (z.B. »historistischen«) erkenntnistheoretischen Relativismus, zu einem Einschränken von Wahrheitsansprüchen, die nämlich nur noch innerhalb eines bestimmten weltanschaulichen Paradigmas Geltung haben. Die Pluralität von fundamentalen Zugängen zur Welt unserer Erfahrung ist in diesem Sinne unhintergehbar: es gibt immer schon Weltanschauung*en* und Weltbild*er*. Gleichzeitig ist diese Pluralisierung aber eine gebremste. Denn der im Begriff von Weltbild steckende Bezug auf ›Welt‹ indiziert den gemeinsamen Bezug auf *eine* Welt. Ich lasse hier die grundsätzliche Frage beiseite, ob und wie weit eine radikale Pluralisierung in diesem Sinn *überhaupt*

20 A.E. Biedermann, Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus. Allen Denkenden J.P. Romangs gewidmet, Zürich 1849.

21 E. Baltzer, Alte und Neue Welt-Anschauung. Vorträge, Nordhausen u.a. 1850ff.; C.F.W. Held, Moderne Weltanschauung und Christentum. Ein Vortrag, Breslau 1866.

22 C. Semler, Das Weltbild der Ilias und seine Bedeutung für unsere Zeit, Dresden 1885; K. Heim, Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, Berlin 1904; E. Haeckel, Das Weltbild von Darwin und Lamarck. Festrede zur 100jährigen Geburtstag-Feier von Charles Darwin am 12.2.1909, gehalten im Volkshause zu Jena, Leipzig ^{2}1909.

denkmöglich ist; auf der begrifflichen Ebene ist jedenfalls bemerkenswert, dass die Rede von ›Welten‹, die in bestimmten Kontexten im 20. Jahrhundert üblich geworden ist, im Zusammenhang mit der hier thematisierten Entwicklung nicht beobachtet wird. Es steht von vornherein zu vermuten, dass hinter der Pluralisierung von Weltanschauungen oder Weltbildern doch in vielen Fällen eine Einheitsvision stehen wird, wobei die Frage zunächst offen ist, wie sich eine solche Einheit zu der Pluralität von Geltungsansprüchen verhalten kann.

Eine solche ›gebremste‹ Pluralität kennzeichnet auch die zweite Gruppe. Denn auch für die Polemik von Weltbild A gegen Weltbild B gilt, dass sie nur unter der Voraussetzung einer Mehrheit von Weltbildern sinnvoll ist. Insofern liegt auch hier eine Differenzerfahrung zu Grunde. Eine solche kann zwischen Tradition und Gegenwart oder zwischen Lebenswelt und Wissenschaft aufreißen. Aus dieser Differenzerfahrung werden freilich hier ganz und gar keine relativistischen Schlüsse gezogen. Vielmehr ist die Tatsache – oder zumindest der Anspruch – impliziert, dass durch die Revolutionierung unserer Kenntnisse und unseres Wissens, durch grundstürzende neue Einsichten sich unser Bild, unsere Grundanschauung von der Welt zwangsläufig geändert habe und diese neue Weltanschauung, dieses neue Weltbild nun mit einem großen Einsatz an missionarischer Propaganda vermittelt werden muss, um möglichst viele Menschen der neu gefundenen Wahrheit zuzuführen, ihnen diese nahe zu bringen. So folgt für Ludwig Büchner in seinem 1855 in erster Auflage erschienen Buch *Kraft und Stoff* aus der Erkenntnis, dass es Kraft nicht außerhalb von Körpern gebe, die

> für unsere Weltanschauung bestimmende Forderung, [...] daß die bisherige Annahme, als habe eine als für sich bestehend gedachte Schöpferkraft Natur und Welt aus sich selbst oder aus dem Nichts hervorgebracht, mit dem ersten und einfachsten Grundsatz einer auf Logik und Erfahrung gebauten Naturbetrachtung in unversöhnlichen Widerspruch gerät.[23]

Hier scheint die Weltanschauung so etwas zu sein wie ein Resultat, ein Gesamtbild, das sich durch die Zusammenfügung vieler Einzelaspekte und -beobachtungen ergibt, das jedoch, wenn einem diese Detailkenntnisse vorliegen, sich mit logischer Zwangsläufigkeit einstellt.

Über die Gründe dieses Unterschieds wird noch zu reden sein. Ich halte zunächst fest, dass bei aller Verschiedenheit zwischen jener historisch-kulturellen und dieser polemischen Verwendung des Wortes die oben so genannte Differenzerfahrung beiden jedenfalls gemeinsam ist. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um Formen des Zugangs zur einen Welt, die auf einer so grundsätzlichen Ebene voneinander ver-

23 L. Büchner, Kraft und Stoff. Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Sittenlehre, Leipzig 1902, 3 (Erstausgabe: Frankfurt a.M. 1855).

schieden sind, dass jedenfalls eine rationale Vermittlung zwischen ihnen nicht möglich, aber auch nicht sinnvoll oder erstrebenswert erscheint. Der Grund dafür ist offenbar der, dass die Ebene, auf der diese Differenz besteht, ihrerseits den Rahmen bildet für das Zustandekommen von Rationalität bzw. von Erkenntnis überhaupt. Diese Verbindung von Weltbild und Erkenntnis bringt mich zu meinem zweiten Punkt.

2. Die beiden beobachteten Typen des Wortgebrauchs von Weltbild/Weltanschauung sind bezogen auf das Zustandekommen von Erkenntnis. Sie lenken den Blick auf den Zusammenhang zwischen dem Individuum, dem erkennenden Subjekt und seinem Wissen von der Welt. Indem sie diesen Zusammenhang thematisieren, lässt sich auf eine zunächst sehr vorläufige und eher unpräzise Weise die Beschreibung ihrer Einbindung in die geistige Grundverfasstheit des 19. Jahrhunderts fortsetzen. Denn dass das Problem der Erkenntnis eines der zentralen Probleme jener Zeit gewesen ist, das steht außer jedem Zweifel.

Es ist wichtig, diese Behauptung nicht zu eingeschränkt zu verstehen. Sicherlich: die Faszination des 19. Jahrhunderts für das Erkenntnisproblem zeigt sich *auch* an der letztlich durch Kant, unmittelbar unter anderem durch die Dialektikvorlesungen Schleiermachers angestoßenen Entwicklung der Erkenntnistheorie, also der Ausbildung einer eigenen philosophischen Disziplin, die sich mit der Frage nach dem Zustandekommen von Erkenntnis beschäftigt und als solche zur philosophischen Grundlagenwissenschaft schlechthin wird[24]. Nicht zuletzt in der Theologie ist diese Auffassung für lange Zeit maßgeblich geworden. Bei eben den Theologen, die die Religion ganz eng an den Begriff der Weltanschauung rückten und Theologie als Weltanschauungswissenschaft bestimmten, wurde ebenso die Notwendigkeit einer vorgehenden theologischen Erkenntnislehre betont[25].

Man geht trotzdem sicher nicht fehl, wenn man in diesem philosophischen und theologischen Interesse an Erkenntnistheorie seinerseits einen Reflex auf eine gesellschaftlich-kulturelle Situation sieht, in der Wissen und Erkenntnis zunehmend auf der Tagesordnung standen. Und zwar zum einen unter dem Aspekt der atemberaubenden Erweiterung des Wissens- und Erkenntnisstandes durch den Aufschwung der Naturwissenschaften, andererseits aber ebenso durch die Infragestellung traditioneller Gewissheiten auf *allen* Gebieten, nicht zuletzt im ethischen und religiösen Bereich. Die Frage: was kann ich (eigentlich noch) wissen? wurde so angesichts der eingangs konstatierten Differenzerfahrung zu

24 Vgl. z.B. C.K. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt a.M. 1986, 58–105.

25 Vgl. Anm. 70–73.

einer längst nicht nur akademisch interessanten Frage, eine Situation, die bekanntlich bis heute anhält. Man muss auch rein wissenschaftspolitisch seinen Hut ziehen vor dem Scharfsinn von Christian Weiße und Immanuel Herrmann Fichte, die Mitte der 1840er Jahre, als die Philosophie nach dem Kollaps der idealistischen Systeme in der Defensive war[26], ihr dies Thema auf die Tagesordnung setzten[27].

Wie hängt nun mit dieser wesentlich unkontroversen Relevanz der Erkenntnisthematik die Frage nach Weltbild bzw. Weltanschauung zusammen? Die kurz gefasste Antwort lautet: Mit dem Erkenntnisproblem ist unmittelbar mitgestellt die Frage nach dem Ganzen, nach einer Totalität von Wissen. Hier ist systematisch der Ort der Frage nach einem Weltbild, einer Weltanschauung. Dieser wird unter dem Einfluss von Kant oft im Bereich der Ästhetik oder einer nach Analogie der Ästhetik verstandenen Religion gesucht.

3. »Unser Wissen ist Stückwerk« – an dieser Einschätzung des Apostels Paulus hat sich auch nach zweitausend Jahren im Grundsatz nichts geändert. Und anders kann es auch gar nicht sein. Wir haben uns längst an den Erfahrungssatz gewöhnt, dass hinter jeder beantworteten zehn neue Fragen auftauchen.

Gleichzeitig ist jedoch auch klar, dass es keinerlei Wissen und keinerlei Erkenntnis ohne Bezug auf die Idee eines Ganzen geben kann. Denn unser Bewusstsein davon, dass wir nur Ausschnitte eines größeren Bildes erkennen, setzt die Annahme der Existenz dieses größeren Bildes sowie auch eine gewisse Vorstellung davon voraus: kein Teil ohne dazugehöriges Ganzes. Umstritten ist freilich, was das konkret bedeutet. Denn eine ›Erkenntnis‹ des Ganzen, ein ›Wissen‹ vom Ganzen kann es ja gerade nicht sein. Die Erklärung würde sich im Kreis drehen, wenn eine solche Erkenntnis des Ganzen Voraussetzung konkreter Erkenntnis wäre. Sie kann natürlich ihr Ziel sein, wird als solches jedoch nie erreicht und wird insofern auch als Zielbegriff streng genommen nie zur Erkenntnis. Was ist dann der epistemische Status dieses in jeder Erkenntnis implizierten Bezugs auf das Ganze?

Wie man weiß, war Kant in dieser Hinsicht zurückhaltend. In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet er die Gesamtheit aller möglichen

26 Die Verlegenheit der Geisteswissenschaften angesichts einer naturwissenschaftlichen Entwicklung, die sie nicht mehr nötig zu haben schien, ist ein Gemeinplatz. Berühmt ist der Satz aus dem Vorwort der Logischen Untersuchungen von A. Trendelenburg: »Die Wissenschaften versuchen glücklich ihre eigenthümlichen Wege.« (Berlin 1840, Bd. 1, ivf.). »Wissenschaften« sind hier schon kommentarlos die Einzelwissenschaften!

27 C.H. Weiße, In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede, Leipzig 1847; I.H. Fichte, Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847, Stuttgart 1847.

Erscheinungen (für ihn ist genau das die Bedeutung des Wortes »Welt«) als eine Idee der Vernunft, und zwar genauer und ausdrücklich als ›nur‹ eine Idee:

> Das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung.[28]

Ein Weltbild kann es von daher gar nicht geben, eben weil die Welt als Ganze kein möglicher Gegenstand von Erfahrung sein kann. Man wird angesichts dessen im betonten Interesse der Romantik und des Idealismus an der Möglichkeit einer Anschauung der Welt, nämlich einer Weltanschauung, durchaus eine kantkritische Nuance hören können, ein bewusstes Ausspielen einer Einsicht, von der man meinte, man habe sie (und durch sie sei man) über Kant hinaus[29].

Dennoch wäre es vereinfacht, die Popularität der Begriffe Weltanschauung und Weltbild im 19. Jahrhundert nur oder primär als Verlängerung eines antikantschen Affekts der Romantiker und Idealisten zu sehen. Auf andere Weise hat Kant mit dieser Entwicklung wiederum auch direkt sehr viel zu tun. Dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* das Kantkapitel unter die Überschrift setzt: *Die moralische Weltanschauung*, mag ein Hinweis darauf sein, dass Kant seine Skepsis gegenüber dem Bild der Welt ausdrücklich für den praktischen Vernunftgebrauch suspendiert hat[30]. An der eben zitierten Stelle aus dem *Ersten Buch der Transzendentalen Dialektik* fährt Kant fort:

> Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs

---

28 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV), A 328.

29 Charakteristisch in dieser Hinsicht ist J.G. Fichtes Gebrauch des Begriffs im § 9 seiner 1792 erschienenen Schrift Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Der Dualismus von Natürlichem und moralischem Gesetz wird überwölbt durch den Gottesbegriff: »Gott ist, laut der Vernunftpostulate, als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Princip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde.« (Ders., Sämmtliche Werke, hg. v. I.H. Fichte, Berlin 1845/46, Bd. 5, 108). Vgl. das 1825 ausgesprochene Urteil von Ernst Reinhold, dem Sohn des bekannten Kantianers: »Heut zu Tage entblödet sich freilich die Mittelmäßigkeit nicht, Kants Größe herabwürdigend laut zu werden, in einem vornehmen Tone von dem niedern Standpunkte, auf dem er stehen geblieben, und von dem Vielen, was er wie blind übersehen, zu reden, keck auszusprechen: man könne Kants Werke nicht wohl ohne Lächeln lesen.« (Karl Leonhard Reinhold's Leben und literarisches Wirken . . . , Jena 1825, 41; zit. nach: C.K. Köhnke, Entstehung [wie Anm. 24], 24).

30 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807). Werke 3, Frankfurt a.M. ^{3}1991 (stw 603), 442f.

> der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit.[31]

Aus dieser Formulierung spricht Kants bekannte Überzeugung, dass, was der spekulativen Vernunft verschlossen bleibe, der praktischen Vernunft möglich sei. Sofern wir also beim Verfolgen der Imperative der praktischen Vernunft solche Annahmen machen müssen, sind wir dazu berechtigt, solange uns dieser begrenzte Gebrauch dabei nicht aus dem Sinn kommt. Nicht gemeint ist also, dass der Umweg über die praktische Vernunft uns aufs Neue zu einem spekulativ gefassten Begriff von Totalität verhilft.

Nun ist gerade dieser kantsche Gedanke bei seinen unmittelbaren Nachfolgern auf wenig Gegenliebe gestoßen. Und wir können auch leicht sehen, warum. Er macht nämlich – so scheint es zumindest – um die epistemische Frage, was diese Beschränkung aufs Praktische denn nun für unseren Umgang mit den Ideen der Vernunft bedeute, offenbar einen Bogen. Das Unbefriedigende scheint darin zu bestehen, dass Kant zwar konzediert,

(a) der Mensch bediene auf der Suche nach Erkenntnis sich der Vernunftideen praktisch zwangsläufig und falle auf den transzendentalen Schein herein und

(b) die praktische Vernunft eröffne einen Weg, der der theoretischen Vernunft versperrt war.

Er weigert sich aber (und zwar offensichtlich mit Bedacht), nun den Schritt zu gehen, dass

(c) durch den praktischen Vernunftgebrauch oder auch auf noch einem anderen Wege dann doch wieder die der theoretischen Vernunft nötige, aber ihr aus eigener Kraft fehlende Begründung substituiert wird.

Einen gewissen Ausgleich freilich bietet Kant an, und dieser Fingerzeig dürfte für die weitere Entwicklung nicht unbedeutend gewesen sein. In seiner *Kritik der Urteilskraft* nämlich scheint er die Möglichkeit einzuräumen, dass in der ästhetischen Urteilskraft, und zwar im Begriff des Erhabenen, jener Hiatus, also der Abgrund zwischen dem Drängen der Vernunft auf Totalität und ihrem Mangel an Anschauung, doch überbrückt werden kann. Kant argumentiert dort, dass das Vermögen der Vernunft, »das gegebene Unendliche [...] ohne Widerspruch auch nur denken zu können, [...]« übersinnlich ist:

31 KrV A 328.

> Denn nur durch dieses (sc. Vermögen) und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat unterlegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellektuellen Größenschätzung unter einem Begriffe zusammengefaßt.[32]

Das Fazit seiner Überlegung an dieser Stelle lautet: »Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.«[33] Es handelt sich hier um überhaupt einen der frühesten, wenn nicht den frühesten Beleg für den Gebrauch des Wortes ›Weltanschauung‹[34]. Gemeint ist damit offenbar Folgendes: Anschauung der Welt wird zur Wahrnehmung der Unendlichkeit der Natur, indem ihr die Vernunftidee der Totalität zugeordnet wird. Weltanschauung gehört hier also ganz eindeutig auf die Seite der sinnlichen Wahrnehmung (»bloße Erscheinung«). Durch unser Betrachten scheint etwas auf von der wesentlichen Unendlichkeit (und insofern: Erhabenheit) der Natur, die die Weltanschauung, wie wir vielleicht sagen würden, symbolisiert.

Hier sind wir von dem, wie wir Weltanschauung oder Weltbild gewöhnlich verstehen, noch recht weit entfernt. Denn weder meint Kant hier so etwas wie ein Gesamtsystem von Ansichten, noch die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Es gibt, wie mir scheint, nur einen Punkt, der Kants Gebrauch von Weltanschauung mit der folgenden Entwicklung tatsächlich verbindet, und das ist seine Einbettung in den Bereich der Ästhetik. Auch dessen Relevanz wird allerdings erst von der Weiterentwicklung her im Rückblick deutlich.

Charakteristisch für den weiteren Fortgang der Entwicklung ist Schleiermachers Aufnahme der Begrifflichkeit in seinen *Reden über die Religion* von 1799[35]. Hier erhält der Gedanke wie auch der Begriff des Anschauens der Welt oder des Universums eine systematische Zentralstellung, die in der Fluchtlinie der von Kant gestellten Thematik liegt und doch in ihrer Intention und in ihrer Ausführung ganz andere Wege geht, als jener dies je hätte akzeptieren können.

Dennoch sei zunächst auf das Verbindende hingewiesen. Ebenso wie Kant (jedenfalls der Kant der dritten Kritik) nimmt auch Schleiermacher

---

32 I. Kant, Kritik der Urteilskraft (KdU) §26, B 93.

33 I. Kant, KdU ebd.

34 H.G. Meier, Weltanschauung (wie Anm. 10), 71–73. Zur Auslegung dieser Stelle siehe auch: E. Herms, »Weltanschauung« bei Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl, in: Ders., Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie, München 1982, 121–143, hier 125f.

35 Für die Interpretation jener Stellen vgl. E. Herms, Weltanschauung (wie Anm. 34), 124–133 und – z.T. anders akzentuiert – M. Moxter, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild, III: Weltanschauung, 1. Dogmatisch und Philosophisch (wie Anm. 5), 544–555, hier 551f.

eine Dreiteilung der Vernunft (des »Gemüts«) an, deren Vermögen (Denken, Handeln, Fühlen) bei ihm allerdings auf die Trias von Metaphysik, Moral und Religion zielen. Das bedeutet – und wohl nicht zufällig –, dass Schleiermacher die Religion systematisch dort einordnet, wo bei Kant die Ästhetik ihren Ort gehabt hatte. Angesichts dessen ist es dann auch wenig verwunderlich, wenn genau in diesem Bereich für Schleiermacher der Begriff der Anschauung einen zentralen Platz einnimmt. Als Gemeinsames aller drei Vermögen bestimmt er den Bezug auf das Universum[36]; das Spezifische der Religion ist es dementsprechend dieses anzuschauen. Anschauen wird hier bestimmt als das »andächtige Belauschen« der »eigenen Darstellungen und Handlungen« des Universums, sich ergreifen und erfüllen lassend »in kindlicher Passivität« »von seinen unmittelbaren Einflüssen«[37]. Und weiter:

> Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Gränzen aufs genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.[38]

Weltanschauung – hier also eine ganz bewusste Bildung in Anbetracht dieses Verständnisses vom Anschauen des Universums – ist demnach eine rein rezeptive Berührung des Subjekts mit der Welt, in der diese ihm durch ihr eigenes, »ursprüngliches und unabhängiges Handeln« etwas von sich enthüllt, »offenbart«, wie Schleiermacher auch sagen kann[39]. Und zwar in ihrer Ganzheit: das ist gerade die Pointe dieser Theorie der Unmittelbarkeit, wie man dies wohl nennen kann. Die immer schon durch die Einwirkung der Erkenntniswerkzeuge gebrochene konkrete Erkenntnis der Einzelnen, in der das Denken aktiv auf die Sinneswahrnehmungen einwirkt – soll hier ausgeschlossen sein:

> Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.[40]

---

36 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1999, 41.

37 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 50.

38 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 55f.

39 Schleiermacher spricht hier und an vergleichbaren Stellen vom »Anschauen des Universums« bzw. der »Welt«. An anderen Stellen der Reden gebraucht Schleiermacher das Kompositum ›Weltanschauung‹ in einer an den Kant der KdU erinnernden Weise und deshalb klar unterschieden von Religion (I. Kant, KdU [wie Anm. 32], 168). Vgl. M. Moxter, Art. Welt (wie Anm. 5), 551, der die systematische Bedeutung dieser Stellen jedoch m.E. überstrapaziert.

40 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 56.

Man sieht an solchen Formulierungen die in bestimmter Hinsicht dann doch wieder enge Verbindung zum Kant der *Kritik der Urteilskraft*, der freilich in diesem Zusammenhang vom Erhabenen gesprochen hatte. Was beide verbindet, ist die ästhetische Fundierung einzelner Erkenntnisakte. Auf diese Weise entsteht bei Schleiermacher gleichzeitig ein Perspektivismus, jedenfalls für dieses Verhältnis des einzelnen zum Universum: denn das ›Anschauen‹ ist, wie Schleiermacher ausdrücklich bemerkt, von jedem Punkt aus ein Verschiedenes:

> Dicht hinter Euch, dicht neben Euch mag einer stehen, und alles kann ihm anders erscheinen.[41]

Irgendein Wahrheitsanspruch bezüglich dieses letzten Standpunktes läuft demgegenüber ins Leere:

> Im Unendlichen steht alles Endliche ungestört neben einander, alles ist Eins und alles ist wahr.[42]

Offenbar besteht hier wiederum ein Zusammenhang mit der eingangs angesprochenen Differenzerfahrung. Ein umfassendes Verständnis des Verhältnisses des Einzelnen zum Universum führt nicht zu einer universal gültigen Form von Erkenntnis, sondern resultiert in einer Gleichberechtigung individueller Zugänge zur Welt.

Zwei Einschränkungen sind allerdings angebracht. Erstens: Schleiermacher systematisiert diese Zugänge an späterer Stelle in den *Reden* und gelangt so zu typisierten Formen, die die Grundlage der für ihn wiederum mit dem Religionsbegriff gegebenen Gemeinschaftlichkeit bilden[43]. Zum anderen ist wiederum festzuhalten, was eingangs grundsätzlich festgestellt wurde: es geht bei aller Perspektivität um Zugänge zur *einen* Welt. Gerade der Hinweis auf die All-Einheit im Unendlichen im angeführten Zitat belegt, wie wenig ein Einheitsdenken hier aufgegeben wurde. Eine Versöhnung der Verschiedenheit ist suspendiert für die Einheit stiftende Funktion der Ratio. Als ihr zugrunde liegender einheitlicher Grund ist eine solche Versöhntheit jedoch jederzeit vorauszusetzen.

Nun ist es freilich in den *Reden* Schleiermachers Absicht, die drei Weltzugänge (Denken, Handeln, Anschauen) radikal voneinander abzugrenzen. Man könnte also fragen, ob nicht damit gerade das Weltanschauen der Religion strikt vom Denken und also von der Erkenntnis getrennt werde. Aber das ist nicht Schleiermachers Position. In den *Reden* konnte

41 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 59.
42 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 64.
43 F. Schleiermacher, Reden (wie Anm. 36), 165–168. In der fünften Rede heißt es freilich über die positiven Religionen, sie entstünden, wenn ein Individuum seine Anschauung »aus freier Willkühr« zum Zentrum einer ganzen Religion macht (259f.). Die dort angebotenen Beispiele für Judentum (286–291) und Christentum (291–295) verzichten dann aber nicht auf eine religionsinterne Stufung: dem Christentum kommt eine besondere Stellung zu, weil es »die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet« (293).

er darauf verzichten zu erklären, wie denn nun Denken und Handeln konstituiert werden. Wo er auf diese Fragen einzugehen hat, in seinen Dialektikvorlesungen, wird sogleich deutlich, dass im Begriff des Wissens alle drei Zugangsformen zusammenkommen. Aber noch mehr. Die einflussreiche Schleiermachersche Konzeption zeigt gleichzeitig auf, inwiefern innerhalb der Erkenntnistheorie der Gedanke der Totalität einen gewissermaßen doppelten systematischen Ort hat, insofern er Ursprung und Ziel der Erkenntnis bezeichnet. Diese Beobachtung wird uns, so meine ich, dem Verständnis der Geschichte von Begriff und Konzeption von Weltbild/Weltanschauung im 19. Jahrhundert näher bringen.

4. Auf die Bedeutung dieser Vorlesungen für die Entwicklung der Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert wurde schon verwiesen[44]. Sie übten, wie Friedrich Überweg in seiner 1857 erschienenen Logik bemerkt, eine große Faszination aus bei allen, die Interesse hatten an der »Vermittlung zwischen den Gegensätzen der subjectivistisch-formalen und der metaphysischen Logik«[45], und das war seit den 40er Jahren die Mehrheit der Philosophen, die sich mit dem Problem der Erkenntnis befassten.

Das Spezifische an Schleiermachers Ansatz lässt sich kurz so zusammenfassen, dass auf der einen Seite die typischen Dualismen Kants: sinnliche Wahrnehmung – Denken; Denken – Handeln; Denken – Sein etc. ernst genommen werden und über weite Strecken die Darstellung strukturieren. Sie bleiben jedoch nie als Gegensätze erhalten. Das hat seinen Grund darin, dass für Schleiermacher diese Paare die gegensätzlichen Prinzipien eines Kontinuums sind, die jedoch als eine solche Zweiheit nur an den gedachten Polen dieses Kontinuums in Erscheinung treten würden, während das Kontinuum dadurch zu Stande kommt, dass die beiden in je unterschiedlichem Verhältnis miteinander gemischt und wechselseitig durchdrungen sind[46]. Was also auf den ersten Blick als ein Dualismus erscheinen kann, ist in Wahrheit ein kontinuierlich gedachter Übergang von der durch das eine zu der durch das andere Prinzip maßgeblich bestimmten »Seite«
footnoteEs ist unter diesen Umständen erklärlich, aber eben falsch, dass

44 F. Schleiermacher, Vorlesungen über die Dialektik, 2 Bde., hg. v. A. Arndt, Berlin/New York, 2002.

45 F. Überweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn ^{2}1865, 55 (§ 34). Das Vorwort der 1. Auflage (1857) beginnt mit einem Hinweis auf Schleiermacher; auch dort wird dessen fundamentale Bedeutung für die weitere Entwicklung herausgehoben (iiif.). Über die Wirkungsgeschichte der Dialektik insgesamt vgl. I. Hübner, Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik, Berlin/New York 1997, 204–270.

46 Zu diesem fundamentalen Prinzip Schleiermacherschen Denkens vgl. M. Moxter, Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers, Kampen 1992, 198f.

Schleiermachers Konzeption schon früh als ›kantisch‹ identifiziert wurde. Vgl. Chr. v. Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, Jahrbücher für Deutsche Theologie 2, 1857, 267–327..

Diese Struktur kehrt in der *Dialektik* – wie auch in den anderen Werken Schleiermachers – immer wieder. Sie bestimmt hier unter anderem das Verhältnis von wahrnehmender (Schleiermacher sagt: »organischer«) und intellektueller Funktion im Denken[47], von Denken und Handeln[48], von Idealem und Realem im Sein[49]. Was Letzteres betrifft (diese Zweiheit konstituiert übrigens die Grundwissenschaften Ethik und Physik[50]), so zeigt dies Verhältnis sich für das Wissen darin, dass dieses in Begriff und Urteil fortschreitet und so beides ständig miteinander in Beziehung bringt und bringen muss[51]. Dabei repräsentiert der Begriff das Sein sofern es ideal und einheitlich ist, das Urteil hingegen, sofern es real und vielfältig ist. Rein ideal wäre demnach ein Begriff, der alle denkbaren Prädikate bereits in sich enthielte, und von dem man aus eben diesem Grund nichts mehr aussagen könnte. Er wäre die Negation aller Gegensätze, als solche freilich Begriff nur noch »der Materie«, nicht »der Form nach«[52]. Rein real wäre ein Urteil, das die Vielheit aller denkbaren Prädikate des Seins ausspräche: in diesem Fall gäbe es allerdings kein eigentliches Subjekt mehr, das durch eine solche Aussage bestimmt würde[53].

Beide Extreme können also offenbar kein Gegenstand des Wissens sein, obgleich sie es als seine Grenzwerte transzendental ermöglichen. Schleiermacher identifiziert nun »die Totalität des Seins als Vielheit gesetzt« mit der Welt, die Totalität des Seins als Einheit gesetzt aber mit Gott. Beide seien, so schreibt er, nicht identisch, aber *correlata*[54]. Die Idee der Welt sei dasjenige, woraufhin sich alles Wissen immer bewegt, ohne es je erreichen zu können, die Idee Gottes ist dagegen dasjenige, wovon es immer schon herkommt:

> Wie die Idee der Gottheit der transcendentale Terminus *a quo* ist, und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich: so ist die Idee der Welt der transcendentale Terminus *ad quem* und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden.[55]

---

47 Schleiermacher, Vorlesungen zur Dialektik. Ausarbeitungen zur Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 107ff., 94f.
48 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 212, 140.
49 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 132f., 100f.
50 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 211, 139f.
51 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 138–152, 102–105.
52 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 149f., 105.
53 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 162f., 108.
54 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 219, 147.
55 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 222, 149.

Was die Idee der Welt betrifft, so drückt sich Schleiermacher regelrecht kantisch aus, wenn es heißt:

> Sie kann uns nie als Anschauung [gegeben sein,] in welcher speculatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen sich durchdrängen, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke zum dem das organische Element [sc. die sinnliche Wahrnehmung] nur in entfernten Analogien besteht.[56]

Und doch kann er dann auch wieder sagen, wir könnten uns die Möglichkeit denken, die Welt in unendlichem Fortschritt zu erkennen, da wir uns bei aller Erkenntnis gewissermaßen auf sie zu bewegen[57].

Demgegenüber verhält es sich mit dem anderen transzendentalen Prinzip, Gott, so, dass wir es immer im Rücken haben, sobald wir etwas erkennen:

> Die Idee der Gottheit nemlich ist nicht Grund unseres Wissens als eines fortschreitenden. Weder dadurch dass sich das Wissen ausdehnt kommen wir der Idee der Gottheit näher noch dadurch dass es sich vervollkommnet. Denn sie ist in jedem Act des bestimmten Wissens gleich sehr gegeben, sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewußtseins überhaupt.[58]

Schleiermacher, dem man ja immer wieder pantheistische Tendenzen vorgeworfen hat, ist hier also bemüht, Gott und Welt zwar aufeinander zu beziehen, doch gleichzeitig beide deutlich zu unterscheiden[59].

Und doch kann es nicht verborgen bleiben, dass die Art, wie hier von Gott die Rede ist, und die Einbindung der Gottesidee in eine Theorie des Wissens dem korreliert, was in den *Reden* »Anschauung des Universums« geheißen hatte. Das wird deutlich, wo Schleiermacher erklärt, wie wir denn nun in irgendein Verhältnis zu jenem transzendentalen Grund, also zu Gott, gelangen. Er sagt:

> Dem gemäß nun haben wir auch den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens nemlich im Gefühl.[60]

Ganz so wie die ›Anschauung‹ der *Reden* ist hier Gefühl das *tertium quid* zwischen Denken und Wollen. Es hat seine systematische Stelle

---

56 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 218.3, 147.
57 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 220, 148.
58 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 221.1, 148.
59 Die erste Edition der Dialektikvorlesungen durch L. Jonas hatte 1839 nicht zuletzt den Sinn, Schleiermacher gegen diesen Vorwurf in Schutz zu nehmen. Jonas selbst begründet in seinem Vorwort seine extensive Aufnahme handschriftlicher Fragmente in die Ausgabe mit dem »Bestreben, auch nicht den leisesten Schein aufkommen zu lassen, als hätte ich, geflissentlich oder aus Unkunde, irgend etwas von dem zurückgehalten oder auch nur verdunkelt, was den Acten angehört, aus welchen das Endurtheil darüber gefällt werden muss, mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er sich die Ehre noch so ernstlich verbitten, von einigen standhaft für einen Spinozisten gehalten wird« (F. Schleiermacher, Dialektik, SW III/4,2, ix). Vgl. Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 132f., 100f.
60 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 215, 142.

an der genauen Mitte des Kontinuums, das auch diese beiden bilden. In der oben geschilderten Grundstruktur, die das Schleiermachersche Denken bildet, spielt dieser ›Mittelpunkt‹, an dem sich der Einfluss beider Pole die Waage hält, eine wichtige Rolle. Er ist zwar im Grunde immer nur Durchgang und insofern punktuell wirklich, andererseits jedoch der einzige denkbare Moment, an dem die ständige Bewegung (Schleiermacher sagt: »Oscillation«), die durch die gegensätzlichen Pole ausgelöst wird, prinzipiell zur Ruhe kommen kann[61].

Wie genau dieses so konstruierte »Gefühl« (»Anschauung Gottes«, nur »indirecter Schematismus«) und das psychologisch reale religiöse Gefühl sich zueinander verhalten, darüber drückt sich Schleiermacher an derselben Stelle einigermaßen unklar aus[62]. Auf die daraus resultierenden Probleme wird zurückzukommen sein. Wichtig ist jedoch zunächst Folgendes: Die ›Weltanschauung‹ der *Reden* korrespondiert offenbar in der Dialektik dem Gegebensein Gottes, des transzendentalen Grundes, des »Terminus a quo« unseres Wissens, im Gefühl. Dazu kommt in der Dialektik aber noch eine zweite transzendentale Bestimmung von Totalität, nämlich die der Welt als der Gesamtheit aller realen Bestimmungen, die der Zielpunkt unserer Erkenntnis ist.

Und auch wenn Schleiermacher an dieser Stelle die Möglichkeit der »Anschauung« der Welt in diesem letzteren Sinne ablehnt, scheint doch der Schluss plausibel, dass wir hier den Schlüssel haben zu einem doppelten Begriff von Weltanschauung oder auch Weltbild: nämlich auf der einen Seite mit Blick auf eine transzendentale Voraussetzung jeglicher Erkenntnis, auf der anderen Seite mit Blick auf das Ziel unserer Erkenntnis, das zwar auch transzendental ist, dennoch sich gegenüber unserem Wissen anders verhält als jener Ursprung oder Ausgang.

5. Wenn wir dem Schleiermacherschen Gedankengang bis hierhin folgen, haben wir eine geeignete Matrix, durch die die verschiedenen Aspekte, die eingangs dem Begriff Weltbild zugeordnet wurden, miteinander verbunden werden können. Es ist deutlich, dass es sich dabei zum einen um einen Ausgangspunkt von Erkenntnis zum anderen um deren Zielpunkt handelt. Ebenso klar ist der Zusammenhang der visuellen Metapher mit dem ästhetischen Hintergrund der Konzeption. Natürlich wird hier nicht in einem physischen Sinn ›gesehen‹. Jedoch ist die ›Weltanschauung‹ der visuellen Wahrnehmung analog, sofern beide eine intuitive Gewissheit erzeugen, ganzheitlich sind und individuelle Differenzen sich rationaler Vermittlung entziehen.

61 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Sätze 116f., 96. Zum systematischen Zusammenhang vgl. M.E. Miller, Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens, Gütersloh 1970, bes. 30–36.

62 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 215.2, 143.

Der Blick auf die *Dialektik* kann auch ohne weitere Mühe das noch fehlende Moment integrieren: nämlich die handlungsleitende Rolle, die Weltbildern zugesprochen wird. Denn der absolute Indifferenzpunkt im Gefühl ist nach Schleiermacher, wie gesehen, bezogen auf Denken und Wollen. Auch diese beiden bilden ein Kontinuum der oben beschriebenen Art (weil in jedem Denkakt und in jeder Handlung beide in unterschiedlichem Verhältnis gemeinsam vorkommen[63]). Schleiermacher lehnt den Weg zu Gott über beide ab:

> Philosophisch aber ist es unrecht nur die eine Wurzel [sc. des Gottesglaubens] gelten zu lassen und die andere zu verwerfen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten andern von der physischen gethan.[64]

Demgegenüber hält er fest, dass wir »den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens nemlich im Gefühl« haben[65]. Diese Erschlossenheit des transzendentalen Grundes im Gefühl konstituiert demnach unser Handeln ebenso wie unser Denken.

Es steht außer Zweifel, dass diese Konstruktion eines transzendentalpragmatischen Rekurses auf einen letzten Gewissheitsgrund allen Denkens und Tuns weit reichende theoretische Probleme aufwirft[66]. Darum kann es hier jedoch nicht gehen. Worauf es einzig ankommt, ist, dass wir es hier mit einer Theorie zu tun haben, die einen elaborierten Rahmen zur Verfügung stellt, aus dem die auf den ersten Blick heterogenen Bestandteile der Begriffe Weltbild oder Weltanschauung erklärt werden können. Die eingangs semantisch konstatierte Bündelung von Aspekten in unserem Begriff von Weltbild bzw. Weltanschauung findet so zu einer systematischen Klärung. Aber noch mehr. Von dieser Theorie aus lässt sich ebenfalls zeigen, wie man zu den unterschiedlichen Akzentuierungen kommen musste, die im Gebrauch jener Begriffe beobachtet wurden. Akzentuierte man stärker die ›Weltanschauung‹, die aller konkreten Erkenntnis voraus liegt und diese jeweils so oder so strukturiert, kam man zu einem anderen Verständnis als wenn man die Weltanschauung bzw. das Weltbild vor allem im (vorläufigen) Resultat bzw. dem vorweggenommenen Ziel der Erkenntnis betrachtete.

6. An einem Punkt freilich löst der Blick auf die Dialektikvorlesungen ein Problem nicht, sondern scheint es eher zu verschärfen. Es war eingangs beobachtet worden, dass der Rede von Weltbild bzw. Weltanschauung schon immer eine gebremste Pluralisierung fundamentaler Weltzugänge zugrunde liegt. Nun kann man wohl sagen, dass das Schlei-

63 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 212, 140.
64 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 214, 142.
65 F. Schleiermacher, Dialektik 1814/15 (wie Anm. 44), Satz 215, 14.
66 Die klarste, wenngleich aporetische Ausarbeitung dieser Probleme bietet immer noch: F. Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974.

ermachersche Konzept von Dialektik als solches in der Tat eine Theorie gebremster Pluralität ist, denn es verzichtet demonstrativ auf eine starke Wissenschaftslehre vom Fichteschen oder Hegelschen Typ, da zunächst einmal nur die Vielfalt der Meinungen gegeben sei[67]. Gleichwohl verzichtet diese Theorie keinesfalls auf den Bezug zu einer Einheit, vielmehr behauptet sie diesen als in jedem Streit postuliert. Zu einem Problem für die hier gebotene Analyse von Weltanschauung wird diese Tatsache dadurch, dass der Bezug auf den transzendentalen Grund im »Gefühl« nun gerade nicht plural, sondern als Einheit stiftendes Moment konstruiert ist. Pointiert könnte man sagen, dass die Weltanschauung als einheitliche Erschlossenheit von Welt der empirischen Pluralität von Meinungen und Lebenseinstellungen immer schon voraus liegt und voraus liegen muss. Wie verhält sich das zu der eingangs behaupteten wesentlichen Pluralität von Weltanschauungen und Weltbildern?

Die Antwort erschließt sich, sobald wir uns klar machen, dass die Schleiermachersche Konzeption, so wie sie hier rekonstruiert wurde, transzendental argumentiert, dass sie jedoch mit nur geringfügigen Modifikationen in eine empirische umgewandelt werden konnte. Schleiermacher selbst schillert an diesem Punkt und hat Anlass gegeben, das eigentliche Fundament seines Denkens in der Psychologie zu sehen[68]. Der Grund dafür ist einfach: Schleiermacher will, dass der transzendental konstruierte Einheitspunkt, der aller Verschiedenheit zu Grunde liegt, zugänglich wird im religiösen Gefühl. Bei Letzterem muss es sich jedoch um etwas Empirisches handeln, da aus diesem Grunddatum die spezifischen Glaubens- und Sittenlehren historischer Religionen entfaltet werden können. Was diese empirisch-psychologische Bestimmung nun betrifft, so kann sie mitnichten universal sein, denn Schleiermacher will eine Religionstheorie auf eine Typisierung jener Grundstimmung bauen[69]. Damit aber haben wir Religion*en* als Weltanschauung*en*.

Es ist nun genau diese Linie, die sich im 19. Jahrhundert durchhält und zu der anfangs konstatierten doppelten Redeweise führt: Weltanschauungen oder Weltbilder sind entweder die psychologische Grundverfasstheit oder Grundgestimmtheit, die das Erkennen und Handeln von Menschen in ihrer Verschiedenheit fundamental bestimmt oder sie sind

---

67 Vgl. F. Schleiermacher, Dialektik, Einleitung (Reinschrift), (wie Anm. 44), 416f.

68 C. von Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität, Jahrbücher für Deutsche Theologie 2, 1857, 829–864 (ND Darmstadt 1974); W. Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Erster Theil: Die philosophischen Grundlagen, Nördlingen 1876, §§ 1–3, 3–46.

69 Siehe Anm. 43 und natürlich auch die berühmten Ausführungen der Glaubenslehre §§ 7–10 (Lehnsätze aus der Religionsphilosophie): Der christliche Glaube (1830/31), hg. v. M. Redeker, Berlin/New York ^{7}1960 (=1999), 47–74.

ein systematischer Inbegriff von Einsichten in einem enzyklopädischen Sinn.

Im ersteren Sinn – nämlich als ein fundamentaler Zugang zur Welt – wird in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts »Weltanschauung« zu einem Zentralbegriff der Theologie. So heißt es bei Wilhelm Herrmann:

> Es liegt auf der Hand, wie verschieden unsere Stellung zur Welt ist, wenn wir in metaphysischer Arbeit begriffen sind und wenn wir uns in religiöser Weltanschauung bewegen. Bei jener fragen wir danach, in welchen allgemeinen Formen alles Sein und Geschehen widerspruchsfrei vorgestellt werden könne. Für die Richtigkeit jener Vorstellungen kommt es gar nicht in Betracht, in welchem Verhältnis die Dinge zu den Zielen unseres Willens, zu unserem Wohl und Wehe stehen. Umgekehrt kommt in der religiösen Weltanschauung hierauf alles an, während jene metaphysischen Fragen gleichgültig sind.[70]

Und sein Lehrer Albrecht Ritschl formuliert:

> Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, dass der Mensch sich in irgendeinem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn dringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet.[71]

In beiden Beispielen ist die »religiöse Weltanschauung« ein bestimmter »terminus a quo« (um den Ausdruck der *Dialektik* zu gebrauchen), also eine bestimmte Prädisposition für alle konkreten, einzelnen Erkenntnisakte. Er ist jedoch keinesfalls *der* universale Ursprung *aller* Erkenntnis, wie das in der Dialektik intendiert war (immerhin war jener »terminus a quo« dort Gott!), das wird aus den angeführten Stellen deutlich genug. Die religiöse Weltanschauung steht in jedem Fall neben anderen Weltanschauungen, mit denen sie inkommensurabel ist.

Letzteres gilt ebenso für die Rede von der Weltanschauung der Junghegelianer, der Monisten oder der Marxisten. Jedoch beziehen sich solche Ausdrücke fast ausschließlich auf jenen Aspekt des Gesamtbildes, eines Systems von Einzelansichten. Weltanschauungen oder Weltbilder sind hier große Gedankengebäude, die beanspruchen, auf alle Einzelfragen im Zweifelsfall eine Lösung anbieten zu können, handlungsleitend sowie sinnstiftend zu sein.

Oft werden die Begriffe ›Weltanschauung‹ und ›Weltbild‹ freilich auch gebraucht, um den Zusammenhang beider Aspekte deutlich zu machen. Dann geht es darum, dass eine bestimmte Gesamtsicht der Welt zustande kommt, weil sie auf einer Grundanschauung aufruht. Natürlich ist bei Ritschl und Herrmann im Blick, dass sich aus der keimhaft angelegten religiösen Weltanschauung eine Gesamtanschauung

---

70 W. Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, Halle a.d.S. 1876, 8.

71 A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Bd., Bonn ^{3}1889, 17.

der Welt, ein Weltbild, ergibt. Ritschl kann der Theologie die Aufgabe zuweisen,

> die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichem Leben [...] vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen [... aufzuweisen][72].

Derselbe Zusammenhang beider Aspekte von ›Weltbild‹ bzw. ›Weltanschauung‹ wird besonders schön, geradezu klassisch deutlich bei Wilhelm Dilthey. Dilthey, der sich Schleiermacher eng verbunden gewusst hat[73], gleichzeitig jedoch Kind eines positivistischen Zeitalters war, entwickelte eine ausgeprägte Philosophie der Weltanschauung, deren Leistungsanspruch ausdrücklich mit Blick auf die historistische Differenzerfahrung formuliert wird:

> Zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein von der grenzenlosen Mannigfaltigkeit derselben [sc. der philosophischen Systeme] und dem Anspruch eines jeden von ihnen auf Allgemeingültigkeit besteht ein Widerspruch, welcher viel stärker als jede systematische Beweisführung den skeptischen Geist unterstützt. [...] Viel stärker aber als die skeptischen Schlüsse aus der Gegensätzlichkeit menschlicher Meinungen reichen die Zweifel, welche aus der fortschreitenden Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins erwachsen sind. [...] Die Entwicklungslehre, die so entstand, ist notwendig verbunden mit der Erkenntnis von der Relativität jeder geschichtlichen Lebensform.[74]

Der Rückgang auf Weltanschauungen soll in dieser Situation aufzeigen, wie diese unhintergehbare Mannigfaltigkeit doch wiederum nach bestimmten strukturellen Gesetzen aus dem menschlichen Geist hervorgeht:

> Die Auflösung liegt hier darin, dass die Philosophie sich den Zusammenhang der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme mit der Lebendigkeit zum Bewußtsein bringt.[75]

In seiner Schrift *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, die 1911 erschien, aber in ihren Grundgedanken wesentlich älter ist[76], führt Dilthey die »Struktur der Weltanschauung« aus[77], als etwas was allen Weltanschauungen gemeinsam sei. Dil-

---

72 A. Ritschl, Christliche Lehre (wie Anm. 72), 25.

73 Dabei versteht er, wie Sigwart und Bender, Schleiermacher ›psychologisch‹: »Zurückführung des in der Geschichte der Menschheit sich entfaltenden natürlichen Systems auf die psychologische Gesamtwurzel ist der Standpunkt Schleiermachers.« (W. Dilthey, Zur Weltanschauungslehre. 1. Kritik der spekulativen Systeme und Schleiermachers, in: Ders., Gesammelte Schriften VII, Stuttgart/Göttingen ^{3}1963, 170).

74 W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (wie Anm. 74), 75–77.

75 W. Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen (wie Anm. 74), 8.

76 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 75–118. Zur Vorgeschichte des Textes vgl. ebd., 245.

77 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 82–84.

they rekonstruiert als diese Struktur eine Abfolge von Weltbild, Wertung und höchsten Idealen. Die Grundlage sind psychologisch verstandene »Lebensstimmungen«, eine »Wirklichkeitsauffassung«, eben: ein »Weltbild«[78]. Darauf baut auf die »Wertung der Zustände und Gegenstände in Lust und Unlust etc.«[79], darauf dann wiederum die »Willensbestimmungen«: »die Ideale, das höchste Gut und die obersten Grundsätze, in denen die Weltanschauung erst ihre praktische Energie empfängt«[80]. Weltanschauung ist all dies zusammengenommen. In ihrer Ganzheit ist sie ein soziales und kulturelles Phänomen: Dilthey nennt unter anderem Klima, Rassen, Nationen, aber auch Epochen und Zeitalter als die speziellen »Bedingungen, die auf die Entstehung der Mannigfaltigkeit in den Weltanschauungen wirken«[81].

Diltheys Pluralismus von Weltanschauungen beruht auf der empirischen Verschiedenheit von Grundbedingungen des Erkennens und den dadurch ausgelösten, im Grundsatz sich unterscheidenden Gesamtansichten von der Welt, einschließlich metaphysischer und moralischer Gesetze. Klar scheint, dass diese hier ausgeführte, bei Schleiermacher freilich angelegte empirische, historisch-psychologische Systematik von Weltbild/Weltanschauung von zentraler Bedeutung war für die quasi universale Akzeptanz der beiden Begriffe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Klar scheint weiterhin, dass auch in dieser Modifikation die charakteristische Vierheit von »Gesamtsystem der Welterkenntnis«, »Bedingung der Möglichkeit von Wissen«, »Handlungsorientierung« und »visueller Wahrnehmung« erhalten bleibt, von der gesagt wurde, sie gebe dem Wort »Weltbild« im Deutschen seine eigentümliche Nuance. Und auch dies scheint (zumal bei jemandem wie Dilthey) einleuchtend: dass auch eine solche historisch-psychologische Form der Weltbildproblematik die für diese konstitutive Pluralität von Weltbilder*n* bzw. Weltanschauung*en* wiederum in den Blick bekommt und so ihrerseits als Reflex auf die eingangs bedachte Differenzerfahrung verstanden werden kann.

* * *

Dass nun eine solche Reflexion der Differenzerfahrung, wie sie im Gedanken einer irreduziblen Mehrzahl von Weltbildern/Weltanschauungen/Religionen vorliegt, in ihren verschiedenen Ausprägungen zu einem toleranten Relativismus ebenso führen kann wie zu einem ideologischen Fanatismus – das scheint freilich in der Natur der Sache zu liegen. Das Eingeständnis, dass es Wahrheitsansprüche gibt, zwischen denen die

78 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 83.
79 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 82.
80 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 84.
81 W. Dilthey, Typen der Weltanschauung (wie Anm. 74), 84.

Vernunft aus prinzipiellen Gründen nicht mehr Schiedsrichter sein kann, erlaubt sowohl die Konsequenz einer leicht resignativen Toleranz wie die eines irrationalen, dezisionistischen Fanatismus. Genau darauf bezog sich Max Weber mit seinem bekannten Wort von den »alten Göttern«, die »entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte« ihren Gräbern entsteigen, nach Gewalt über unser Leben streben und so wieder ihren »ewigen Kampf« untereinander beginnen[82]. Das Denken in Weltbildern und Weltanschauungen hat als ein exemplarisches Phänomen der intellektuellen Kultur des 19. Jahrhunderts Teil an all seinen Ambivalenzen.

82 M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Marianne Weber, Tübingen 1924, 524–555, hier 547.