

# Renaissance der Weltbilder? Wissenssoziologische Überlegungen zur Genesis und Permanenz von Ordnungsvorstellungen<sup>1</sup>.

Peter Fischer<sup>2</sup>

Der Aufsatz zeigt die Ursprünge des modernen Weltbilds auf und setzt dies in Beziehung mit der Weltanschauungsanalyse, die vor allem in den Geisteswissenschaften und der Wissenssoziologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts an Bedeutung gewann. Daraufhin werden Gründe für das Verschwinden der Diskussion um die Weltbilder gesucht. Demgegenüber wird von einer Permanenz von Weltbildern ausgegangen, die jedoch nur unter bestimmten Voraussetzungen diskussionswürdig erscheinen. Solche Voraussetzungen sind in der Gegenwartsgesellschaft gegeben.

## 1. Das mechanische Weltbild in Natur und Gesellschaft

Die Ursprünge des modernen Weltbilds sind in der Naturphilosophie der Frühen Neuzeit im 15. Jahrhundert zu finden. Hier vollziehen sich sowohl in der Seefahrt als auch in der Astronomie Neuerungen, die nicht nur einen deutlichen Bruch zum Mittelalter markieren, sondern auch den Blick auf die Welt dauerhaft verändern. Zwar sucht *Christopher Kolumbus (1451–1506)*, angetrieben vom christlichen Glauben, immer noch nach einem Paradies, nach einem U-Topos, aber die Entdeckung Amerikas und neuer Seewege verändern die Welt unwiderruflich (vgl. Wehle 1995: 158). Der Italiener Kolumbus ist nicht nur ein Mann, der seinen festen Glauben und seinen Antrieb aus der heiligen Schrift bezieht, er ist ebenfalls Vertreter einer neu aufkommenden *Curiositas*, mittels derer die Welt, der Mensch und die Natur in der Renaissance neu entdeckt werden (vgl. Burckhardt 1955: 190). Seine christliche Prägung führt dazu, dass Kolumbus die Wahrheit nicht in der neuen Naturphilosophie, die bereits mit *Nicolaus Kopernikus (1473–1543)* eine strengere Stufe der Mathematisierung und Rationalisierung erfährt, sondern in der „richtigen“ Auslegung der Bibel sucht. Er kommt auch mittels Bibelauslegung zu dem Schluss, dass die Erde berechenbar und somit ‚beschiffbar‘ ist. Dennoch stellt ihn sein Projekt vor eine Reihe von Problemen. Zu lösen ist u.a. die Frage, wie lange man mit einem Schiff auf dem Meer unterwegs sein kann, zu klären sind auch zahlreiche praktische Fragen, die die Orientierung auf dem offenen Meer und den Kosmos, den Bau und die Elemente des Weltalls betreffen (vgl. Simek 2000: 15). Kolumbus nutzt als einer der ersten einen verbesserten Kompass und setzt die Segel ins offene, bisher unbekannt Meer. Er steht damit für eine Mission im Namen des Christentums, die gleichermaßen die Expansion des europäischen Geistes in Gang setzt. Ergebnis solcher See-

1 Der nachfolgende Text ist eine Überarbeitung und Erweiterung eines Kapitels aus „Kosmos und Gesellschaft. Wissenssoziologische Untersuchungen zur Frühen Moderne“ (Fischer 2023).

2 Peter Fischer ist Soziologe und Privatdozent an der TU Dresden, er arbeitet zur historischen Soziologie und Wissenssoziologie.

fahrten, für die Columbus prototypisch steht, sind neue Seekarten, die ein verbessertes Bild der Welt liefern (vgl. Mesenburg 1989).

Columbus orientiert sich bei seinen Seefahrten auch an den Sternen. Selbst wenn ein Winkelmessgerät, welches eine exaktere astronomische Navigation ermöglicht, erst von Isaac Newton (1642–1726) erfunden wird, verändert bereits Kopernikus' Werk den Blick in den Himmel. Die Planetenbahnen lassen sich nunmehr genauer berechnen und vorherbestimmen, eine Kalenderreform ist möglich. Berühmt geworden ist die Heliozentrik, die Himmelsordnung, in der die Sonne und nicht mehr die Erde ins Zentrum des Planetensystems rückt (vgl. Kragh 2007: 46) und damit eine Reihe an philosophischen Fragen bzgl. des Orts der Menschen und der Welt im Kosmos provoziert. Kopernikus ist nicht der erste Astronom, der die Heliozentrik diskutiert, es sind für ihn allerdings vorrangig mathematische Gründe, die ihn zur Umstellung der Planetenordnung zwingen. Dies geschieht vor allem vor dem Hintergrund eines Impulses der Renaissance, der die alte Lehre nicht umstürzen, sondern lediglich erneuern will. Erst mit Newton, ca. 200 Jahre nach Kopernikus und Columbus, der einen physikalisch-mathematischen Unterbau für das neue System liefert, setzt sich die Heliozentrik als Ordnungsvorstellung des Himmels durch. Damit wird, anders als von Kopernikus erwartet, der alte griechische Kosmos zerstört und die Kosmologie als Naturwissenschaft eingeführt.

Mit Hans Freyer (vgl. 1948: 795) kann eine Homologie in der Entwicklung der Seefahrt und der Astronomie nachgezeichnet werden. Sowohl die Fahrt auf das offene Meer als auch der Blick in den Himmel zielen auf Erkenntnis und Entdeckung, letztlich auf die Beherrschung der Natur durch Berechenbarkeit, die sich wiederum in Form von (Natur-) Gesetzen niederschlägt. Seefahrt und Astronomie in der Frühen Neuzeit produzieren *Bilder* von der Welt, die in *Modellen* und *Karten* festgehalten werden. Der Ursprung des modernen Weltbilds ist demnach in den frühen Naturwissenschaften zu finden, ihm geht ein ausgearbeitetes naturwissenschaftliches System voraus. Das Beispiel der Welt- und Himmelskarten zeigt, dass diese ihre Bedeutung als Verbildlichungen eines naturwissenschaftlichen Systems gewinnen. Sie sind Verbildlichungen im Wortsinne, zudem spiegeln sie zeitgenössische Metaphern und Ideen wider. Soziologisch gewendet sind Weltbilder als Ordnungskonstruktionen zu verstehen, weil sie, ausgehend von empirischen Beobachtungen, theoretisch angeleitete Entwürfe anbieten. Ordnungskonstruktionen sind immer Vorstellungen von der Welt, sie sind vorläufig, weil sie nur auf den gegenwärtigen und prinzipiell nicht abschließbaren Stand der Wissenschaft rekurrieren. Weltbilder stehen in Konkurrenz zu Gegenentwürfen, keineswegs selten ist es nicht die wissenschaftliche Beweiskraft, sondern sind es soziale bzw. gesellschaftliche Kräfte, die dafür sorgen, dass ein Weltbild Verbreitung und Anerkennung erfährt. Diese Sachverhalte können nachfolgend kurz am Beispiel des sogenannten ‚mechanischen Weltbilds‘ erläutert werden.

„Da ist denn nicht zu verwundern, daß von jener Zeit an, da die *Mechanik* mitten in die Werkstätte der Natur hineinzuführen schien, resolute Forscher unternommen haben, das Werkzeug, dem dieser Erfolg am meisten verdankt wurde, teils zu vorausnehmenden Verallgemeinerungen, teils zur Erweiterung der Sphäre des Wissens überhaupt anzuwenden: das Werkzeug der mathematischen Methode. Daher im stolzen und starken 17. Jahrhundert die energische Bemühung, neben der Physik auch die Psychologie, die Moral und Politik „*more geometrico*“ zu traktieren, d. h. zu demonstrieren.“ (Tönnies 1906: 48; TG 7 2009: 187 f.)

Das mechanische, teilweise auch ‚mechanistisches Weltbild‘ genannt, ist Ergebnis eines vielschichtigen und langwierigen Entwicklungsprozesses in der Naturphilosophie. Dijksterhuis spricht für die Zeit zwischen Kopernikus und Newton von der Geburt der klassi-

schen Naturwissenschaft und der gleichzeitigen Mechanisierung des Weltbildes (vgl. Dijksterhuis 1993: 319). Damit ist gemeint, dass Erklärungen für natürliche und soziale Phänomene in der Naturphilosophie der Frühen Neuzeit häufig durch mechanische Theorien und Metaphern gegeben werden, auch die Methoden, die für die Untersuchung von Phänomenen benutzt wurden, lassen sich u. a. auf mechanische Prinzipien zurückführen. Grundlage hierfür ist neben der langen Tradition der handwerklichen Mechanik vor allem die mechanische Philosophie, die u. a. von René Descartes und Galileo Galilei und von Isaac Newton vertreten wird (vgl. Fischer 2023: 34 f.; Kuhn 2016: 116). Mustergültig für Aufstieg und Geltung der mechanischen Philosophie steht die Metapher der „Maschine“, die nicht nur zur Deutung der Vorgänge am Himmel (Himmelsmechanik) diente, sondern auch auf soziale Phänomene, Menschen, Tiere und Organe angewandt wurde. Das mechanische Weltbild stieg schließlich zum ersten Paradigma der modernen Naturwissenschaft auf und setzte sich gegen die kirchliche Auslegung des Himmels und gegen das ptolemäische Weltbild durch, welches über einen langen Zeitraum tonangebend war und noch für Kopernikus das maßgebliche System darstellt. Damit ändert sich aber auch der Modus der menschlichen Naturinterpretation: „In der Naturbetrachtung wird ein Interpretationsschema durch ein anderes ersetzt. An die Stelle eines subjektivistisch sinnhaften Interpretationsschemas ist ein funktional-rationales getreten“ (Dux 1982: 282).

Von besonderer Bedeutung ist die bis ins 19. Jahrhundert anhaltende Gleichbehandlung von Natur und Gesellschaft innerhalb der Naturphilosophie. Diese führte u. a. dazu, dass Vertreter der Sozialphilosophie, sofern sie sich dem Paradigma der Naturphilosophie zugehörig fühlten, sich das Wissen der Naturphilosophie aneignen und Position im Streit um das Weltbild beziehen mussten. Die Grundideen der mechanischen Philosophie finden sich noch bei Auguste Comte, der seine binäre Unterscheidung der gesellschaftlichen Kräfte in Statik und Dynamik aus der naturwissenschaftlichen Mechanik übernimmt (vgl. Comte 1883: 474). Ähnlich einschlägig ist bereits 200 Jahre vor Comte das Denken Thomas Hobbes', das ebenfalls vom mechanischen Weltbild geprägt ist. Der Leviathan funktioniert aufgrund der Prinzipien des ‚Nachjustierens‘ und ‚Schmierens‘. Diesbezüglich hält bereits Ferdinand Tönnies fest: „Hobbes aber setzt nicht allein darin sein Verdienst, unter diesen Zerstörern der alten Illusionen am gründlichsten zu verfahren und das System der Welt auf natürliche Weise zu erklären; sondern er glaubt, nach denselben Grundsätzen das Räderwerk und die Triebfedern bloßlegen zu können, wodurch die Menschen in ihrem Zusammenleben bewegt, gehemmt, geordnet werden“ (Tönnies 1912: 89<sup>3</sup>). Hobbes Philosophie behandelt aber nicht nur künstliche Körper wie den Staat oder das Parlament, sondern auch natürliche Körper und deren Bewegung, er kann damit nicht nur als Vertreter einer mechanischen Philosophie verstanden werden, sondern auch als ein Philosoph, der in der Naturphilosophie zwischen Natur und Sozialem zu vermitteln, oder mit anderen Worten: der das Soziale mit den Mitteln und Methoden der Naturphilosophie zu verstehen sucht.

Das mechanische Weltbild wird spätestens dann verdrängt, wenn die Biologie sich als neue Leitwissenschaft im Feld der Naturwissenschaft durchsetzt. An die Stelle von mechanischen Metaphern und Gesetzen rückt dann die ebenso wirkmächtige Idee der Evolution und

3 Diese These ist bewusst zugespitzt und bezieht sich auf die Weltbildanalyse geisteswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Prägung, auf die Diskussion verwandter Begriffe, wie z. B. dem eher auf das Individuum zielenden Habitus (vgl. Bourdieu 1993), den soziologisch unbestimmten Begriff des Ethos, das Gesellschaftsbild (vgl. Popitz u.a. 2018) oder die religionssoziologisch geprägten Weltansichten (vgl. Sammet 2014) wurde daher verzichtet.

des Organismus. Zu diesem Zeitpunkt hat sich auch die Sozialphilosophie ausdifferenziert und aus den Armen der Naturphilosophie gelöst.

## 2. Weltbilder und Weltanschauungen

Das mechanische Weltbild hat seinen Ursprung in den Naturwissenschaften. Allgemein gewendet sind Weltbilder nötig, um sich in dem zu orientieren, was den Menschen und die Gesellschaft umgibt. Als Ordnungsvorstellungen sind sie Bestandteil einer jeden Gesellschaft und damit gleichzeitig einem Wandel unterlegen. Max Weber erklärt diesen Sachverhalt mit dem Hinweis auf einen „kosmos noetos“ (vgl. 1980: 253), einen sinnhaften Kosmos also, der zur Ordnung und Orientierung in der Welt notwendig ist. Allerdings liegt die Besonderheit moderner Gesellschaften gerade in der Ausdifferenzierung aller Bereiche, so dass eine sinnhafte Ordnung aus der Perspektive des Subjekts erschwert wird, gleichzeitig aber der Bedarf an solcher Ordnung nicht verschwindet. Die Interpretation des Weltbilds als Ergebnis naturwissenschaftlicher Forschung ist durch eine eigenständige Traditionslinie gekennzeichnet, die bis zu den klassischen soziologischen Studien zu Natur und Gesellschaft von Habermas (1976) und Eder (1988) reicht. Mit der Philosophie und den Naturwissenschaften als Grundlage lässt sich so eine Geschichte der Weltbilder schreiben, die deren Nebeneinander, deren Wandel und die Entwicklung des gegenwärtigen Weltbilds schildert (vgl. Marksches/Reichle/Brüning 2012).

Andere Lesarten als rational-wissenschaftliche sind möglich: Versteht man Weltbilder als in der Gesellschaft verankerte Ordnungsvorstellungen oder mit Dux als Sinnstrukturen, die über Weltinterpretationen gewonnen werden (vgl. Dux 1982: 307), so ist eine breitere Auslegung möglich. Das wird bereits mit Karl Jaspers deutlich, der 1929 eine umfangreiche psychologische Studie zu Weltanschauungen und Weltbildern veröffentlichte. Jaspers sieht den Ursprung der Weltbilder in der sinnlich-räumlichen Wahrnehmung, so dass sich dieser Logik folgend Weltbilder zunächst unmittelbar und gegenwärtig aufschichten (vgl. Jaspers 1929: 155). Erst auf dieses sinnlich-räumliche Weltbild folgen in der historischen Abfolge westlicher Gesellschaften ein mythisches, ein geschichtliches und schließlich ein naturmechanisches Weltbild (vgl. ebd.: 158). Letzteres entspricht dem oben genannten mechanischen Weltbild, welches aus der rationalisierten und systematischen Herstellung von Wissen hervorgeht. Mit dem mechanischen Weltbild wird ein Wandel des gesellschaftlichen Naturverhältnisses angestoßen, dies erkennen zahlreiche kritische Beobachter im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Jaspers kommt in seiner Einschätzung zu einem ähnlichen Ergebnis wie z.B. Husserl in seiner *Krisis-Schrift* (vgl. Husserl 2012). Jaspers hält fest: „Die Natur wird ein Werkzeug des Geistes, als Mechanismus ein Apparat, sie wird damit inhaltlich ganz abstrakt, ganz allgemein“ (Jaspers 1929: 159). Das sind kurz umrissen die Merkmale des mechanischen Weltbilds.

Auffallend ist, dass bei Jaspers die Idee des Weltbilds schon in greifbare Nähe zu Weltanschauungen rückt. Das liegt nicht nur daran, dass Jaspers eine psychologische Perspektive einnimmt und mit Fokus auf das Subjekt argumentiert, sondern vor allem daran, dass er die lebensweltlich verankerte Konkurrenz von Ordnungsvorstellungen erkennt und Wandlungen von Weltanschauungen analysiert. Richtig ist: auch Weltbilder existieren in

modernen Gesellschaften nur im Plural, allerdings wird einem bestimmten Weltbild für einen gewissen Zeitraum gesellschaftliche Legitimität zugesprochen, z. B. als dem, das den state-of-the-art naturwissenschaftlicher Erklärungen am besten entspricht. Im Gegensatz dazu erhalten Weltanschauungen Legitimation allein im Kontext ihrer Lebenswelt bzw. durch die Gruppe, in der sie geteilt werden. Wenn Jaspers vom Weltbild als einer „mit der Seele verwachsenen Welt, die nicht formuliert und gegenständlich gewußt wird, aber eminent wirksam ist“ (ebd.), schreibt, dann kann dies streng genommen auch für Weltanschauungen gelten. Auch wenn die Verwandtschaft von Weltbild und Weltanschauung unverkennbar ist, sind beide in Größe, Fokus und Trägerschaft unterscheidbar. Beide sind Ordnungsvorstellungen und damit soziale Konstruktionen. Der Fokus des Weltbilds liegt auf der Natur und dem Kosmos, es zielt damit auf die größtmöglich denkbare Einheit und ist sowohl mit Fragen der Philosophie als auch mit Kosmologien verbunden. Hingegen liegt der Fokus der Weltanschauungen auf der Erde bzw. auf den politischen, religiösen und sozialen Dimensionen der Gesellschaften. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass Weltanschauungen nicht auch Aspekte der Natur mit einschließen können.

Das Interesse für Weltanschauungen kommt spätestens dann deutlich zum Vorschein, wenn das Denken und der Geist der Menschen selbst zum Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion werden. Der Religionssoziologe Ernst Troeltsch hat dies eindrücklich nachgewiesen, indem er die religiös-sittliche Weltanschauung und den christlichen Monismus den wissenschaftlichen Strömungen des 19. Jahrhunderts gegenüberstellt (vgl. Troeltsch 1894). Die Darstellungen von Troeltsch bewegen sich einerseits im Feld des Historismus, der das „historische Individuum“ einer jeden Epoche herausstellt und die jeweiligen Besonderheiten und Einmaligkeiten betont. Ein „ästhetisches Prinzip der bloßen harmonischen Ordnung der Individualität“ (Troeltsch 1894: 197) kann in dieser Auffassung zwar verstanden werden, es ist in der modernen Gesellschaft aber nicht mehr aufrecht zu halten. Andererseits steht Troeltsch für eine Philosophie des Geistes, für eine neue Geisteswissenschaft im Wortsinne, welche die inneren Kräfte des Menschen als treibende und schöpferische Kraft für wahr hält. Er schreibt diesbezüglich: „Die Anerkennung von den Dingen und Menschen einwohnenden inneren Kräften und ihrer eigentümlicher gesetzmäßiger Wirkungsformen bildet den bewußten oder unbewußten Hintergrund alles Denkens“ (Troeltsch 1894: 199). Nimmt man zu diesem Befund noch die Bestimmungen von Wilhelm Dilthey hinzu, dann ist die Tür für die Wissenssoziologie kollektiver Ordnungsvorstellungen halb geöffnet. Dilthey, wie Troeltsch Theologe und Philosoph, führt die Weltanschauungen als Thema in die Philosophie ein. Auch er verbindet die Philosophie des Denkens und des Geistes mit der Geschichte. Gleich zu Beginn seiner wegweisenden Weltanschauungslehre macht er die Pluralität menschlicher Lebensformen zu einer zentralen Kategorie. „Die Variabilität der menschlichen Daseinsformen entspricht der Mannigfaltigkeit der Denkweisen, Religionssysteme, sittlichen Idealen und metaphysischen Systemen. Dies ist eine geschichtliche Tatsache.“ (Dilthey 1931: 6) Allerdings führt die Pluralität der Daseinsformen zu einer nicht auflösbaren Antinomie, zu einem Streit der Weltanschauungen, den Dilthey am Beispiel eines philosophischen Streitgesprächs unterschiedlicher Professionen illustriert (vgl. ebd. 227). Weltanschauungen, so lässt sich die soziologische Lektüre Diltheys zusammenfassen, sind lebensweltlich verankert. In ihnen steht Wissen und Erfahrung in einer Wechselwirkung. „Die Lebenswelt des Menschen ist ein Konstrukt, sie konvergiert auf ihn. In sie ein gehen deshalb ebenso seine Anlagen und seine Interessen.“ (Dux 1982: 101)

Der Begriff der Weltanschauung steigt schließlich zu einem zentralen Begriff der Philosophie des 20. Jahrhunderts auf, der weit in das Feld der Sozialwissenschaften eindringt und z. B. auch bei Georg Simmel Resonanz findet (er spricht nahezu äquivalent von Lebensanschauung, vgl. Simmel 1922). Seine deutlichste und fruchtbarste Interpretation erfährt der Begriff in der klassischen Wissenssoziologie. Karl Mannheim greift die Arbeiten von Troeltsch und Dilthey auf, grenzt sich aber gleichzeitig in seinem Erkenntnisinteresse von der Philosophie ab. Soziologie will auch die soziale Bedingtheit, die Genese und den Wandel von Weltanschauungen studieren. Bereits seine Konservatismusstudie aus dem Jahr 1925 (Mannheim 1984) kann als ein Beitrag zur Weltanschauungsanalyse gelesen werden. Mannheim geht „von einem Denken und Wissen in einem bestimmten Lebensraume“ aus. Er formuliert als Forschungsziel den „Nachweis der Tatsache, dass sich in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, von bestimmten sozialen Schichten getragen, in Deutschland eine einheitliche Denkrichtung herausbildete“ (Mannheim 1984: 47). Was hier als Denkrichtung bezeichnet wird, basiert auf einer Weltanschauung, die in Spannung zu anderen Weltanschauungen steht. Mannheim legt dies offen, wenn er den Konservatismus in einen größeren Kontext stellt. Er erkennt einen „durch soziale Kreise getragenen Gegensatz zweier Weltanschauungen und Denkweisen: [...] den Gegensatz des liberalen und konservativen Denkens“ (ebd. 51). An anderer Stelle stellt er umfangreiche methodologische Überlegungen an, um zu zeigen, dass eine soziologische Weltanschauungsanalyse möglich ist (vgl. Mannheim 1964). Zwar ist Mannheim nicht der einzige Vertreter einer Wissenssoziologie, aber der prominenteste. An ihm lässt sich festmachen, wie Weltanschauungen zum Thema für die Sozialwissenschaften werden. Weltanschauungen benennen einen Sachverhalt, der ausgehend von kollektiv vorhandenem, für das Subjekt verfügbarem Wissen und Denken eine bestimmte Sicht auf die Welt markiert und der empirisch untersucht werden kann. Bei genauerem Blick wird ersichtlich, dass Weltanschauungen einen Kernbestand der Wissenssoziologie darstellen, so ist z. B. die Konkurrenz auf dem Gebiet des Geistigen, die von Mannheim auf dem Soziologentag 1928 in Zürich dargestellt wurde und zu einem Streit um die Wissenssoziologie führte, auch ein Streit um Weltanschauungen, der „Konkurrenz sozialer Schichten um die Erringung und Beherrschung der richtigen sozialen Sicht“ (Mannheim 1982: 325). Wie bedeutsam Mannheims Wissenssoziologie konkurrierender Weltanschauungen ist, zeigt sich in der Krisendiagnose, die Mannheim für die Weimarer Republik anstellt. Die Krise der Weimarer Republik erfährt nach Mannheim gerade durch den Bruch der alten politischen Ordnung und der Pluralität der politischen und sozialen Weltanschauungsangebote ein Steuerungsproblem, welches zur Machtübernahme der Nationalsozialisten führe (vgl. Mannheim 1958).

Allerdings verschiebt sich in Mannheims Wissenssoziologie die Begrifflichkeit. Weltanschauung und Weltbild, beide ausgerichtet auf eine immer noch näher zu bestimmende Totalität, finden kaum eine scharfe Trennung. Mannheim spricht in seinem Züricher Vortrag (vgl. 1982: 336), aber auch an anderer Stelle, von Weltbildern. Da der Fokus auf die soziale Welt gerichtet ist, wäre auch die Rede von Weltanschauungen möglich gewesen – die Begriffe werden schließlich austauschbar, wenn auch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem sozialwissenschaftlichen Weltbild beibehalten wird.

### 3. Krise und Renaissance der Weltbildanalyse

Die Ausführungen bisher legten den Ursprung des Weltbildes sowie das Aufkommen der Weltanschauungsanalyse in der Philosophie des 20. Jahrhunderts dar. Mit Mannheims Wissenssoziologie wurde die Untersuchung von Weltanschauungen auch für die Sozialwissenschaften anschlussfähig. Bemerkenswert ist, dass bereits bei Mannheim beide Sinnmuster bzw. Ordnungskonstruktionen ihre Unterscheidung verlieren. Dies gilt auch für die weitere Verwendung der Begriffe in den Sozialwissenschaften; Weltbild und Weltanschauung werden nahezu austauschbar. Allmählich setzt sich die Bezeichnung Weltbild durch, unterschieden allein durch eine naturwissenschaftliche und eine sozialwissenschaftliche Spielart.

Allerdings führt die durch die Wissenssoziologie angeleitete Weltbildanalyse nur begrenzt zum Erfolg. Die „gemeinsame Grundstimmung der deutschen Sozialwissenschaften in der Zeit bis zum Ausgang der Weimarer Republik“ (Meja/Stehr 1982: 12) ist von einem „tragischen Bewußtsein“ (ebd.) geprägt, nicht ohne Grund ist es gleichzeitig die Blütezeit der Weltbildanalyse. Der Analyse von Weltbildern geht ein Bewusstsein von einem fundamentalen Wandel, um eine Krise, voraus. Bis in die 1930er Jahre hinein erscheinen wegweisende Studien, die den Weltbildwandel in seiner Genese und Auswirkung untersuchen (z.B. Scheler 1923, Borkenau 1934), aber auch Reflektionen, die nach dem Weltbild der Naturwissenschaft fragen (z.B. Planck 1929). Unter der Herrschaft der Nationalsozialisten bricht die historisch-soziologische Forschung ab (vgl. Kruse 2008: 208) und damit auch die Diskussion um Weltbilder, die in der Wissenssoziologie zum Thema wurden. Weltbildanalysen erfolgten bis zu dieser Zeit in einem historisch-reflektiven Modus der Analyse, der das Aufzeigen und Erklären von makrosoziologischem Wandel zum Thema hat. Selbst wenn heute immer noch darum gestritten wird, welchen Stellenwert die Sozialwissenschaften in der Zeit des Nationalsozialismus hatten (vgl. Schauer 2018; Klingemann 2009), liegt auf der Hand, dass der politische Wille und oktroyierte Zeitgeist der NS-Herrschaft nur ein Weltbild akzeptiert. Hinzu kommt, dass der Begriff der ‚Weltanschauung‘ unter den Nationalsozialisten zu einem Kampfbegriff gegen die Kirche desavouiert wird. Nach dem zweiten Weltkrieg erfahren die Sozialwissenschaften eine andere Ausrichtung (vgl. Kruse 2008: 254), der Fokus liegt nunmehr auf der Erforschung der Gegenwartsgesellschaft, langfristige historische Prozesse, die z. B. auch den Wandel von Weltbildern beschreiben, geraten in den Hintergrund (vgl. Elias 1969: 58). Dies hat auch eine andere Ausrichtung und einen anderen Stellenwert der Empirie zu Folge.

Mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. der Theologie, verschwindet der Begriff des Weltbilds aus dem wissenschaftlichen Diskurs.<sup>4</sup> Spätestens in den 1950er Jahren verliert die alte Sozialwissenschaft der Weimarer Republik ihre fachliche Bedeutung, wenn auch mit Einschränkung kann von einer ‚Amerikanisierung‘ in Theorie und Methode gesprochen werden. Hinzu kommt, dass die deutsche Gesellschaft nach zwei Weltkriegen verständlicherweise kein großes Interesse mehr an Politik und an wie auch immer ausgestalteten politischen Weltbildern hatte (vgl. Moebius 2021: 56). Nimmt man diese bewusst fragmentarisch zusammengestellten Befunde zur Kenntnis, dann zeigen bereits die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen die Sozialwissenschaften agieren, auf, warum eine Weltbildanalyse aus dem Interesse verschwand. Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, sich noch einmal die

4 Unterhalb der Makrosoziologie von Gesellschaft und Weltgesellschaft hat sich allerdings eine Weltbildanalyse im Rahmen der Soziologie des Rechtsextremismus herausgebildet, vgl. dazu Reinalter u.a. 1998.

Gegenbewegung anzuschauen und sich zu verdeutlichen, welche Ursachen für das Interesse an einer Weltbildanalyse sprechen. Mit dem Aufzeigen dieser Ursachen wird bereits die Aktualität des Phänomens ersichtlich.

Weltbild und Weltbildwandel hängen insofern zusammen, dass Weltbilder erst ins wissenschaftliche Bewusstsein rücken, wenn sie in Bedrängnis geraten bzw. nicht mehr allgemein akzeptiert werden. In diesem Sinne kann die Verteidigung eines Weltbilds bereits ein Hinweis für das Aufkommen eines neuen, alternativen Weltbilds sein. Selbst makrosoziologisch,<sup>5</sup> im Blick aufs große Ganze, ist in der Gesellschaft immer ein Weltbild aufgehoben, häufig aber verdeckt im unhinterfragten Hintergrundwissen. Für das oben dargestellte Aufkommen der Weltbildanalyse im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts lassen sich eindeutige gesellschaftliche und soziale Gründe benennen: Ein Krisenbewusstsein auf mehreren gesellschaftlichen und sozialen Ebenen, ein beschleunigter gesellschaftlicher Wandel, der den Übergang vom Alten ins Neue markiert, wobei das Neue zunächst noch unbestimmt, allmählich aber als Bedrohung wahrgenommen wird. Die Weltbilder des Kaiserreichs und der Weimarer Republik hatten zwar nach wie vor Anhänger, aber nicht ausreichend gesellschaftliche Bindungskraft, um fortzubestehen.

Die Geschichte des Vergessens der Weltbildanalyse nach dem zweiten Weltkrieg lässt sich fortschreiben. Zwar ist Ende der 1960er Jahre eine Wiederentdeckung der Wissenssoziologie zu verzeichnen, diese erfolgt allerdings unter anderen Vorzeichen. Nicht die von großen gesellschaftlichen Gruppen und Kollektiven getragenen Weltbilder, nicht die Kulturgebilde mit ihren unterschiedlichen Sinnschichten, die von Mannheim als Zeugnisse für Weltanschauungen einer Epoche geltend gemacht wurden, sondern das subjektiv verankerte Alltagswissen wird zum Thema einer neuen Soziologie des Wissens. Das Paradigma einer interpretativen Wissenssoziologie mit zahlreichen Ausdifferenzierungen (vgl. Maasen 2009: 31) reagiert damit zwar auf eine gesellschaftliche Problemlage und schließt z. B. mit der Wendung von Wissen als Typisierung eine Leerstelle der bisherigen Forschung, die Fragen nach kollektiven Denkweisen bleiben aber außen vor. Bemerkenswert ist dieser Sachverhalt vor allem deshalb, weil sich bisher in Deutschland, im Gegensatz zu Schütz und Berger/Luckmann keine eigenständige Mannheim-Schule herausgebildet hat.

Letztlich ist noch ein gesellschaftliches Bewusstsein der 1960er bis 1980er Jahre zu nennen, das zur Verdrängung der Weltbildanalyse geführt hat. Nicht nur Deutschland, sondern auch andere westliche Gesellschaften hielten sich im Versprechen von Wachstum, Wohlstandssteigerung und zu Universalien ausgebauter westlicher Werte für ‚offene Gesellschaften‘, was, mit Francis Fukuyama gesprochen zu einem Ende der Geschichte (vgl. Fukuyama 1992) führt, indem vereinfacht gesagt, das Gute des Westens über das Böse in der Welt siegt. Die liberale Demokratie westlicher Prägung ist in diesem Denken aber nicht nur ein Erfolgsmodell, sondern selbst ein Weltbild, wenn nicht gar eine Ideologie im Sinne Mannheims, die aufgrund ihrer Überlegenheit kein Konkurrenzdenken notwendig macht. Entscheidend ist, dass Konflikte unterschiedlicher Weltbilder innerhalb der Spannungsfelder Nationalismus/Internationalismus, Globalismus/Regionalismus, demokratische/autokratische Herrschaft, Weltoffenheit/geschlossenes Weltbild und dem Freund/Feind-Denken, aus der Perspektive

5 Diese These ist bewusst zugespitzt und bezieht sich auf die Weltbildanalyse geisteswissenschaftlicher und wissenssoziologischer Prägung, auf die Diskussion verwandter Begriffe, wie z. B. denn eher auf das Individuum zielenden Habitus (vgl. Bourdieu 1993), den soziologisch unbestimmten Begriff des Ethos, das Gesellschaftsbild (vgl. Popitz u.a. 2018) oder die religionssoziologisch geprägten Weltansichten (vgl. Sammet 2014) wurde daher verzichtet.



einer offenen Gesellschaft westlicher Prägung zumindest für einen Zeitraum kaum vorstellbar waren. Mit dem Aufkommen solcher Konflikte steht das Weltbild der offenen liberalen Gesellschaft unter Druck.

Die titelgebende Rede von der Renaissance der Weltbilder kann sich darauf beschränken, auf die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hinzuweisen, unter denen gegenwärtig Sozialwissenschaft betrieben wird. Krisendiagnosen sind im Bereich des Finanzwesens, der Demokratie, der Weltpolitik und der gesellschaftlichen Naturverhältnisse schnell zur Hand. Da diese Konfliktherde im gesellschaftlichen Diskurs und in der gesellschaftlichen Praxis auf unterschiedliche Weltbilder zurückführbar sind, bietet sich noch einmal ein Vergleich zu Mannheim an. Der Mannheim-Biograph Hofmann hält in einem Versuch, den Antrieb von Mannheims Soziologie zu bewerten, fest: „Ausgangspunkt seines Denkens ist die Erfahrung einer widersprüchlichen Moderne, der eine monopolistische Welterfahrung und Weltauslegung abhandengekommen ist. Diese Krisensituation und die mit ihr verbundene Heraufkunft der entwickelten Demokratie erfährt Mannheim als Schicksal, will aber keinesfalls vor diesem Schicksal kapitulieren. Dafür steht in seinen Augen zu viel auf dem Spiel.“ (Hofmann 1996: 186) Man muss nicht soweit gehen und Analogien zwischen den historischen Situationen des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart bilden; auf die Möglichkeit, sich der Genese und Analyse unterschiedlicher Weltauslegungen, sprich einer Weltbildanalyse, zu widmen, sollte die Soziologie allerdings nicht verzichten, denn das gegenwärtige Krisenbewusstsein täuscht über die Permanenz und Bedeutung von Weltbildern hinweg. Die Widersprüchlichkeit der Moderne und die Unterschiedlichkeit der lebensweltlich verankerten Weltauslegung ist auch heute wieder täglich erfahrbar. Mehr noch: Die Krisenerfahrung erscheint dem Beobachter als ein auf Dauer gestellter Zustand. Wenn also z. B. die politische Soziologie sich durch Mannheims wissenssoziologische Analyse zur Kollektivbildung inspiriert sieht (vgl. Siri 2017), dann besteht auch für die allgemeine und historische Soziologie die Chance zu fragen, ob eine Weltbildanalyse möglich ist (vgl. in diesem Sinne Preyer 2018: 29). Die These von der Renaissance der Weltbilder ist nicht umsonst mit einem Fragezeichen versehen, denn sie zielt auf ein noch näher zu bestimmendes Forschungsprogramm, welches aber an den Konfliktlinien der Gegenwart festgemacht werden kann. Viele dieser Konfliktlinien, so die Forschungsthese, besitzen eine wissenssoziologische, auf Ordnungsvorstellungen aufbauende Dimension.

## Literatur:

- Borkenau, Franz [1934], (1976): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burckhardt, Jacob (1955). Die Kultur der Renaissance in Italien. In: Ders., Gesammelte Werke, Band III. Basel: Schwabe.
- Comte, Auguste (1883): Die Positive Philosophie im Auszug von J. Rigg. Leipzig, Kröner.
- Dijksterhuis, Eduard Jan (1993): Die Mechanisierung des Weltbildes. Berlin, Heidelberg und New York: Springer.

- Dilthey, Wilhelm (1931): Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften Band VIII. Stuttgart: Teubner, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dux, Günter (1982): Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eder, Klaus (1988): Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1969): Die höfische Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, Peter (2023): Kosmos und Gesellschaft. Wissenssoziologische Untersuchungen zur Frühen Moderne. Weilerswist: Velbrück.
- Freyer, Hans (1948): Weltgeschichte Europas. II Bd. Wiesbaden: Dieterich.
- Fukuyama, Francis (1992): The End Of History and the Last Man. New York, Oxford: Macmillan.
- Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofmann, Wilhelm (1996): Karl Mannheim zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Husserl, Edmund (2012): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg: Meiner.
- Jaspers, Karl (1929): Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Springer Verlag.
- Klingemann, Carsten (2009) Soziologie und Politik. Sozialwissenschaftliches Expertenwissen im Dritten Reich und in der frühen westdeutschen Nachkriegszeit. Wiesbaden: Springer VS.
- Kragh, Helge S. (2007): Conceptions of Cosmos. From Myth to the Accelerating Universe: A History of Cosmology. Oxford: University Press.
- Kruse, Volker (2008): Geschichte der Soziologie. Konstanz, München: UVK.
- Kuhn, Wilfried (2016): Ideengeschichte der Physik. Eine Analyse der Entwicklung der Physik im historischen Kontext. Heidelberg, Berlin: Springer.
- Maasen, Sabine (2009): Wissenssoziologie. Bielefeld: transcript.
- Mannheim, Karl (1958): Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mannheim, Karl (1964): Wissenssoziologie. Hgg. v. Kurt H. Wolff. Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand.
- Mannheim, Karl (1982): Ideologische und soziologische Interpretationen geistiger Gebilde. In: Volker Meja/ Nico Stehr (Hg.): Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1984): Konservatismus. Ein Beitrag zu einer Soziologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Markschies, Christoph/ Reichle, Ingeborg u.a. (Hg.) (2011): Atlas der Weltbilder. Berlin: Akademie Verlag.
- Meja, Volker/ Stehr, Nico (Hg.) (1982): Der Streit um die Wissenssoziologie. II Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mesenburg, Peter (1989): Die Weltkarte des Juan de la Costa (1500 n.Chr.). In: Deutsches Schifffahrtsarchiv, 21, 429-439.
- Moebius, Stephan (2021): Sociology in Germany. A History. Cham: Springer Nature.
- Planck, Max (1929): Das Weltbild der neuen Physik. Leipzig: Metzger & Wittig.
- Popitz, Heinrich/Bahrtdt, Hans P./Jüres, Ernst A./Kersting, Hanno (2018): Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. Wiesbaden: Springer.
- Preyer, Gerhard (2018): Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft II. Wiesbaden, Springer VS.
- Reinalter, Helmut/ Petri, Franko/ Kaufmann, Rüdiger (Hg.) (1998): Das Weltbild des Rechtsextremismus. Die Strukturen der Entsolidarisierung. Innsbruck: Studien Verlag.
- Sammet, Kornelia (2014): Anomie und Fatalismus. Rekonstruktive Analysen der Weltansichten von Arbeitslosengeld-II-Empfängern. In: Zeitschrift für Soziologie. Jg. 43. Heft 1. S. 70–86.

- Schauer, Alexandra (2018): Soziologie in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus. In: Stephan Moebius/ Andrea Ploder (Hg.): Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie, Bd. 1. Wiesbaden: Springer VS.
- Scheler, Max (1923): Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Leipzig: Der Neue Geist.
- Simek, Rudolf (2000): Erde und Kosmos im Mittelalter. München: Bechtermünz.
- Simmel, Georg (1922): Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel. München und Leipzig: Dunker & Humblot.
- Siri, Jasmin (2017): Zur Aktualität von Karl Mannheims Analyse des politischen Konservatismus. In: Martin Endreß u.a. (Hg.), Zyklus 3, Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie. Wiesbaden: Springer VS.
- Tönnies, Ferdinand (1906): Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Leipzig, Theod. Thomas. Jetzt in: Ders. (2009): Ferdinand Tönnies Gesantausgabe Band 7. 1905-1906, hrsg. von Arno Bammé / Rolf Fechner, Berlin / New York, Walter de Gruyter, S. 119-250.
- Tönnies, Ferdinand (1912): Thomas Hobbes. Der Mann und der Denker. Osterwieck, Zickfeldt. Zweite, erweiterte Aufl. von Tönnies, Ferdinand (1896): Hobbes. Leben und Lehre. Stuttgart: Friedrich Frommanns Verlag (E. Hauff).
- Troeltsch, Ernst (1894): Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Vol. 4, No. 3. S. 167-231.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wehle, Winfried (1995): Das Columbus-Projekt. Die Entdeckung Amerikas aus dem Weltbild des Mittelalters. München: Fink.