

Ökologische Weltbilder

Einleitung

Jochen Ostheimer

1. Umweltprobleme als Weltbildprobleme

Der ökologische Diskurs ist ein kritischer Diskurs. Er problematisiert individuelle Handlungen ebenso wie gesellschaftliche Strukturen, Mechanismen und Dynamiken, die zu einer kontinuierlichen Schädigung der natürlichen Umwelt führen. Ein frühes Beispiel für die Kritik an der als unheilvoll angesehenen menschlichen Verstrickung in ökologische Zusammenhänge, in diesem Fall an der großflächigen Nutzung des Insektizids DDT, findet sich in Rachel Carsons Buch *Silent Spring*.¹ Auch die Waljagd sorgte für große Erregung, als Greenpeace sich ihr medienträchtig mit Schlauchbooten entgegenstellte. Nicht minder besorgniserregend waren der saure Regen und das Waldsterben. Gegenwärtig weist die Bewegung Extinction Rebellion bereits im Namen, aber auch mit öffentlichen Aktionen wie *Die-ins* auf das Aussterben zahlloser Arten hin. Ähnlich haben die Letzte Generation oder Ende Gelände einen sprechenden Namen gewählt, der im Kontext der Klimakrise die gleiche Botschaft verkündet wie Greta Thunbergs berühmter Ausruf: »Our house is still on fire and you're fuelling the flames«².

Solche Kritik zielt auf Veränderung. »Prozesse der ökologischen Kommunikation, verstanden als Thematisierung sogenannter ›Umweltprobleme‹, stellen insgesamt ein symbolisches Interaktionsfeld der Neudefinition gesellschaftlicher Identitäten und Ordnungsvorstellungen dar.«³ Kritik und

1 Vgl. Carson 1962.

2 Vgl. Thunberg 2020. Das Vorgehen, Namen als Botschaften einzusetzen, ist im Übrigen eine klassische prophetische Strategie, die bereits bei dem biblischen Propheten Hosea (8. Jh. v. Chr.) überliefert ist; vgl. Hos 1,4–9.

3 Pöferl 2017, 81.

Veränderungsvorschläge beziehen sich dabei nicht allein auf einzelne Handlungsweisen und Institutionen, sondern oftmals auch auf das übergreifende Weltbild, das neben dem wirtschaftlichen und technischen Entwicklungsstand und den politischen Strukturen, Ordnungsvorstellungen und Programmen einer der prägenden Faktoren des gesellschaftlichen Umweltdiskurses ist.⁴ So wird angesichts der gegenwärtigen nicht allein organisierten, sondern auch weltanschaulichen Unverantwortlichkeit dargelegt, dass die ökologischen Anstrengungen »tiefer« gehen müssten als oberflächlicher Naturschutz. Um das Problem an seinen Wurzeln zu packen, müsste sich nichts weniger ändern als die Art, wie die Welt gesehen wird.⁵ Als typische Träger, Merkmale und Praktiken des problematisierten westlich-modernen Weltbilds gelten die naturwissenschaftliche Forschung, die technische Gestaltung und die wirtschaftliche Vermarktung, die als drei zusammenhängende Formen der Objektivierung und Machtausübung angesehen werden.

Diese Anfragen zeigen, dass das vorherrschende Weltbild – oder vielleicht eher: die durch Familienähnlichkeit zusammengehaltene Gruppe an vorherrschenden Weltbildern – kritisch zu beleuchten ist. Es genügt nicht, lediglich andere Weltbilder zu entwerfen. Vielmehr ist dieses Konzept in seinen Grundlagen zu bedenken, aber nicht abstrakt, sondern in dem Kontext, in dem sich die Probleme manifestieren, d.h. im Verhältnis von Mensch, Gesellschaft und Natur. Der vorliegende Band verfolgt daher das Ziel, die Thematisierung von Weltbildern im ökologischen Diskurs zu reflektieren und Strukturmerkmale, Stoßrichtungen und ideengeschichtliche Hintergründe zu beleuchten.

2. Struktur und Funktion von Weltbildern

Weltbilder sind »die großen kulturbestimmenden Leitideen«⁶ einer Gesellschaft, eines Kulturkreises oder einer Epoche.⁷ Sie sind »das zum anschaulichen Modell der Welt objektivierte Wissen«⁸. Sie fassen in relativ kohärenter Weise zusammen, wie eine Kultur das Ganze, in dem sie sich immer schon

4 Vgl. Lange 2011, 24.

5 Vgl. Naess 1973; Naess 2013.

6 Dux 1982, 13.

7 Vgl. etwa Gurjewitsch 1986 zum mittelalterlichen oder Tillyard 1960 zum elisabethanischen Weltbild.

8 Gethmann-Siefert 2018, 452.

befindet, vorstellt. Sie geben Auskunft darüber, womit Menschen es zu tun haben: was ist, wie alles zusammenhängt, woher es kommt, wie es geworden ist, wohin es sich entwickelt. Zu einem Weltbild gehören eine Systematik des sinnlich Wahrnehmbaren, des im Denken, Fühlen, Meditieren oder Träumen Erfassbaren oder Sich-Zeigenden sowie Vorstellungen über die inneren Prinzipien, über das, »was die Welt im Innersten zusammenhält«⁹, und oft auch darüber, was sich gehört und wie man richtig lebt. Weltbilder schaffen auf diese Weise eine Ordnung und weisen dem Menschen einen Platz zu. Sie dienen der Kontingenzbewältigung und Sinnstiftung.

Vorstellungen vom Ganzen der Wirklichkeit sind alt. Die Bezeichnung »Weltbild« findet sich in der Schreibweise »uuerlt-pilde« bei Notker (ca. 950–1022) als Übertragung des lateinischen Ausdrucks *imago ideaque mundi*.¹⁰ Im 19. Jahrhundert, d.h. im aufkommenden Historismus mit seinem Bewusstsein für kulturelle Vielfalt, wird Weltbild zu einem eigenen Thema von Philosophie und Psychologie.¹¹ Gleichzeitig verbreitet sich der Ausdruck »Weltanschauung«. Teilweise werden Weltbilder eher als objektiv und wissenschaftlich angesehen, Weltanschauungen eher als subjektiv bzw. als außerwissenschaftlich, etwa im Sinn von Religionen oder politischen Ansichten bzw. Ideologien; insofern gelten sie stärker als handlungsorientiert und mit expliziten Sinnannahmen versehen. Doch eine klare begriffliche Differenzierung hat sich faktisch nicht durchgesetzt. Daher soll der Weltbildbegriff im Folgenden nicht als Gegenbegriff zu dem der Weltanschauung oder auch der Weltorientierung eingeführt werden.

Die Vorstellungen von der Art der Bildhaftigkeit sind nicht einheitlich und ändern sich im Lauf der Jahrhunderte. Der Ausdruck Weltbild ist »von Anfang an mit der Komponente der Anschaulichkeit und der Ordnung eines Ganzen verbunden«¹², ohne dass dies im Sinn einer »quasi photorealistic[n] Abbildlichkeit«¹³ zu verstehen ist. Der Aspekt der Visualisierung spiegelt sich auch

9 Goethe, Faust, 382f (1976, 20).

10 Notker 1979, 60 (P 744); vgl. Grimm/Grimm 2001; Marksches 2008, 54f. Den Kontext bildet eine allegorische Szene aus der von Notker übersetzten Schrift *De nuptiis Philologiae et Mercurii* von Martianus Capella aus dem späten fünften oder frühen sechsten Jahrhundert. Vor Jupiter ist ein Modell aufgebaut, in dem geschnitzte Figuren die gesamte Natur repräsentieren, d.h. abbilden und vergegenwärtigen, wobei Jupiter in das Modell hinein-, mithin in die Welt eingreift.

11 Vgl. Marquard 1982; Schröder 2008, 92–94; Zachhuber 2008.

12 Marksches u.a. 2011, XIV; vgl. Siegel 2008.

13 Marksches 2008, 52.

in den lateinischen Ausdrücken wider: *imago mundi* oder *orbis pictus*. *Orbis sensualium pictus* ist dann auch der Titel eines berühmten Lehrbuchs des Pädagogen Johann Amos Comenius aus dem 17. Jahrhundert. Es enthält eine Fülle an Bildern zur Veranschaulichung der sichtbaren Welt, »das ist aller vornehmsten Welt-Dinge und Lebens-Verrichtungen Vorbildung und Benahmung«¹⁴, wie es im Untertitel heißt. Zur sinnfälligen Darstellung des Weltganzen dienen Gemälde, Stiche, Glasfenster, Graffiti, Skulpturen, Bauwerke oder Parks,¹⁵ aber auch bildhafte Formen, die wie Ballett- und Theateraufführungen oder Rituale nur im Geschehen präsent sind.¹⁶ Solche Bilder sind ganzheitlich, suggestiv, intuitiv erfassbar, darin zugleich deutungssoffen wie deutungsbedürftig.

Ungeachtet aller Anschaulichkeit haben Weltbilder eine Tendenz zum Abstrakten und Analogen. Dies zeigt sich besonders auffällig in der neuzeitlichen Entdeckung des Universums, das sich deutlich vom *kosmos* der griechischen Antike und von der geschaffenen Welt der jüdisch-christlichen Tradition unterscheidet. Denn »die klassischen vormodernen räumlichen Strukturierungen durch Unterscheidungen von Zentrum und Peripherie oder eines Oben von einem Unten [sind in den unendlichen Weiten des Weltalls] nicht mehr möglich«¹⁷. Insofern sind neuzeitlich-moderne Weltbilder i.d.R. weniger als Abbilder gemeint und mehr als überlegte Konstruktionen nach bestimmten Prinzipien.¹⁸ Damit tritt das über Jahrhunderte wirkmächtige platonische Urbild-Abbild-Konzept in den Hintergrund. »Dieses uns fremd gewordene Verständnis von Bildlichkeit versteht die sichtbare Welt als Abbild eines ›Bildes‹, das nicht mehr Bild von etwas ist, sondern Urbild wie ein Stempel oder Vorbild wie das Haus im Kopf des Architekten, nach dem er eines baut. Das Bild als Abbild wird verstanden aus seinem Gehalt, von dem her, was es repräsentiert.«¹⁹ Der Fokus auf die Konstitutionsvorgänge wird in Heideggers Analyse der neuzeitlichen Auffassung besonders hervorgehoben: »Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen ge-

14 Comenius 2014.

15 Zu gebauten Welten als »idealen Artefakten« vgl. Gehmann 2022.

16 Zum Ritual vgl. Geertz 1987, 68, 78–80.

17 Marksches u.a. 2011, XV; vgl. Koyré 1969.

18 Vgl. Beuttler/Sparr 2011, 820.

19 Schröder 2008, 91.

stellt ist.«²⁰ Insofern gilt Heidegger die Neuzeit gar als »Zeit des Weltbildes«. Dem griechisch-römischen und dem mittelalterlichen Denken hingegen sei die Ansicht fremd, dass das Seiende »in all dem, was zu ihm gehört und in ihm zusammensteht, als System vor uns steht« und dass die Welt als das »Seiende im Ganzen« etwas sei, über das der Mensch »im Bilde sein« könne, mithin über das er Bescheid wissen und auf das hin er sich rüsten und einrichten könne.²¹

Mit Blick auf ihre Bildhaftigkeit können Weltbilder als Metaphern betrachtet werden. Eine Metapher dient nicht allein dazu, eigene Gedanken anderen anschaulich und verständlich zu machen. »Sie ist uns unentbehrlich, damit wir selbst gewisse schwierige Gegenstände denken können. Die Metapher ist mehr als ein Mittel des Ausdrucks; sie ist ein wesentliches Mittel der Einsicht.«²² Mit Metaphern und, wie man ergänzen müsste, Metonymien heben Weltbilder bestimmte Aspekte hervor und lenken so die Aufmerksamkeit. Darin lässt sich ein abduktives Vorgehen erkennen. Es werden nicht Einzelbeobachtungen zu einem Weltprinzip verallgemeinert. Vielmehr wird für ein erklärungsbedürftiges Phänomen eine Erklärungshypothese, für eine Lebensfrage ein Sinnangebot entwickelt.

Weltbilder ermöglichen es, eine zuvor nur vage vorgestellte Ganzheit zu fassen, zu ordnen und in eine Gestalt zu bringen. Auf diese Weise erhalten Wissen, Fertigkeiten, Einstellungen und Werte einen Platz im Ganzen, und es werden Anschlussstellen für Traditionsbildungen, Erweiterungen und Veränderungen markiert. Weltbilder repräsentieren den Stand des Wissens, indem sie es formen, organisieren und gewichten. Sie geben eine weitgehend einheitliche Sichtweise vor. Sie können somit auch apologetisch sein oder Pfadabhängigkeiten für neues Wissen erzeugen. Wie stark Weltbilder ein kulturelles Selbstverständnis prägen, kann ein Aphorismus von Lichtenberg veranschaulichen: »Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung.«²³

Weltbilder haben einen unterschiedlichen Sitz im Leben. Vereinfacht lässt sich zwischen einer lebensweltlichen und einer wissenschaftlichen Verortung unterscheiden. Weltbilder sind das alltägliche, »in der Sprache und

20 Heidegger 1977, 89 (82).

21 Heidegger 1977, 89 (82). Halfwassen 2004, 280f merkt dazu kritisch-differenzierend an, dass jede Metaphysik Weltbilder hervorbringe, aber in der Regel nicht in einer gegenständlichenden Weise.

22 Ortega y Gasset 1978, 253.

23 Lichtenberg 1971, 166 (G 183).

Lebensform miterlernte Wissen von der Welt«²⁴, das in vielfältigen kulturellen Archiven niedergelegt ist und durch diverse Vermittlungsmechanismen tradiert wird. Gleichwohl sind diese hintergründigen Annahmen als solche kaum vollständig bewusst.²⁵ Daneben sind Weltbilder die »wiss[enschaftliche] Beschreibung der (wiss[enschaftlich] erfassbaren) Welt als eines geordneten Zusammenhangs aller Erscheinungen«²⁶. In diesem Sinn kann man vom Weltbild einer bestimmten Disziplin oder eines wissenschaftlichen Paradigmas sprechen;²⁷ bekannt sind etwa das ptolemäische und das kopernikanische Weltbild. Insofern Weltbilder in je eigener Weise ein Ganzes zeigen, kommt der Metaphysik als der Wissenschaft oder dem Denken des Ganzen eine besondere Rolle zu, die grundlegenden Bauprinzipien der Welt auf den Begriff zu bringen und zu ordnen.²⁸ Jonas allerdings wendet »gegen all diese Erdichtungen der spekulativen Vernunft« ein, »daß sie uns selbstgarantierte *success stories* vom Sein erzählen, die nicht fehlgehen können. Und eine solche Erfolgsgeschichte, Apotheose dessen was ist, scheint mir jede der großen Metaphysiken zu sein«²⁹. Sie sollten jedoch »der Verführung des »siehe, es ist gut« widersteh[en]« und »Raum lassen für das Blinde, Planlose, Zufällige, Unberechenbare, äußerst Riskante des Weltabenteuers«³⁰.

Weltbilder sind vielschichtig. Zumindest die lebensweltlichen Weltbilder umfassen neben einer deskriptiven eine emotionale, eine ästhetische, eine evaluative, eine präskriptive sowie eine sie verbindende und überlagernde Sinndimension. Ihre wesentliche Funktion besteht darin, Menschen die Welt verständlich und annehmbar zu machen. Sie sind »Grundlage der Lebenswürdigkeit und des Weltverständnisses«³¹. Ihr Bezugsproblem ist die »Auflösung des Lebensrätsels«³².

24 Beuttler/Sparrn 2011, 818. Schröder 2008, 96 weist darauf hin, dass zwar »zweifellos [...] alle Menschen aller Orte und Zeiten ein mit anderen geteiltes Verständnis ihrer selbst und ihrer Welt« haben, dass es aber nicht unbedingt immer passend oder hilfreich ist, dieses Verständnis als Weltbild zu deuten und somit diese Einstellungen als Vorstellungen zu betrachten.

25 Vgl. Lovejoy 1985, 15f.

26 Beuttler/Sparrn 2011, 818.

27 Vgl. Weizsäcker 1963; Brix/Magerl 2005; Kanitscheider/Neck 2011.

28 Vgl. Halfwassen 2004.

29 Jonas 1988, 54.

30 Jonas 1988, 54f.

31 Dilthey 1968, 83. Etwas später (98) ergänzt er noch den Aspekt der Zwecksetzung.

32 Dilthey 1968, 94f.

Auf der kognitiven Ebene stellen Weltbilder ein Schema zur Deutung der Welt bereit, ein »Netz von Koordinaten«, mittels dessen die Menschen die Wirklichkeit erfassen und das Weltbild aufbauen, welches in ihrem Bewußtsein existiert«³³. Sie helfen, die Erfahrungen, die man im Leben macht, einzuordnen, wobei diese Einordnung zumeist auch emotional getönt ist und in evaluativer Hinsicht geschieht. Zugleich erwachsen daraus Ziele und Motive für das Wollen und Tun, die sich in Sitten, Gebräuchen und Institutionen manifestieren. Weltbilder können sich in Ideale der Lebensführung und Prinzipien des Handelns niederschlagen. Umgekehrt enthalten Wert- und Normsysteme wie beispielsweise das Recht immer schon Weltdeutungen, sind »part of a distinctive manner of imagining the real«³⁴. Gesellschaftliche Praxen und Weltbilder hängen untrennbar zusammen: »How, given what we believe, must we act; what, given how we act, must we believe.«³⁵ Weltbilder sind gleichermaßen ein »Modell von etwas« wie ein »Modell für etwas«³⁶. »Sie verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit Bedeutung, d.h. in Vorstellungen objektivierte Form, indem sie sich auf diese Wirklichkeit ausrichten und zugleich die Wirklichkeit auf sich ausrichten.«³⁷

Dass Weltbilder, indem sie das Weltgeschehen fassbar und verstehbar machen, dem Menschen Orientierung und Sicherheit bieten und im weiteren das Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Werten, Streben und Handeln anleiten sowie das Selbstverständnis und die Selbstannahme beeinflussen können,³⁸ zeigt sich anschaulich in Epikurs Tetrapharmakon, dem vierfachen Heilmittel gegen grundlose Sorgen und Ängste: »Wenn uns nicht die Vermutungen über die Himmelserscheinungen und die angstvollen Gedanken über den Tod, als ob er uns irgendetwas anginge, ferner die mangelnde Kenntnis der Grenzen von Schmerzen und Begierden belasteten, brauchten wir keine Naturphilosophie.«³⁹ Was Epikurs atomistische Naturphilosophie liefert, ist eine Kosmologie oder eben ein Weltbild, dem zufolge die Götter ebenso wie die Menschen (mit Leib und Seele) aus Atomen bestehen. Während die Götter wezensmäßig glücklich sind und sich daher gar nicht in den Alltag der Menschen

33 Gurjewitsch 1986, 17.

34 Geertz 2000, 173; vgl. Geertz 1973, 126f.

35 Geertz 2000, 180.

36 Geertz 1987, 52.

37 Geertz 1987, 53.

38 Vgl. Dilthey 1968, 83f.

39 Epikur, 11. Maßgebender Satz, zit.n. Epikur 2011, 243.

einmischen können, zerfallen die Menschen im Tod vollständig, so dass es mangels posthumer Existenz auch keine Bestrafung in der Unterwelt geben kann.

Diese Orientierung und Gewissheit verleihende Wirkung des Weltbilds wird mit dem in der Moderne aufkommenden Pluralismus fragil. Zwar besteht nicht direkt ein »Zwang zur Häresie«⁴⁰, mithin zur bewussten Auswahl. Aber das Individuum kann und muss wissen, dass seine Mitmenschen z.T. andere grundlegende Überzeugungen vertreten und dafür ebenfalls gute Gründe anführen können, und die Gesellschaft im Ganzen kann sich nicht mehr ohne Weiteres auf einen gemeinsamen Horizont verlassen. Insofern ein Weltbild dem Selbstverständnis oder der Identität von Einzelnen und Gruppen Grund und Halt geben kann, gewinnen Auseinandersetzungen über oder Zusammenstöße von Weltbildern leicht eine Schärfe oder gar Unerbittlichkeit.

Dies zeigt sich exemplarisch in der kopernikanischen Wende. Sie »ist nicht als theoretischer Vorgang Geschichte geworden, sondern als *Metapher*: die Umkonstruktion des Weltgebäudes wurde zum Zeichen für den Wandel des menschlichen Selbstverständnisses, für eine neue Selbstlokalisierung des Menschen im Ganzen der gegebenen Natur oder für den Verlust dieser Lokalisierbarkeit und für die Bedeutungslosigkeit einer Weltstelle«⁴¹. Indem die Erde aus dem Zentrum der Welt verschwand, wurden auch die Verortung und die Bedeutung des Menschen fraglich. »Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? in's Nichts? in's »durchbohrende Gefühl seines Nichts?«⁴² Brecht bringt dies in seinem Stück *Leben des Galilei* auf den Punkt. Der von Kopernikus und Galilei vorgetragenen Auffassung wird vorgeworfen, die ewige und heilige Ordnung der Welt zu zerstören und auf diese Weise die Würde des Menschen zu untergraben: »Da ist kein Unterschied mehr zwischen Oben und Unten, zwischen dem Ewigen und dem Vergänglichen [...]; aber jetzt ist auch die Erde ein Stern [...]. Es gibt nur Sterne! Wir werden den Tag erleben, wo sie sagen: Es gibt auch nicht Mensch und Tier, der Mensch selber ist ein Tier, es gibt nur Tiere!«⁴³ Diese sich allmählich durchsetzende

40 Berger 1980.

41 Blumenberg 1965, 100. Mit der kopernikanischen Wende wird die Fragilität des für das mittelalterliche Denken zentralen »metaphysischen Dreieck[s] Mensch, Gott, Welt« (Blumenberg 1966, 445) sichtbar.

42 Nietzsche 1999, 404 (Dritte Abhandlung, § 25).

43 Brecht 2005, 52 (Szene 6).

veränderte Sichtweise, die Freud später als eine der großen neuzeitlichen Kränkungen deutete,⁴⁴ gab Anlass zu einem verstärkten Bemühen um Selbstbehauptung.⁴⁵ Die so genannte Wende zum Subjekt kann insofern auch als eine Reaktion auf die Dezentrierung der Erde und a fortiori des Menschen gelesen werden. Der sichere Ankerpunkt findet sich nicht mehr in der äußeren Welt der Objekte, sondern in der Innerlichkeit des Subjekts: in den apriorischen Erkenntnisprinzipien, in der moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft, in der religiösen Empfindsamkeit der Seele.

Die theoretischen Zugänge zu Weltbildern unterscheiden sich methodisch stark. Dilthey unternimmt den Versuch, die scheinbar »grenzenlose[] Mannigfaltigkeit« und »den Widerstreit der Systeme«⁴⁶ mithilfe der Methode des historischen Vergleichs in ein übersichtliches Schema zu bringen, das den »Naturalismus«, den »Idealismus der Freiheit« und den »objektiven Idealismus« umfasst. In ideengeschichtlicher Hinsicht rekonstruiert Lovejoy »Triebkräfte der großen Strömungen des Denkens«⁴⁷: die »mehr oder weniger unbewusste[n] Gewohnheiten des Denkens«⁴⁸, des Weiteren »Denkmotive« im Sinn »einer Denkart, einer methodischen Prämisse oder logischen Masche [...], die, brächte man sie auf den Begriff, als ein sehr allgemeiner, wichtiger und vielleicht sehr anfechtbarer metaphysischer oder logischer Satz auftreten würden«⁴⁹, ferner eine »Neigung zum metaphysischen Pathos«⁵⁰ sowie eine »philosophische Semantik«, d.h. die »geheiligten Wörter und Ausdrücke eines Zeitalters oder einer Bewegung«⁵¹. Ausgehend vom Seelenleben erarbeitet Jaspers einen »Überblick über die möglichen Typen der Weltbilder«, der »die fundamentalsten Unterschiede und Prinzipien [...] fixiert«⁵². Auf der Basis der Subjekt-Objekt-Unterscheidung stehen Weltbilder für die Objektseite. Sie »zu beschreiben, heißt die Arten, Richtungen und Orte von Gegenständlichkeit

44 Vgl. Freud 1947, 6–11; ders. 1948, 109; Vollmer 1994 ergänzt diese drei Kränkungen um vier weitere, darunter die ökologische Kränkung, dass der Mensch in die Biosphäre eingebunden ist.

45 Vgl. Klüwe 2004 zur entsprechenden Ausgestaltung des Weltbildwandels in der Dichtung.

46 Dilthey 1968, 75; vgl. Marquard 1982.

47 Lovejoy 1985, 24.

48 Lovejoy 1985, 16f.

49 Lovejoy 1985, 20.

50 Lovejoy 1985, 21.

51 Lovejoy 1985, 24.

52 Jaspers 1985, 141.

überhaupt festlegen«⁵³. Cassirer entfaltet Weltbilder als Korrelat symbolischer Formen. In seinen Studien untersucht er dabei das »natürliche Weltbild« als das »Weltbild der Wahrnehmung und Anschauung« bzw. »der Erfahrung und Beobachtung«⁵⁴, das mythische Weltbild sowie das theoretische oder wissenschaftliche Weltbild, das »Weltbild der exakten Erkenntnis«⁵⁵. Sie sind irreduzibel und besitzen ihre spezifische Qualität, die sich gerade nicht an den je anderen Kriterien bemessen lässt.⁵⁶ Ähnlich diskutiert Goodman die Vielfalt der durch die verschiedenen Symbolsysteme vermittelten »Weisen der Welterzeugung« und betont die Mannigfaltigkeit von Perspektiven oder Bezugssystemen.⁵⁷ In ihrem Inhalt wie in ihrer konkreten Struktur sind Weltbilder kulturbedingt. Diesbezüglich wird oft die prägende Rolle der Sprache betont, wie es insbesondere in dem »sprachlichen Relativitätsprinzip« bzw. der Sapir-Whorf-Hypothese zum Ausdruck kommt.⁵⁸ Wittgenstein thematisiert den alltäglichen Charakter von Weltbildern in seiner Untersuchung zu dem Sprachspiel, etwas mit Gewissheitsanspruch zu behaupten. Die Formulierung, dass man dieses oder jenes wisse, kennzeichnet Aussagen, »die wir ohne besondere Prüfung bejahen, also Sätze, die im System unserer Erfahrungssätze eine eigentümliche logische Rolle spielen«⁵⁹. Die Eigentümlichkeit liegt darin, »daß man sich schwer vorstellen kann, warum Einer das Gegenteil glauben sollte«⁶⁰. Denn »nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil«⁶¹. Es besteht kein Anlass, das jeweilige Weltbild auf seine Richtigkeit hin zu überprüfen. Es ist schlicht akzeptiert. Es ist ein vorreflexives System von nicht bezweiferten Annahmen, deren Rolle »ähnlich der von Spielregeln«⁶² ist. Es ist »der überkommene Hintergrund«⁶³, der eine Lebensform trägt.

53 Jaspers 1985, 141.

54 Cassirer 2010b, VII.

55 Cassirer 2010b, VIII.

56 Vgl. Cassirer 2010a, 49.

57 Vgl. Goodman 1984.

58 Vgl. Sapir 1961; Whorf 1965; Lucy 1996; Deutscher 2010; Evans 2014; Grimm/Grimm 2001, Nr. 1b.

59 Wittgenstein 1984a, § 136.

60 Wittgenstein 1984a, § 93.

61 Wittgenstein 1984a, § 93.

62 Wittgenstein 1984a, § 95.

63 Wittgenstein 1984a, § 94. Dux 1982, 20 spricht vom »Boden verfügbaren Wissens«, »das sie als sicher ansehen und weder preisgeben können noch wollen, weil anders die Praxis ihrer Lebensführung zerbräche«.

Weltbilder als Bestandteil der Alltagskultur, aber teils auch des wissenschaftlich-disziplinären Denkens haben den Charakter des Selbstverständlichen, sie sind ein »Gehäuse, in das das seelische Leben teils eingefangen ist, das es teils auch selbst aus sich zu schaffen und nach außen zu setzen vermag«⁶⁴. Sie tragen und bergen, sind aber zugleich auch die Grenzen der Welt; wer gegen sie anrennt, kann »Beulen«⁶⁵ bekommen.

3. Historischer Wandel

Weltbilder unterliegen einem historischen Wandel, der sich schleichend oder als Revolution, synthetisierend, abgrenzend oder dialektisch vollziehen kann.⁶⁶ Anders als in der Antike und im Mittelalter, als Kosmologie (und oft auch Kosmogonie) und Metaphysik eine Einheit bildeten und die sinnliche und übersinnliche Welt konsistent zusammenhingen, nahm in der Neuzeit die Kosmologie zunehmend empirisch-mathematische Züge an, während die Skepsis gegenüber der Metaphysik wuchs.⁶⁷ Seit einigen Jahren findet sich allerdings insbesondere im ökologischen Kontext, aber auch darüber hinaus wieder eine Hinwendung zur Metaphysik, etwa in prozessphilosophischen und -theologischen Ansätzen, die sich oft auf Whitehead beziehen, in der vagen, teils als *New Age Science* bezeichneten Strömung, die eine ganzheitliche naturwissenschaftliche Sichtweise erprobt,⁶⁸ in Latours Forderung nach »experimenteller Metaphysik«⁶⁹ oder im Neuen Materialismus.⁷⁰ Damit sind Ansätze entstanden, die zum einen Weltbildentwürfe vorlegen, die den Anspruch haben, zur gegenwärtigen Lage zu passen, und zum anderen Denkressourcen zur Verfügung stellen, um über Weltbilder methodisch begründet nachzudenken.

An diesem Fortgang lässt sich ein allgemeiner Grundzug beobachten. In der Weiterentwicklung von Weltbildern zeigt sich immer wieder, dass Wandlungen, Innovationen und Fortschritte im weiteren Verlauf Einseitigkeiten er-

64 Jaspers 1985, 141.

65 Wittgenstein 1984b, § 119.

66 Vgl. Kuhn 1967.

67 Vgl. Groh/Groh 1991.

68 Vgl. z.B. Lovelock 1979; Capra 1983; Prigogine/Stengers 1984; Margulis 1998; zur kritischen Einordnung Mutschler 1990.

69 Latour 2001, 287 u.ö.

70 Vgl. Barad 2007.

zeugen, die dann als problematisch empfunden werden. Mit Blick auf den gegenwärtigen ökologischen Diskurs ist dies insbesondere das mechanistische Weltbild.⁷¹ Das Vorhaben, die Natur insgesamt mechanisch zu erklären (*physica mechanice explicari*),⁷² war ein Mittel der Rationalisierung. Die »Entzauberung« der Natur, wie es später Max Weber formulierte,⁷³ trug gleichermaßen zur Versachlichung des Diskurses wie zur Objektivierung der Welt bei. Heute hingegen gilt das mechanistische Paradigma als eine der grundlegenden Ursachen für den Extraktivismus, d.h. für die kulturelle Haltung, die gesamte Natur lediglich als »a granary and storehouse of matters«⁷⁴ anzusehen und alle Rohstoffe für menschliche Zwecke auszubeuten.

4. Aufbrüche im ökologischen Diskurs – Aufbrüche zu neuen Weltbildern

Der ökologische Diskurs der Gesellschaft ist in Teilen weltbildkritisch, was auch mit seiner gesellschaftskritischen Stoßrichtung zusammenhängt.⁷⁵ Ebenso ist er sowohl in der Kritik am Bestehenden als auch in den verschiedenen Formen transformativer Praxis weltbildgenerativ. Die Weisen, Semantiken und Bilder, mit denen das zumindest gemäß der Kritik vorherrschende oder hegemoniale Weltbild zurückgewiesen⁷⁶ und an Alternativen zum »Bacon-Projekt«⁷⁷ gearbeitet wird, sind vielfältig. Sie fordern mehr Tiefgang, sie entwerfen »Wege zum Frieden mit der Natur«⁷⁸, sie entfalten eine dunkelgrüne Spiritualität,⁷⁹ sie legen dar, dass sich der Mensch wieder bewusst als »Erdverbundener« verstehen⁸⁰ müsse. Sie mahnen, aus den gewohnten Gren-

71 Vgl. Dijksterhuis 1956; Gloy 1995, 162–199, 219–243.

72 Leibniz 2017, 97 (§ 58).

73 Weber 1992, 87.

74 Bacon 1962, 255. Diese Sichtweise wirkt nach Gottwald/Krätzer (2014, 18) in dem Programm der Bioökonomie weiter, die »alles Leben in eine hochprofitable Biomasse verwandelt«.

75 Vgl. Beck 1988, 62–95.

76 Vgl. Brand/Wissen 2017.

77 Schäfer 1993, der zwischen dem Ideal und dem Programm dieses Projekts differenziert und das Programm für kritikbedürftig hält, während das Ideal sich in den Werten der Aufklärung widerspiegelt; vgl. ebd. 95f, 102–119.

78 Meyer-Abich 1984.

79 Vgl. Taylor 2009.

80 Vgl. Latour 2018.

zen der sozialen Welt heraus- und gezielt in eine Wahlverwandtschaft mit anderen Arten einzutreten.⁸¹ Sie fordern dazu auf, »das Weltbild der Igel«⁸² zu verstehen, kurzum, die Welt als »mehr-als-menschlich« zu erkennen und anzuerkennen.

Die in der Wissenschaft übliche Unterscheidung zwischen Beschreibung und Bewertung ist bei Weltbildern nicht immer gegeben. Dies betrifft etwa die Vorstellung, wie die Welt zusammengesetzt und geordnet ist. Die grundlegende Zweiteilung in Menschen und Nichtmenschen, mithin Sachen, die Sicht auf die Welt als einen Prozess organischen Werdens, in dem alles intrinsisch wertvoll ist, oder die Idee einer göttlichen und somit guten Schöpfung verbinden untrennbar drei Aspekte: die Festlegung und Beschreibung der Elemente, die Erklärung ihrer Beziehung und die Bestimmung der Qualität beider. Meist ist damit ein vierter Aspekt verbunden, nämlich eine Vorgabe für die soziale Praxis. In der gegenwärtigen ökologischen Kommunikation ist der Ruf nach Verantwortung nicht zu überhören. Er erklingt gleichermaßen auf der Makro- wie auf der Mikroebene. Vorstellungen zu gesellschaftlichen Reformen und zu individuellen Lebensstiländerungen durchdringen sich.

Ein zentraler Gegenstand von Weltbildern ist der Ort des Menschen. Die Bibel kennt als Ursprungs- und Sehnsuchtsort des Menschen das Paradies. Im antiken griechischen Kosmos kreisen Sphären mit den Sternen (wozu damals auch der Mond und die Planeten zählten) um die Erde und repräsentieren so die Idealgestalt des Kreises bzw. der Kugel, was die neuzeitliche Astronomie schrittweise reformierte. Aktuell zeigt sich erneut eine Zäsur: das Anthropozän. Dieser – unlängst zurückgewiesene – Vorschlag einer neuen erdgeschichtlichen Epoche trägt ebenfalls Züge eines Weltbilds.⁸³ Er planetarisiert und materialisiert die Globalisierung.⁸⁴ Er zeigt eine Welt, die ungeachtet ihres Namens nicht nach dem Bild und der Vision des Menschen geschaffen ist, sondern sich primär als Summe nichtintendierter, zerstörerischer Nebenfolgen menschlichen Handelns zeigt, als planetarische Risikogesellschaft.⁸⁵

81 Vgl. Kirksey 2014; Haraway 2015; Franziskus 2015.

82 Krebs 2021.

83 Im März 2024 lehnte die Subcommission on Quaternary Stratigraphy diese Idee offiziell ab.

84 Vgl. Latour 2018; Latour 2024.

85 Vgl. Beck 1986, der in seinen Analysen viele Aspekte des Anthropozäns vorweggenommen hat.

Bildlich manifestiert sich das Anthropozän in einer Doppelbewegung. Ein ikonischer Ausgangspunkt für das Anthropozän ist der durch die Raumfahrt ermöglichte Blick von außen auf den »blauen Planeten«. Dieses menschengeschichtlich neuartige Bild verbindet die Einheit der Menschheit, die Schönheit der Erde und die Fragilität der dünnen Atmosphäre.⁸⁶ Im Kontext der v.a. durch die Industrialisierung hervorgerufenen Naturverschmutzungen und -zerstörungen ist so das neuartige Bild der verwundbaren Erde entstanden: die Erde als Fürsorgeobjekt. Wie an diesem Beispiel deutlich wird, bringen Weltbilder nicht allein auf kognitiver Ebene das Ganze in eine bestimmte Ordnung. Vielmehr sollen mit Bildern im engen wie im weiten Sinn Menschen dazu bewegt werden, eine emotionale Beziehung zur Welt aufzubauen und sich in einer angemessenen Weise zu verhalten.⁸⁷ Dies zeigt sich auch bei der Grafik der »planetarischen Grenzen«, die als Emblem des Anthropozäns gelten kann.⁸⁸ Sie greift die Symbolik der Erdkugel auf und kennzeichnet biophysische Subsysteme wie den Phosphorkreislauf, die Landnutzung oder die Artenvielfalt mit den Signalfarben Rot und Grün. So sieht man auf einen Blick, wo man steht, nämlich auf einem nicht tragfähigen Grund, und man erkennt dank der Farbgebung sofort, dass dies falsch ist. Dass eine Umkehr nötig ist, bedarf dann eigentlich keiner weiteren Worte.

Die Erde tritt aber noch in einer zweiten Rolle auf: als Akteur. Die Erde ist ein aufmüpfiger Geselle,⁸⁹ ein eigenmächtiger »Politik-Akteur«⁹⁰, dessen Beziehung zu den Menschen als Kriegszustand gedeutet werden kann.⁹¹ Auch der zuweilen vorgeschlagene Name *Gaia*⁹² soll zum Ausdruck bringen, dass planetarische Eigendynamiken entstanden sind, die dem menschlichen Handeln die Grenzen aufzeigen, die Grenzen des Planbaren und des Machbaren, mithin die Grenzen der Aufklärung, weshalb ein neuer »Naturvertrag«⁹³ nötig wird. Damit ändert sich das Gesamtkonzept. Die Welt wird nicht mehr nach dem Modell einer »Kulissen-Ontologie« gezeichnet, dem zufolge »der Mensch als das dramatische Tier vor dem Massiv einer Natur [agiert], die nie etwas

86 Vgl. Kelley 1989; Sachs 1993; Bredekamp 2011.

87 Dies ist freilich nicht auf den Umweltdiskurs beschränkt. Auch in den Diskursfeldern zu Technik oder Migration lässt sich eine solche Mehrdimensionalität erkennen.

88 Vgl. Rockström u.a. 2009.

89 Vgl. Hamilton 2017 (»defiant Earth«).

90 Latour 2018, 51 (i.O. herv.), vgl. ebd. 104.

91 Vgl. Latour 2017.

92 Vgl. z.B. Lovelock 1979.

93 Vgl. Serres 1994.

anderes sein kann als der ruhende Hintergrund für menschliche Operationen«⁹⁴. Begleitet und damit erleichtert wird eine solche Verschiebung in den Konstitutionsprinzipien durch die Wende zum Raum in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Das Konzept des Raums als »eine[r] relationale[n] (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern«⁹⁵ betont die gleichrangige Bedeutung von Objekten und Relationenbildung. Räume entstehen durch Handlungen, und gleichermaßen leiten sie Handlungen. Dies trifft auch auf den Lebensraum Erde zu, der, wofür das Bild des Kriegszustands steht, keine Rücksicht auf menschliche Interessen nimmt.

Die Natur als Umwelt, als Mitwelt, als Unswelt, als Pflegewelt, als Gegenwelt – in welcher Form auch immer die Mensch-Natur-Beziehung vorgestellt wird, die normativen Konzepte bedürfen einer Revision. Das umweltethische Ausdehnungsmodell, das sich in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt hat und das die moralische Welt, d.h. den Kreis der in moralischer Hinsicht zu berücksichtigenden Wesen, ausgehend vom Menschen immer stärker erweitert – vom Anthropozentrismus zum Pathozentrismus zum Biozentrismus zum Physiozentrismus –, stellt wohl eine Sackgasse dar. Jeder Ansatz trifft einige richtige Aspekte, und jeder neigt zu einem gewissen Reduktionismus, der das Moralische an einer oder einigen wenigen Eigenschaften festmacht. Eine Alternative, die in verschiedenen Denkrichtungen versucht wird, ist die Idee der Geschwisterlichkeit zwischen allen Wesen oder Geschöpfen. Ein solches Programm findet sich beispielsweise im Sonnengesang, den Franz von Assisi vor 800 Jahren verfasste. Er ist Ausdruck von und Aufforderung zur Liebe zur Welt. Dies klingt idyllisch, der Anspruch dahinter ist gewaltig: sich mit allem, was in der Welt vorfindlich ist, geschwisterlich verbunden fühlen. 2015 griff Papst Franziskus in der Enzyklika *Laudato si'* dieses Bildwort der Geschwisterlichkeit wieder auf und gab der Welt den Namen »gemeinsames Haus«.⁹⁶ In den Worten von Haraway klingt es so: »Make kin, not babies«⁹⁷. Dies ist nicht nur praktisch herausfordernd, da das Prinzip der Geschwisterlichkeit weder eine theoretisch fundierte ethische Kategorie noch direkt politikfähig ist. Die Welt in geschwisterlicher Verbundenheit darzustellen ist auch in piktoraler Hinsicht alles andere als einfach.

94 Sloterdijk 2015, 36; vgl. Chakrabarty 2015, 144f.

95 Löw 2001, 154 (i.O. herv.).

96 Vgl. Franziskus 2015, Nr. 92, 220f, 228.

97 Haraway 2015, 161.

5. Übersicht über die Beiträge

Die Beiträge des ersten Teils stehen unter dem Motto »Relationalität: wie der Mensch ins Verhältnis zur Welt tritt«. Dies ist nicht nur ein essenzieller Faktor in jedem Weltbild, sondern auch eine entscheidende Kontroverse im ökologischen Diskurs. Gegen den sog. Exzeptionalismus, also die Behauptung einer moralischen Sonderstellung der menschlichen Spezies, wird von verschiedener Seite ins Feld geführt, dass der Mensch »only a member of a biotic team«⁹⁸ sei. Um diese einfache Gegenüberstellung aufzubrechen, werden zentrale Faktoren erhellt, die die denkerische Verortung des Menschen in der Welt beeinflussen.

In seinem Beitrag zu »Welt und Menschenbild« arbeitet Michael Zichy an der »Klärung zweier schwammiger Begriffe«. Als relativ kohärente Systeme von Annahmen über wesentliche Eigenschaften der Welt bzw. des Menschen weisen sie strukturelle Parallelen auf. Weltbilder umfassen immer auch Menschenbilder, diese wiederum bilden das Zentrum des jeweiligen Weltbilds. Beide haben gleichermaßen eine wissenschaftliche wie eine lebensweltliche Verortung und sind in das Gesamt des kulturellen Systems einer Gesellschaft eingewoben. Nach der Analyse der lebensweltlichen Funktionen des Menschenbilds wird gezeigt, dass das jeweils vorherrschende Menschenbild auf mehreren Ebenen den Menschen prägt. Angesichts der gegenwärtigen ökologischen Krise kommt Zichy zu dem Schluss, dass ein Wandel des aktuellen Welt- und Menschenbilds unabdingbar ist, und benennt einige wesentliche Zielpunkte der anstehenden Transformation.

Ausgehend von George Orwells titelgebender Kurzgeschichte »Einen Elefanten erschießen« untersucht Ivo Wallimann-Helmer den Zusammenhang von »pluralen Weltbilder[n] und Ethik in Umweltherausforderungen«. Er legt dar, dass bei Kontroversen, die die Umwelt betreffen, drei weltbildliche Prägnanzen besondere Relevanz entfalten: der politisch-kulturelle Hintergrund, die Mensch-Natur-Beziehung und insbesondere die Auffassung, welchen moralischen Status Naturwesen haben, sowie das eigene Selbstbild und die Deutung der eigenen Rolle. Die Unterscheidung der drei Faktoren, die von weiteren Aspekten begleitet sein können, ist ein wesentlicher Schlüssel für einen konstruktiven Umgang mit Umweltherausforderungen. Den heuristischen Ausgangspunkt für die ethische Auseinandersetzung mit solchen

98 Leopold 1989, 205.

Annahmen bilden meist Irritationen, die in der Regel auch eine affektive Dimension haben.

Ein zentraler Streitpunkt in der ökologischen Kommunikation betrifft den moralischen Status von Naturwesen. In dieser Debatte ergreift Sebastian Kistler Partei und entfaltet das Potenzial der »Anthroporelationalität als umweltethischer Position«. Während gängige umweltethische Ansätze den Blick primär auf die Objekte, mithin auf die von menschlichen Handlungen betroffenen Entitäten richten, achtet die anthroporelationale Position vorrangig auf das Subjekt des Handelns und bestimmt es in ethischer Hinsicht als Verantwortungsträger. Um dies zu veranschaulichen, skizziert Kistler die Entwicklungsgeschichte des Konzepts in der theologischen Ethik und in lehramtlichen Stellungnahmen der katholischen Kirche, um abschließend das Potential für die umweltethische Theoriebildung zu sondieren. Gleichzeitig macht er auf diese Weise die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Anthroporelationalität und Anthropozentrismus deutlich.

Wie Isabella Bruckner darlegt, ist eine wesentliche Perspektive der katholischen Kirche auf die Ökologie der »Lobpreis des Lebendigen«. In ihren Analysen »zum kirchlichen Ringen um eine Liebe zur Erde« zeichnet sie die ökologischen Positionierungen des kirchlichen Lehramts seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) nach. Im Zentrum stehen die Schreiben von Papst Franziskus, der als erstes Kirchenoberhaupt die Umweltthematik zu einem Hauptanliegen machte. Um die Rolle des Menschen im Schöpfungsganzen zu deuten, schlägt er die Formel eines »situierten Anthropozentrismus« vor. Dieses Konzept, das eine vorrangig christozentrische bzw. symbolisch-eucharistische Ausrichtung besitzt, ist v.a. über performative und ästhetische Zugänge zu fassen, wie Bruckner anhand der neuen *Messe für die Bewahrung der Schöpfung* aufzeigt. Hier zeigt sich, so das Fazit, ungeachtet allen Leids ein Weltbild des Jubels und des Lobpreises.

Der zweite Teil des Buchs, »Blick zurück: Ideen aus der Geschichte«, wirft einen Blick in das Diskursarchiv und sondiert Anregungen aus früheren Zeiten. Denn viele aktuelle Ideen haben Vorläufer, die aber in der Regel aus einem anderen soziokulturellen Kontext stammen, weshalb ihre Verknüpfung mit gegenwärtigen Vorstellungen mit hermeneutischer Sorgfalt erfolgen muss.

Erasmus Gaß erhellt in seinem exegetischen Beitrag »Zwischen Chaos und Kosmos« das »konfliktreiche Verhältnis Israels zu den Tieren«. Dazu werden altorientalische mythische Vorstellungen eines Chaoskampfes resümiert, um vor diesem Hintergrund die im alten Israel vorherrschenden Beziehungen zwischen Mensch und Natur und v.a. zwischen Mensch und Tier näher zu

beleuchten. Die Umgangsformen waren vielfältig, gegenüber Nutztieren aber meist umsichtig, teils gar freundschaftlich. Doch auch Wildtiere wurden als Geschöpfe Gottes geachtet. In der göttlichen Ordnung wurde ihnen eine eigenständige Sphäre jenseits menschlicher Nutzungsinteressen zuerkannt, was man mit Bezug auf die gegenwärtige Terminologie als Eigenwert der Tiere deuten kann.

Jens Soentgen geht in seinen Überlegungen zu »Personen und Sachen im rechtsphilosophischen Denken und in indigenen Weltbildern« auf die Überlegungen dreier Juristen zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft ein und sucht Alternativen zur gängigen Vorstellung, die in der einfachen Unterscheidung zwischen Personen und Sachen die nichtmenschliche Natur der Sachebene zurechnet. Der Beitrag resümiert zunächst H. Kelsens (+1979) Auseinandersetzung mit indigenen Weltbildern, bei denen die gesamte Welt nach Analogie des Du, d.h. gemäß einer sozialen Beziehung aufgefasst wird. Ergänzend werden die Überlegungen A. H. Müllers (+1829) erörtert, der das Konzept der Freiheit auf künftige Generationen und auf die nichtmenschliche Sphäre ausdehnte, einen kontinuierlichen Übergang zwischen Personen und Sachen lehrte und als Konsequenz einen dialogischen Umgang mit Sachen forderte. Damit legte er ein Gegenmodell zu Hegels einflussreicher Rechtsphilosophie wie auch zum *Code Napoléon* vor. Die Aktualität und Relevanz dieser Gedanken wird abschließend anhand von C. Stones (+2021) wegweisenden Studien sowie weiterer juristischer Beiträge aufgezeigt.

Nach der Sondierung verschiedener Arten der Relationierung des Menschen und der Entfaltung historischer Bezüge schließt der dritte Teil den Bogen: »Transformation: Impulse für eine Revision«. Im Zentrum der Überlegungen stehen Möglichkeiten, eingefahrene Denkmuster und Vorstellungen zu verändern.

In seinem Beitrag »Prozessontologische Transformationsethik. Welches Weltbild für welche Ethik?« zeichnet Ivo Frankenreiter zunächst die beiden Dimensionen von Transformationsethik nach. Neben der normativen Reflexion der Veränderungsprozesse in Natur und Gesellschaft betont dieses Konzept auch die Notwendigkeit von transformativem Denken als Form der Ethik. Nach dieser methodisch wichtigen Klärung untersucht er die normativen Implikationen unterschiedlicher Welt- und Menschenbilder anhand der Ansätze von Whitehead, Latour und Rosenberger, um so »ontologische Weichenstellungen« aufzuzeigen und nachzuzeichnen.

Jochen Ostheimer entfaltet in seinem Beitrag »Technik und Ökologie – ein Streit der Weltbilder?« die These, dass die Vorstellungen von Natur und

Technik wesentliche Elemente von Weltbildern sind, die sich gegenseitig beeinflussen. Vor dem Hintergrund der Kritik am technokratischen Paradigma wird analysiert, wie gängige Konstellationen von Natur und Technik das gesellschaftliche Handeln beeinflussen.

Anna Karger-Kroll geht in ihrem Beitrag »Hermeneutik einer resonanten Landwirtschaft« der Frage nach, wie »Digitalisierung, Landwirtschaft und Nachhaltigkeit zusammengedacht« werden können. Sie entfaltet die These, dass angesichts der gravierenden Umweltdegradation ein Paradigmenwechsel von einem mechanistischen Verständnis zu einem Weltbild der nachhaltigen Landwirtschaft notwendig ist. Um zu klären, wie die zunehmende Digitalisierung der Landwirtschaft, das sog. *smart farming*, diese Veränderung unterstützen kann, ohne erneut in ein mechanistisches Weltbild zu verfallen, setzt Karger-Kroll grundlegend bei der Art der Beziehung des Menschen zur Welt an. Sie unterscheidet mit Bezug auf Rosa zwischen resonanten sowie stummen und entfremdeten, mithin zwischen gelingenden und misslingenden Formen der Beziehungsgestaltung. Wie sich der Einsatz von Digitaltechnik in der Landwirtschaft auswirkt, so die Schlussfolgerung, hängt wesentlich davon ab, in welchen Denkraum sie eingebettet wird.

Unter dem Motto »Vom Anthropozän zum Vitalozän« spricht sich Martin Schneider für eine »Emanzipation zu einem relationalen Weltbild« aus. Mit Bezug besonders auf Schroer und Pelluchon verwirft er die klassische moderne Denkweise zugunsten eines relationalen Denkens, das nicht länger das Subjekt als souverän konzipiert und um die Maximen von Kontrolle und instrumentelle Verfügbarkeit kreist, sondern besonders auf die leibliche und räumliche Situiertheit des Menschen und aller Lebewesen achtet. Dies entspricht zugleich naturwissenschaftlichen Modellen etwa in der Systembiologie. Ziel ist es, den Lebensraum aller zu schützen.

Unter dem Titel »50 shades of green« untersucht Julia Blanc »die Individualisierung der Weltbilder im ökospirituellen Kontext«. Den Ausgangspunkt bildet Taylors religionswissenschaftliche Studie zu der von ihm so genannten *dark green religion* als einer Form von Spiritualität, die sich aus der unmittelbaren Naturerfahrung speist und die heute als eine Spiritualität im Zeichen der ökologischen Krisen gedeutet werden kann. Da sich, so Blancs zentrale These, Taylors Beobachtungen nicht ohne weiteres auf Europa und v.a. den deutschsprachigen Raum übertragen lassen, entwirft sie ein eigenes Analyse-schemata, um die vielfältigen ökologischen Strömungen innerhalb der christlichen Kirchen differenziert zu erfassen. Als hermeneutischen Schlüssel schlägt

sie Rosas Resonanztheorie vor, um zu erklären, wie aus der objektiven Umwelt eine Mitwelt, mithin ein lebendiger Resonanzraum werden kann.

Zu guter Letzt sei noch ein Wort des Dankes ausgesprochen. Ich danke ganz herzlich allen Autorinnen und Autoren, die mit ihren Beiträgen den vorliegenden Band bereichern und den Theorieentwicklungen in den verschiedenen wissenschaftlichen Arenen und den Diskursen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Impulse für die (Selbst-)Reflexion der Mensch-Gesellschaft-Natur-Beziehung geben; meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die mit vielen klugen Kommentaren und tatkräftiger Unterstützung wesentlich zum Erscheinen des Buchs beigetragen haben: Zacharias Gensch, Timo Hartmann, Samuel Hirschmann, Myriam Kammerlander und Karin Löhr; sowie dem transcript Verlag und insbesondere Katharina Kotschurin für die gute Betreuung.

Literaturverzeichnis

- Bacon, Francis (1962): Preparative towards a natural and experimental history, in: *The Works of Francis Bacon*, hg. von James Spedding/Robert Ellis/Douglas Heath, Bd. IV, London 1860, Faksimile-Neudruck, Stuttgart: Fromman, 249–271.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham/London: Duke University Press.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berger, Peter (1980): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Beutler, Ulrich/Sparr, Walter (2011): *Weltbild*, in: Jaeger, Friedrich (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 14, Stuttgart: Metzler, 817–829.
- Blumenberg, Hans (1965): *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, 8. Aufl., München: Oekom.
- Brecht, Berthold (2005): Leben des Galilei. Schauspiel, in: ders.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–109.
- Bredenkamp, Horst (2011): Blue marble. Der blaue Planet, in: Marksches, Christoph u.a. (Hg.): Atlas der Weltbilder, Berlin: Akademie, 367–375.
- Brix, Emil/Magerl, Gottfried (Hg.) (2005): Weltbilder in den Wissenschaften, Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- Capra, Fritjof (1983): Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, 6. Aufl., Bern/München/Wien: Scherz.
- Carson, Rachel (1962): The Silent Spring, Boston: Houghton Mifflin.
- Cassirer, Ernst (2010a): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2010b): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Hamburg: Meiner.
- Chakrabarty, Dipesh (2015): »Eine gemeinsame, aber differenzierte Verantwortung«, in: Renn, Jürgen/Scherer, Bernd (Hg.): Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge, Berlin: Matthes & Seitz, 142–159.
- Comenius, Johann (2014): Orbis sensualium pictus (1658). Faksimile der von Johannes Kühnel besorgten und 1910 bei Julius Klinkhardt in Leipzig erschienenen Ausgabe, hg., eingeleitet u. mit einem Beitrag über Johannes Kühnel von Uwe Sandfuchs, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Deutscher, Guy (2010): Through the language glass. How words colour your world, London: Heinemann.
- Dijksterhuis, Eduard (1956): Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.
- Dilthey, Wilhelm (1968): Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften, Bd. VIII, 4. Aufl., Stuttgart: Teubner/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dux, Günter (1982): Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Epikur (2011): Wege zum Glück. Griechisch-lateinisch-deutsch, hg. u. übers. von Rainer Nickel, 3., überarb. Aufl., Mannheim: Artemis & Winkler.
- Evans, Nicholas (2014): Wenn Sprachen sterben. Und was wir mit ihnen verlieren, München: Beck.

- Franziskus (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Freud, Sigmund (1947): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917). *Gesammelte Werke XII* (Werke aus den Jahren 1917–1920), Frankfurt a.M.: Fischer, 1–12.
- Freud, Sigmund (1948): Die Widerstände gegen die Psychoanalyse (1925). *Gesammelte Werke XIV* (Werke aus den Jahren 1925–1931), Frankfurt a.M.: Fischer, 97–110.
- Geertz, Clifford (1973): *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols* (1957), in: ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books, 126–141.
- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (2000): *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, 3. Aufl., New York: Basic Books.
- Gehmann, Ulrich (2022): *Welt als ideales Artefakt. Eine Geschichte von Ideen und Konstrukten*, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (2018): *Weltbild*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 8, 2., neu bearb. u. wesentlich erg. Aufl., Stuttgart: Metzler, 452f.
- Gloy, Karen (1995): *Das Verständnis der Natur*. Bd. 1: *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München: Beck.
- Goethe, Johann Wolfgang v. (1976): *Faust. Eine Tragödie*. *Werke*, Bd. III, hg. von Erich Trunz, 10., überarb. Aufl., München: Beck, 7–364.
- Goodman, Nelson (1984): *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gottwald, Franz-Theo/Krätzer, Anita (2014): *Irrweg Bioökonomie. Kritik an einem totalitären Ansatz*, Berlin: Suhrkamp.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (2001): *Weltbild*, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 28, Sp. 1552; <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB/weltbild>, aufgerufen am 21.8.2025.
- Groh, Ruth/Groh, Dieter (1991): *Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturteleologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit*, in: dies.: *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–91.
- Gurjewitsch, Aaron (1986): *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, 3. Aufl., München: Beck.

- Halfwassen, Jens (2004): Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, in: Gebhardt, Hans/Kiesel, Helmuth (Hg.): *Weltbilder*, Berlin/Heidelberg: Springer, 263–283.
- Hamilton, Clive (2017): *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge: Polity.
- Haraway, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, in: *Environmental Humanities* 6, 159–165.
- Heidegger, Martin (1977): *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 75–113.
- Jaspers, Karl (1985): *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper.
- Jonas, Hans (1988): *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kanitscheider, Bernulf/Neck, Reinhard (Hg.) (2011): *Das naturwissenschaftliche Weltbild am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.: Lang.
- Kelley, Kevin (Hg.) (1989): *Der Heimatplanet*, Frankfurt a.M.: Zweitausendeins.
- Kirksey, Eben (2014): *The Multispecies Salon*, Durham/London: Duke University Press.
- Klüwe, Sandra (2004): *Trauma und Triumph: Die kopernikanische Wende in Dichtung und Philosophie. Stationen der Rezeptionsgeschichte von Gryphius bis Nietzsche*, in: Gebhardt, Hans/Kiesel, Helmuth (Hg.): *Weltbilder*, Berlin/Heidelberg: Springer, 179–220.
- Krebs, Angelika (2021): *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders*, Basel: Schwabe.
- Koyré, Alexandre (1969): *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas (1967): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lange, Hellmuth (2011): *Umweltsoziologie in Deutschland und Europa*, in: Groß, Matthias (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden: Springer VS, 19–53.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2018): *Das terrestrische Manifest*, Berlin: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2024): *If we lose the Earth, we lose our souls*, Cambridge: Polity.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2017): *Nova Hypothesis Physica/Neue physikalische Hypothese. I: Theorie der konkreten Bewegung (1671)*, hg. u. übers. von Otto und Eva Schönberger, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leopold, Aldo (1989): *A sand county almanac and sketches here and there*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1971): *Schriften und Briefe. Zweiter Band: Su-delbücher II, Materialhefte, Tagebücher*, München: Hanser.
- Lovejoy, Arthur (1985): *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lovelock, James (1979): *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lucy, John (1996): *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Margulis, Lynn (1998): *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York: Basic Books.
- Markschies, Christoph (2008): *Weltbildkonflikte in der christlichen Antike*, in: ders./Zachhuber, Johannes (Hg.): *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern*, Berlin: de Gruyter, 51–68.
- Markschies, Christoph u.a. (2011): *Vorbemerkung*, in: dies. (Hg.): *Atlas der Weltbilder*, Berlin: Akademie, XIII–XVI.
- Marquard, Odo (1982): *Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*, in: ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 107–121.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien: Hanser.
- Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Physik – Religion – New Age*, Würzburg: Echter.
- Naess, Arne (1973): *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*, in: *Inquiry* 16, 95–100.
- Naess, Arne (2013): *Die Zukunft in unseren Händen. Eine tiefenökologische Perspektive*, Wuppertal: Hammer.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)*, in: *Kritische Studienausgabe, Bd. 5*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Neuausgabe, München: dtv, 245–412.

- Notker der Deutsche (1979): Martianus Capella, »De nuptiis Philologiae et Mercurii«, hg. von James King (Die Werke Notkers des Deutschen, Neue Ausgabe 4; Altdeutsche Textbibliothek 87), Tübingen: Niemeyer.
- Ortega y Gasset, José (1978): Die beiden großen Metaphern (1925), in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1, übers. von Helma Flessa u.a., Stuttgart: DVA, 249–265.
- Poferl, Angelika (2017): Zur »Natur« der ökologischen Frage: Gesellschaftliche Naturverhältnisse zwischen öffentlichem Diskurs und Alltagspolitik, in: Rückert-John, Jana (Hg.): Gesellschaftliche Naturkonzeptionen. Ansätze verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, Wiesbaden: Springer VS, 75–98.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1984): Order out of chaos: man's new dialogue with nature, London: Heinemann.
- Rockström, Johan u.a (2009): A safe operating space for humanity, in: Nature 461, 472–475.
- Sachs, Wolfgang (1993): Der blaue Planet. Zur Zweideutigkeit einer modernen Ikone, in: Scheidewege 23 (93/94), 167–189.
- Sapir, Edward (1961): Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache, München: Hueber.
- Schäfer, Lothar (1993): Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schröder, Richard (2008): War die copernicanische Reform der Astronomie ein Weltbildwandel?, in: Marksches, Christoph/Zachhuber, Johannes (Hg.): Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern, Berlin: de Gruyter, 91–112.
- Serres, Michel (1994): Der Naturvertrag, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siegel, Steffen (2008): Kosmos und Kopf. Die Sichtbarkeit des Weltbildes, in: Marksches, Christoph/Zachhuber, Johannes (Hg.): Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern, Berlin: de Gruyter, 113–142.
- Sloterdijk, Peter (2015): Das Anthropozän – ein Prozess-Zustand am Rand der Erd-Geschichte, in: Renn, Jürgen/Scherer, Bernd (Hg.): Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge, Berlin: Matthes & Seitz, 25–44.
- Subcommission on Quaternary Stratigraphy (2024): Working Group on the »Anthropocene«; <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene>, aufgerufen am 2.10.2025.
- Taylor, Bron (2009): Dark Green Religion, Berkely: University of California Press.

- Thunberg, Greta (2020): Our house is still on fire and you're fuelling the flames. Address at the World Economic Forum's Annual Meeting in Davos; <https://www.weforum.org/agenda/2020/01/greta-speech-our-house-is-still-on-fire-davos-2020>, aufgerufen am 20.8.2025.
- Tillyard, Eustace (1960): *The Elizabethan World Picture*, London: Chatto & Windus.
- Vollmer, Gerhard (1994): Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen – Gehirn, Evolution und Menschenbild, in: *Aufklärung und Kritik* 1 (1), 81–92.
- Weber, Max (1992): *Wissenschaft als Beruf* (1917), in: ders.: *Gesamtausgabe*, hg. von Horst Baier u. a., Abt. I, Bd. 17: *Wissenschaft als Beruf*, 1917/1919. *Politik als Beruf*, 1919, Tübingen: Mohr, 70–111.
- Weizsäcker, Carl Friedrich v. (1963): *Zum Weltbild der Physik*, 10. Aufl., Stuttgart: Hirzel.
- Whorf, Benjamin (1965): *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Reinbek: Rowohlt.
- Wittgenstein, Ludwig (1984a): Über Gewißheit, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 113–257.
- Wittgenstein, Ludwig (1984b): *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 225–580.
- Zachhuber, Johannes (2008): *Weltbild, Weltanschauung, Religion. Ein Paradigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert*, in: Marksches, Christoph/Zachhuber, Johannes (Hg.): *Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern*, Berlin: de Gruyter, 171–194.