

Welt, Entweltlichung und Verweltlichung

von Jan Rohls

Dem Beitrag geht es um die Bedeutungen, die in Theologie und Religionsphilosophie mit den Begriffen „Welt“, „Entweltlichung“ und „Verweltlichung“ im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts verbunden wurden. Dabei bleibt die rechtliche Bedeutung von „Säkularisierung“ ausgeklammert. Es zeigt sich, dass die Rede von der durch das Christentum initiierten Verweltlichung der Welt, wie sie von Gogarten formuliert und katholischerseits von Metz aufgegriffen wurde, auf engste verbunden ist mit dem Topos der durch den Glauben bewirkten Entweltlichung des Christen. Dieser Topos geht auf Bultmann und Jonas, letztlich aber auf Overbeck zurück, der damit seinerseits auf die kulturprotestantische These von der zunehmenden Verweltlichung des Christentums reagiert, wie sie in unterschiedlicher Weise von Hegel, Rothe und Ritschl formuliert wurde.

Als Johann Baptist Metz 1968 seine Beiträge „Zur Theologie der Welt“ veröffentlichte, da war deutlich, dass sich auch der römische Katholizismus nicht länger der Säkularisierungsthese verschließen wollte. Metz selbst versteht seine Ausführungen als den ersten Versuch, die „bleibende und wachsende Weltlichkeit der Welt im Lichte katholischer Theologie positiv zu deuten“¹. Und es ist die Säkularisierungsthese, die ihm diese positive Deutung ermöglicht. In seine eigenen Worte gefasst lautet sie:

„Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.“²

Denn das Christentum habe zu einem Weltverständnis geführt, das sich von dem griechischen dadurch unterschied, dass es die Welt nicht länger als einen göttlich durchwalteten Kosmos verstand, sondern sie durch den Glauben an den transzendenten Schöpfergott und die Menschwerdung Gottes entgöttlichte und profanisierte. Allerdings mache erst die Neuzeit mit dieser Entzauberung und Entmythisierung der Welt vollends ernst, sodass sich mit diesem Prozess einer gesteigerten Verweltlichung der Welt in Wirklichkeit ein genuin christlicher Antrieb durchsetzt. Denn „in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit.“³ Wie gesagt: Erst im

¹ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 4. Aufl., Mainz 1979, 11, Anm. 1. – Vgl. zum Ganzen W. Jaeschke, *Säkularisierung*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 2001, 9–20; H.-H. Schrey (Hg.), *Säkularisierung*, Darmstadt 1981; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1974.

² J. B. Metz (wie Anm. 1), 16f.

³ AaO., 31.

Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit setzt sich dieses vom Christentum ermöglichte neue Weltverständnis durch, sei es mit der Verselbstständigung des Staates gegenüber der Kirche und der weltlichen Wissenschaften gegenüber der Theologie, sei es mit der Versachlichung der Natur. Was neuzeitlich geschieht, ist nicht eine Entweltlichung des Glaubens aufgrund der Übermacht einer glaubensfeindlichen Welt, sondern die Verweltlichung der Welt aufgrund des christlichen Glaubens. Allerdings leugnet Metz nicht, dass es eine diesen Verweltlichungsprozess „autonomistisch und säkularistisch missverstehende“ Interpretation gibt.⁴ Doch die ist vor allem die Reaktion auf die weitgehende Ablehnung der neuzeitlichen Verweltlichung durch das Christentum trotz ihrer christlichen Wurzeln.

Nun hat Metz die Säkularisierungsthese in der Form, wie er sie vertritt, nicht erfunden, sondern er verweist selbst auf Autoren wie Karl Löwith und Friedrich Gogarten, und es war vor allem Gogarten, einer der Wortführer der dialektischen Krisentheologie der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, der Anfang der fünfziger Jahre diese These im deutschen Protestantismus heimisch gemacht hatte. Gogartens Säkularisierungsthese ist der Versuch, ein grundsätzlich positives Verhältnis zur Neuzeit zu gewinnen bei gleichzeitiger Verurteilung bestimmter ihrer Tendenzen. Den ambivalenten Charakter der Neuzeit bringt bereits der Titel des Werkes zum Ausdruck, durch das die These einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde: „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“, erschienen 1958. Das Verhängnis der Neuzeit ist der Säkularismus, wie er sich in deren Heilslehren und Ideologien ebenso manifestiert wie im Nihilismus. Der Säkularismus gibt den christlichen Glauben preis und sei es, indem er ihn verweltlicht.

„Kann und darf jedoch die Säkularisierung in dem Sinne theologisch gesehen werden, daß sie ihren Grund im Wesen des christlichen Glaubens hat und seine legitime Folge ist, dann kann sie nicht seine Verweltlichung bedeuten, sondern dann bedeutet sie, jedenfalls insofern sie im christlichen Glauben begründet ist, Verweltlichung der Welt.“⁵

Diejenige Gestalt der neuzeitlichen Säkularisierung, die ihren letzten Grund im christlichen Glauben hat und daher als dessen legitime Folge angesehen werden kann, besteht für Gogarten also in der Verweltlichung nicht des Glaubens, sondern der Welt. Die Welt wird ganz und gar zur Welt. Damit wird nicht bestritten, dass sie durch die Sünde zu „dieser“ Welt verkehrt wird, die den Menschen von Gott trennt. Aber als Sohn Gottes in der Nachfolge Jesus Christi ist der Mensch Herr über die Welt, weil er zwar nicht *aus* der Welt ist, wohl aber *für* sie verantwortlich ist. „Diese sohnhafte Herrschaft über die Welt kann darum nur geschehen in einer Freiheit des Menschen von der Welt, in der er frei ist von *der* Macht, die die stärkste ist in der Welt und die eigentlich welthafte Macht. Das ist die, in der sie Welt sein und bleiben will in sich selbst.“⁶ Gott setzt den ihm, dem Schöpfer, gegenüber verantwortlichen Menschen als mündigen Herrn über die Welt ein. Damit eröffnet sich aber ein völlig neues Verhältnis des Menschen zur Welt. Das mythi-

⁴ AaO., 37.

⁵ F. Gogarten. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, München – Hamburg 1966, 12.

⁶ AaO., 34.

sche Weltverständnis, wonach der Mensch von der Welt und ihren Göttern umschlossen ist, wird aufgebrochen dank der mit der neutestamentlichen Eschatologie verbundenen Verweltlichung der Welt. Denn die Eschatologie bringt nicht nur ein neues, nicht mehr durch die Welt bedingtes Verhältnis des Menschen zu Gott mit sich, sondern führt auch zu einem neuen Verhältnis zur Welt, die wieder zu dem wird, was sie ursprünglich ist, nämlich Gottes Schöpfung. Der Mensch versteht sich nicht länger aus der Welt, und in diesem Sinne wird er weltlos, unwelthaft⁷. Also ist „der Mensch dasjenige Wesen, das zwar in der Welt lebt, aber nicht aus ihr, sondern aus Gott“⁸.

Damit ist bereits deutlich, dass für Gogarten die Verweltlichung der Welt die Entweltlichung des Menschen voraussetzt. Der christliche Glaube kann die Welt nur deshalb Welt sein lassen, weil er sich selbst nicht aus der Welt, sondern aus dem welttranszendenten Gott versteht. Jede Form der griechischen Vergötterung des Kosmos fällt damit weg. Der Begriff der Entweltlichung wurde – wenn ich recht sehe – im 20. Jahrhundert von Hans Jonas im Kontext seiner Gnosisdeutung eingeführt. Im zweiten Teil seiner großen Studie „Gnosis und spätantiker Geist“, dessen Drucklegung bereits 1934 begonnen, dann aber durch die erzwungene Emigration des Autors unterbrochen und erst 1954 abgeschlossen wurde, geht er von dem schroffen religiösen Dualismus von Gott und Welt aus, der die Gnosis ebenso kennzeichnet wie der durchgehende Zug der Abkehr von der Welt. Während die Welt den Demiurgen als eigenen Gott der Welt hat, ist der eigentliche Lichtgott nicht nur überweltlich, sondern das Nicht-Weltliche und Anti-Weltliche schlechthin. Der Mensch ist mit seinem Körper und seiner Seele in die Welt als fremde, feindliche Macht hineingeworfen, wie Jonas im Anschluss an die existenzialontologische Terminologie seines Lehrers Heidegger formuliert. Allerdings verfügt der Mensch über einen nichtweltlichen Kern, das Pneuma, das der Erlösung aus der Welt harret.

„Ist Sein in der Welt: gottentfremdende Versklavung unter der Tyrannei des Weltwesens, so ist Erlösung: Brechung des Weltbannes und Wiedervergöttlichung. Das reale Prinzip solcher Vernichtung des Welthaften ist Gott. Seine entweltlichende Macht verwirklicht sich im eschatologischen Mythos als schließliche objektive Wiederauflösung des gesamten Kosmos.“⁹

Was aber Gott für den ganzen Kosmos, das ist das Pneuma für den einzelnen Menschen und seine Seele. Ist die Grundbefindlichkeit des gnostischen Menschen, deren Vergegenständlichung der gnostische Mythos ist, die Weltangst, so zeichnet sie sich durch eine Entweltlichungstendenz aus. In der Entweltlichungstendenz wird sich das an die Welt verlorene nichtweltliche Wesen des Daseins seiner ursprünglichen Weltfremdheit angstvoll bewusst. Der gnostische Mythos vergegenständlicht und objektiviert diesen existenzialen Grundtatbestand, sodass man von einer mythologischen Vergegenständlichung und Verweltlichung der Entweltlichungstendenz sprechen kann.

⁷ AaO., 179.

⁸ AaO., 187.

⁹ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2. Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, hg. von K. Rudolph, Göttingen 1993, 11.

Zwar ist für die Gnosis die Welt eine nicht auf den eigentlichen Gott, sondern auf den schlechten Demiurgen zurückgehende Größe, in der der Mensch gefangen ist, während für das Neue Testament die Welt die Schöpfung Gottes ist. Aber das ändert nichts daran, dass man auch im Neuen Testament die Entweltlichung wiederentdecken kann. Die Welt ist für das Neue Testament nicht länger wie für die Griechen ein wohlgeordneter göttlicher Kosmos, sondern die Ordnungen der Welt „sind neutralisiert, d. h. sie sind in die Sphäre der bloßen Dinghaftigkeit verwiesen“¹⁰. So liest man es in Rudolf Bultmanns 1940 erschienenem Aufsatz „Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum“. Satanisch werden diese Ordnungen, sobald sie vergöttlicht werden und der Mensch sein Heil in ihnen sucht. Daher geht es auch im Neuen Testament um die Frage, wie der Mensch, der sich als Sünder faktisch aus diesen Ordnungen der Welt heraus versteht, frei werden kann von der Welt. Er kann es Bultmann zufolge nicht von sich aus, sondern nur dank der Vergebung der Sünde durch Gott, die der Glaube empfängt. „Der Glaube bedeutet als die Vorwegnahme jeder Zukunft die Entweltlichung des Menschen, bedeutet seine Versetzung in die eschatologische Existenz. So gibt er dem Glaubenden eine eigentümliche Distanz zur Welt“.¹¹ Denn das Neue Testament sieht die ungeheure Macht der Welt, Welt dabei verstanden als die Sphäre alles dessen, was Menschen denken, planen und wollen in ihren Sorgen und Wünschen, in ihren Lüsten, ihrem Stolz und ihrem Übermut. Diese Welt zieht den Menschen ab von der rechten Sorge um sich selbst und von der Frage nach Gott, sodass die Welt vom Tode gezeichnet ist und nur Gottes Wort den Menschen aus ihr herausreißt. Gerade die im Glauben vollzogene Entweltlichung macht aber umgekehrt die Welt für das profane Handeln frei.

Geht man den Wurzeln des Begriffs der Entweltlichung nach, so stößt man auf den Baseler Theologen und Nietzschefreund Franz Overbeck und dessen Kritik an der zeitgenössischen liberalen Theologie. Bereits in seiner polemischen Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, die 1873 gleichzeitig mit Nietzsches erster „Unzeitgemäßer Betrachtung“ erschien, hebt er den weltverneinenden Charakter des frühen Christentums hervor. Die Weltverneinung hängt aber aufs Engste zusammen mit der urchristlichen Eschatologie und Naherwartung der Parusie Christi. „Denn einen weltflüchtigeren Glauben als den der ältesten Christen an die baldige Wiederkehr Christi und den Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt kann es doch wohl nicht geben.“¹² Diesen weltflüchtigen Charakter büßte das Christentum trotz des Ausbleibens der Parusie nicht etwa ein, sondern konservierte ihn in Gestalt des beständigen *memento mori*, des Mönchtums und der asketischen Lebenshaltung. Das Christentum hat so „die Welt entgöttert, es hat den Weltgebrauch und Weltgenuss, den es nicht vernichten konnte, bestehen lassen, ihm aber die Weihe genommen, die das Alterthum darüber gelegt hatte“¹³. Die Welt erschien ihm nicht länger als würdige Stätte der Religion, weil die Weltverneinung seine

¹⁰ R. Bultmann, Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum, in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 2, 5. Aufl., Tübingen 1968, 72.

¹¹ AaO., 75.

¹² F. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1903, Nachdruck Darmstadt 1963, 85.

¹³ AaO., 92.

innerste Seele war. Der Nachlass Overbecks, aus dem sein Schüler Carl Albrecht Bernoulli 1919 einiges unter dem Titel „Christentum und Kultur“ publizierte, lässt diesen weltverneinenden, daher kulturfeindlichen Charakter des Christentums nur noch deutlicher hervortreten. Aus ihm erklärt sich auch Overbecks entschiedener Protest gegen jede Art von Kulturprotestantismus, in dem er nur eine protestantische Form des Jesuitismus erblickt. Denn der Jesuitismus ist ein „weltklug gewordenes Christentum“, wie es auf einer bestimmten Entwicklungsstufe in jeder Konfession auftritt¹⁴. Das Christentum „trat als bewußter und auch erklärter Feind der Welt, doch mit der Miene ihres Freundes auf, mit der Verheißung, sie von sich selbst zu erlösen“¹⁵. Auf diese Weise gelang ihm die Eroberung der Welt in Gestalt des Katholizismus, bis die Welt rebellisch wurde und der Katholizismus sich in der eroberten Welt behaupten musste, was ihm mit Hilfe des Jesuitismus durch Sublimierung gelang. Zwar nahm der Protestantismus den altchristlichen Kampf gegen die Welt wieder auf, um aber in Gestalt Albrecht Ritschls und des Kulturprotestantismus seinen eigenen Jesuitismus auszubilden und „das Christentum unter der ausdrücklich heilig gesprochenen Hülle der modernen Kultur der Welt aufzudrängen. Die moderne Welt soll den asketischen Grundcharakter des Christentums unsichtbar machen und zu diesem Zweck wird derselbe geradezu verleugnet“¹⁶. Inbegriff des protestantischen Jesuitismus ist für Overbeck Adolf von Harnack, von ihm als „Berliner Abbé“ tituliert, der unter dem Deckmantel des modernisierten Protestantismus das Asketische und Weltverneinende des Christentums eskamotierte. Dem hält Overbeck seine eigene Überzeugung entgegen:

„Wer mit der ‚Welt‘ so entschieden gebrochen hat, wie das Xsthm bei seinem Eintritt in dieselbe, hat auch keinen Anspruch darauf, sich in ihr zu behaupten, es ist zum Untergang darin praedestiniert. Das hat auch das Xsthm in seinem Anfang selbst vollk. gewusst. Denn es hat eine Gesch. gar nicht haben wollen, an seinen Bestand in der Welt gar nicht gedacht.“¹⁷

Albrecht Ritschl, einer der Väter des Kulturprotestantismus, konnte auf Overbecks These, dass eine Verbindung von Christentum und Kultur dem weltverneinenden Wesen des Christentums zutiefst widerspreche, natürlich nur mit Ablehnung reagieren. In der 1883 erschienenen zweiten Auflage seines Hauptwerks „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ geht er auf Overbecks These und deren Begründung durch den Hinweis auf das weltverneinende Mönchtum und die urchristliche Erwartung des Weltendes ein. Was das Mönchtum angeht, so unterscheidet er zwei Arten,

„von denen das orientalische in der Weltverneinung dem buddhistischen wenig nachgiebt, aber deshalb auch nur ebenso viel werth ist, wie das verweltlichte Kirchenthum der Byzantiner. Die occidentalische Art des Mönchthums aber, so lange sie allgemeinen Werth

¹⁴ F. Overbeck, Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß hg. von C. A. Bernoulli, kritische Neuausgabe hg. von B. von Reibnitz. Stuttgart – Weimar 1996, 159.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ AaO., 160.

¹⁷ F. Overbeck, Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A–I, hg. von Barbara von Reibnitz. Stuttgart – Weimar 1995, 265.

in der Geschichte gehabt hat, hat denselben darum erworben, weil es auf dem Hintergrunde gewisser Motive von Weltverneinung mannigfache geordnete Arbeit, d.h. die Aufgabe der Weltbeherrschung im Sinne der technischen intellectuellen Cultur unternommen hat.“¹⁸

Auch die urchristliche Erwartung des Weltendes taugt Ritschl zufolge nicht als Begründung für den grundsätzlich weltverneinenden Charakter des Christentums. Denn nirgends finde sich im Neuen Testament die Ablehnung der Arbeit zum eigenen Unterhalt und eine Legitimation des Bettelns, der Grundform der buddhistischen Weltverneinung. Ritschl gelangt daher zu dem Schluss, „die urchristliche Erwartung der Nähe des Weltendes zur Schale und nicht zum Kern zu rechnen“¹⁹. Damit entfällt aber das Hauptargument für Overbecks These vom weltverneinenden Wesen des Christentums, und „Weltverneinung haftet am Christentum nur soviel, als zur Weltbeherrschung gehört“²⁰. Nicht die Welt herrscht über den Menschen, sondern es ist sittlich-religiöse Aufgabe des Menschen, die Welt geistig zu beherrschen, wozu er, der Sünder, durch Gottes Rechtfertigung instand gesetzt wird.

Nichts anderes liest man in der Nachfolge seines Lehrmeisters Ritschl bei Adolf von Harnack. Denn auch Harnack hält in seinen im Wintersemester 1899/1900 vor Hörern aller Fakultäten gehaltenen Vorlesungen „Das Wesen des Christentums“ die dramatische Zukunftserwartung nur für die Schale, nicht für den Kern der Predigt Jesu vom Reich Gottes. Deren Kern beuge vielmehr in den Wachstumsgleichnissen.

„Das Reich Gottes ist *Gottesherrschaft*, gewiß – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, *es ist Gott selbst mit seiner Kraft*. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung.“²¹

Das Reich Gottes ist eine geistige, innere Größe, überweltlich in dem Sinne, dass es eine Gabe von oben und nicht ein Produkt des natürlichen Lebens ist.

„Dieses Reich, welches zu den Demütigen kommt und sie zu neuen, freudigen Menschen macht, erschließt erst den Sinn und den Zweck des Lebens: so hat es Jesus selbst, so haben es seine Jünger empfunden. Der Sinn des Lebens geht immer nur an einem Überweltlichen auf; denn das Ende des natürlichen Daseins ist der Tod. Ein dem Tode verhaftetes Leben aber ist sinnlos.“²²

Von dieser Deutung des Reiches Gottes her wendet sich Harnack gegen die – wie er sagt – weitverbreitete Meinung, dass das Evangelium im letzten Grunde weltflüchtig und asketisch sei. Diese Meinung begegne nicht nur bei Schopenhauer und Tolstoj, sondern auch der Katholizismus sei der Auffassung, dass das eigentliche christliche Leben nur in

¹⁸ A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., Bd. 3, Bonn 1883, Nachdruck Hildesheim – New York 1978, 569.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, hg. von C.-D. Osthöener, Tübingen, ²2007, 40.

²² AaO., 43.

Form des weltverneinenden Mönchtums zum Ausdruck gelange. Den meisten sogenannten Gebildeten komme aber die These vom weltverneinenden Charakter des Christentums deshalb entgegen, weil sie sie nur in ihrer mitgebrachten Überzeugung bestärke, dass das Christentum etwas zutiefst Widernatürliches sei. Aber Harnack zufolge war Jesus kein weltflüchtiger Asket, der seine Jünger als Mönchsorden organisierte, und im apostolischen Zeitalter ist die Überzeugung herrschend, dass jeder in seinem Beruf und Stand ein Christ sein soll. Das Evangelium ist daher keine Botschaft asketischer Weltverneinung. „Askese hat überhaupt keine Stelle im Evangelium; es verlangt aber einen Kampf, den Kampf gegen den Mammon, die Sorge und die Selbstsucht, und es verlangt und entbindet die Liebe, die da dient und sich opfert.“²³

Allerdings bildet sich – folgt man Ernst Troeltschs 1912 erschienenen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ – mit der zunehmenden Konsolidierung des Kirchengedankens im Frühkatholizismus das Bewusstsein des Gegensatzes der Kirche zur Welt als des Satansreiches und damit zugleich die Askese aus.

„[Es] tritt die Welt mit all ihren Ordnungen als eine geschlossene und unabänderliche Masse unter den Gesichtspunkt eines Systems der Sünde, das nur en bloc verworfen werden kann oder nur en bloc angeeignet werden kann. Das erste tut das Mönchtum und wird zur idealen Lebensregel auch des Klerus, das letztere tut die große arbeitende Masse, indem sie mit der Akzeptierung der Welt sich unter die Konsequenzen der Sünde beugt.“²⁴

Die Entstehung der eigentlichen Askese vollzieht sich dabei Troeltsch zufolge in Stufen. Am Anfang steht bei Jesus und der ältesten Gemeinde die durch die Naherwartung des Endes bedingte Entwertung der Welt. Es handelt sich um eine Weltentwertung im Sinne nicht der Verneinung der Welt, sondern der Gleichgültigkeit gegen das bald Vergehende. Aber auf dem Boden des ethischen Rigorismus wird schließlich die Selbstverleugnung zum Selbstzweck und damit entsteht die eigentliche weltverneinende Askese. Allerdings ist die Haltung der Kirchenlehrer gegenüber der Welt schwankend. Schließlich ist die Welt nicht an sich böse, sondern nur durch den Sündenfall, und so erblickte man den Ausweg in einer doppelten Moral. Sie entspricht der „in der christlichen Idee enthaltenen Doppelrichtung der die Güte Gottes in seinen Ordnungen anerkennenden relativen Innerweltlichkeit und der über die Welt zum letzten Ziel der Gotteskindschaft und der Brudervereinigung in Gott aufstrebenden Ueberweltlichkeit“²⁵. Einerseits passte man sich der fortdauernden Welt, deren Inbegriff der Staat ist, immer stärker an und schloss einen Kompromiss mit ihr und andererseits entwertete man die Welt gegenüber dem Jenseits. Im Mittelalter fand dies schließlich seinen Ausdruck in der Forderung der Freiheit der Kirche vom Staat und über dem Staat. In der Konsequenz des Evangeliums liegt aber Troeltsch zufolge nicht nur der Massen beherrschende und universale soziologische Typus der Kirche, sondern ebenso der Typus der Sekte, der sich als Protest gegen die relative Weltbejahung der Kirche etablierte. Bei den Sekten „neigt der Gegensatz gegen die Welt und ihre Gewalten, unter die nun auch die weltförmige Kirche gehört, zu einer

²³ AaO., 56.

²⁴ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 1. Tübingen 1994, 94f.

²⁵ AaO., 104

prinzipiellen und allgemeinen Askese“, zu einer Weltenthaltung und Weltfeindschaft.²⁶ Die Askese gewinnt hier einen ganz anderen Anstrich als in der Kirche, wo sie eine religiöse Sonderleistung ist, die das Weltleben als gewöhnliche Grundlage und eine relativ weltfreundliche Durchschnittsmoral voraussetzt. Die Askese der Sekten beruht hingegen auf dem einfachen Prinzip der Weltenthaltung, die sich in der Zurückhaltung von Recht, Eid, Besitz, Krieg und Macht ausdrückt. Es ist nicht der Gegensatz gegen das Durchschnittschristentum und seine Moral der relativen Weltbejahung, der die Askese der Sekten bestimmt, sondern der einfache Gegensatz gegen die Welt und deren soziale Ordnungen.

Wo man wie Overbeck das Wesen des Christentums in der asketischen Weltverneinung erblickt, erklärt man es letztlich von der Sekte her. Harnack erwähnt mit Schopenhauer auch jenen Autor, der bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Wesen des Christentums in der Weltverneinung erblickt und es damit in die Nähe des Buddhismus gerückt hatte. Da Schopenhauer einen metaphysischen Pessimismus propagierte, war es gerade die Weltverneinung, um deretwillen er das asketische Christentum positiv würdigte.²⁷ Diesen asketischen, weltverneinenden Charakter nicht als etwas erkannt zu haben, was zum Wesen des Christentums hinzugehört, wirft Overbeck seinem Freund Nietzsche vor. Nietzsche sei

„nahe daran, die Asketik für eben so ablösbar vom Christentum zu halten, wie es die Reformation getan, oder doch auf dem Wege zu solchem Verständnis des Christentums. Während in Wahrheit eben diese von der Reformation angenommene Abtrennbarkeit asketischer Weltbeurteilung vom Christentum nicht besteht.“²⁸

In seinem letzten Werk „Der alte und der neue Glaube“ geht David Friedrich Strauß 1872 auf Schopenhauers Betonung des weltablehnenden Zugs ein, den das Christentum in dessen Augen mit dem Buddhismus teilt. Zwar sei „dieser Pessimismus, die Verwerfung dessen, was es ‚diese Welt‘ nennt, [...] nur die eine Seite des Christentums, und ohne die Ergänzung durch die andere Seite, die Herrlichkeit der künftigen himmlischen Welt, die es in nahe Aussicht stellte, würde es nicht weit gekommen sein“²⁹; aber diese dualistische Weltsicht habe für die Betrachtung des menschlichen Lebens dieselben Folgen wie die nihilistische Sicht des Buddhismus. Die innerweltliche menschliche Tätigkeit als solche werde als völlig wertlos angesehen, da sie den Menschen an der Erreichung seiner wahren Bestimmung nur hindere. Mit dem Buddhismus teile das Christentum den Kultus der Armut und der Bettelei. Es erweise sich geradezu als ein kulturfeindliches Prinzip.

„Seinen Bestand unter den heutigen Kultur- und Industrievölkern fristet es nur noch durch die Korrekturen, die eine weltliche Vernunftbildung an ihm anbringt, welche ihrerseits

²⁶ AaO., 362.

²⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I/2, Zürcher Ausgabe, Bd. II, Zürich 1977, 478f.; Bd. II/2, Zürcher Ausgabe Bd. IV, Zürich 1977, 706–708.

²⁸ F. Overbeck (wie Anm. 14), 65f.

²⁹ D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Stuttgart 1938, 42.

großmütig oder schwach und heuchlerisch genug ist, dieselbe nicht sich, sondern dem Christentum anzurechnen, dem sie vielmehr entgegen sind.“³⁰

Ganz anders sieht es bei Richard Rothe aus, der sein Erstlingswerk „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ 1837 zwar im protestantischen Wittenberg vollendete, aber seine Anregungen dazu im katholischen Rom des restaurierten Kirchenstaates empfing. Rothe ist weit davon entfernt, das Wesen des Christentums in Weltverneinung und Entweltlichung zu erblicken. Denn das Gottesreich ist für ihn eine Gemeinschaft, deren Gründung auf Erden Jesus als den eigentlichen Zweck seiner gesamten erlösenden Wirksamkeit ansah. Er betont ausdrücklich, dass Jesus die „Vollendung des Reiches Gottes bestimmt auf dieser Erde eintreten läßt, in dem Diesseits, nicht etwa in einem rein übersinnlichen Jenseits, das für unser Denken eine völlig leere und unausfüllbare Abstraction ist“³¹. Allerdings meint er mit dem Diesseits nicht das gegenwärtige, sondern das zukünftige Diesseits, auf das sich die christliche Hoffnung richtet. Dabei stellt sich für ihn die Frage, ob das zukünftige vollendete Reich Gottes, das heißt aber die vollendete christliche Gemeinschaft, als Kirche zu denken sei oder als Staat. Den Staat fasst er mit Hegel so, dass er die Totalität der sittlichen Zwecke umfasst, und das Ziel der Weltgeschichte ist für ihn der vollendete Staat als lebendig einheitlicher Staatenorganismus. Wie der Staat die sittliche und damit die allgemeinmenschliche so ist die Kirche die religiöse Gemeinschaft. Allerdings besteht der Unterschied zwischen dem Sittlichen und Religiösen nur aufgrund der Sünde, sodass der vollendete Staat gar nicht anders gedacht werden kann denn als religiöser, näherhin als christlicher Staat. Zwar definiert sich die Kirche anfangs nicht durch ihren Gegensatz zum Staat, sondern durch ihren Gegensatz zur Welt als das nicht auf Gott bezogene, rein natürliche Dasein. Aber insofern ihr der Staat als sich nicht auf Gott beziehend, das heißt als Welt erscheint, richtet sie sich auch gegen den Staat, um sich im Kampf gegen ihn in der Welt zu realisieren.

„Es ist freilich an sich ein sehr gerechter Vorwurf, wenn man die Kirche darüber anklagt, daß sie durch unbefugtes Eingreifen in das s.g. Weltliche und in die politische Herrschaft, durch die Aufnahme von ihrer Natur fremdartigen Elementen in sich u. dergl. m. sich selbst weltliche und somit verderbe; aber unterlassen kann sie dieß Unrecht wirklich nicht, wenn sie überhaupt existiren will. Gelingen kann ihr jedoch die Lösung jener Aufgabe auch nicht.“³²

Das ist Rothe zufolge schon deshalb ausgeschlossen, weil die Kirche übernational, der Staat hingegen national ist. So wie die Kirche den Staat verkirchlicht und sich selbst zu einem Kirchenstaat aufbaut, wird sie selbst ein Staat und widerspricht damit ihrem eigenen Begriff. Zwar bestreitet Rothe nicht, dass anfangs die Macht der Erlösung überwiegend in der Kirche und die Macht der Welt überwiegend im Staat gewirkt habe. Aber je mehr sich der Staat dem Einfluss des Christentums öffnete und die Welt immer mehr

³⁰ AaO., 4f.

³¹ R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Bd. 1, Wittenberg 1837, Nachdruck Frankfurt/M. 1963, 7.

³² AaO., 50.

aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschieden wurde, desto schwächer wurde die Wirksamkeit der Erlösung in der Kirche. Daher kann das vollendete Gottesreich auf Erden nur als christlicher Staat gedacht werden. Die Kirche ist somit allein solange notwendig, wie der Staat noch Welt ist. Aber: „In demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich entsäkularisirt, säkularisirt sich die Kirche, tritt sie zurück, die nur ein provisorischer, immer ungenügender werdender Nothbau für den christlichen Geist ist für die Zeit bis jene seine eigentliche Behausung ausgebaut ist.“³³

Man hat Rothe gerne in die Nähe von Hegel gerückt; in der Tat knüpft er ja an Hegels umfassenden Staatsbegriff an und spricht von einem Aufgehen der Kirche in den Staat. Aber Rothe selbst grenzt sich zugleich ausdrücklich von Hegel ab, der in den letzten Fassungen seiner Vorlesungen über die „Philosophie der Religion“ von 1827 und 1831 auch etwas anderes im Sinn hat. Ihm geht es dort um die Realisierung des Geistigen der christlichen Gemeinde oder Kirche zur allgemeinen Wirklichkeit. Das Geistige, das heißt, das Prinzip des Christentums, ist für Hegel die Versöhnung und Freiheit. In der Gemeinde sei zwar das Herz versöhnt und frei, aber diese rein geistige Versöhnung und Freiheit sei noch abstrakt, weil sie die Welt sich gegenüber habe, so dass alles darauf ankomme, dass die Versöhnung auch außerhalb der Gemeinde im Weltlichen realisiert werde. Dabei unterscheidet Hegel drei zeitlich aufeinander folgende Stufen der Versöhnung oder der Realisierung der Freiheit. Denn zunächst einmal versucht die Gemeinde die Versöhnung mit dem Weltlichen auf unmittelbare Weise dadurch zu erreichen, dass sie der Weltlichkeit völlig entsagt. Das fromme Subjekt bekämpft auch die Weltlichkeit in sich selbst, insofern sie in ihm als Trieb zur Natur, Geselligkeit, Kunst und Wissenschaft vorhanden ist. Das ist der Standpunkt der weltverneinenden mönchischen Askese. Auf einer zweiten Stufe werden zwar Religion und Weltlichkeit immer noch als gegensätzliche Größen begriffen, aber in ein äußerliches Verhältnis zueinander gebracht. Dieses Verhältnis ist zudem asymmetrisch, insofern die Kirche als das Versöhnte, das Weltliche hingegen als das Unversöhnte begriffen wird. Aus ihrem Versöhntsein mit Gott leitet die Kirche das Recht ab, über das unversöhnte Weltliche zu herrschen. Damit nimmt aber die Kirche die Weltlichkeit, die Unversöhntheit und Entzweiung in sich selbst auf. An die Stelle der radikalen Weltverneinung des asketischen Mönchtums in der Alten Kirche tritt der Dualismus, der das westliche Mittelalter kennzeichnet: die Überordnung der Kirche über den Staat, der Ehelosigkeit über die Ehe, der Armut gegenüber dem Privateigentum. Diese das Mittelalter kennzeichnende Entzweiung wird, folgt man Hegel, erst auf der dritten Stufe der Realisierung der Freiheit behoben.

„Die dritte Bestimmung ist, daß sich dieser Widerspruch auflöst in Sittlichkeit, daß in das Weltliche selbst das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist, und daß das Weltliche, indem es so dem Begriff, der Vernunft, der ewigen Wahrheit gemäß gebildet ist, die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille ist.“³⁴

³³ AaO., 85.

³⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995, 264.

Die Institutionen des sittlichen Staates der Neuzeit – die Ehe, der Beruf und das Recht – gelten nicht länger als etwas Zweitrangiges gegenüber der Ehelosigkeit, der Armut und dem blinden Gehorsam gegenüber der Kirche, sondern sie werden von Hegel selbst als göttliche Institutionen bezeichnet. „Die wahre Realisierung der Religion in der Weltlichkeit ist dann die innere, daß sich ein sittliches und rechtliches Staatsleben organisiere.“³⁵ Carl Ludwig Michelet, der Berliner Hegelschüler, bezeichnet diese Realisierung des christlichen Prinzips der Versöhnung und Freiheit, das zunächst von der Kirche gegen die Welt ins Spiel gebracht wurde, in der Sphäre der Weltlichkeit ausdrücklich als Verweltlichung.³⁶ Damit erlangt der Begriff der Verweltlichung jedoch eine völlig andere Bedeutung als bei Metz und Gogarten, von deren Säkularisierungsthese wir ausgegangen waren. Verweltlichung ist bei Hegel auch nicht länger gekoppelt an Entweltlichung. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass Entweltlichung und Weltverneinung als defizitäre Stufen der Realisierung des christlichen Prinzips in der Welt angesehen werden. Dessen wahre Realisierung vollzieht sich hingegen als seine Verweltlichung im neuzeitlichen Rechtsstaat, so wie Hegel ihn versteht.

The present article deals with the meanings that theology and religious philosophy have been attaching to the terms “world”, “detachment from the world” and “secularization” in the course of the 19th and 20th centuries. The legal significance of the secularization process has been disregarded, however. It appears that the discourse about the detachment from the world which was initiated by Christianity – as first formulated by Gogarten and later taken up by the Catholic theologian Metz – is very closely related to the topos of the detachment of Christ/Christians from the world by means of their faith. This topos can be traced back to Bultmann and Jonas, and ultimately to Overbeck who, for his part, used it in reaction to the thesis of the increasing secularization of Christianity which was supported by cultural Protestantism and expressed in different ways by Hegel, Rothe and Ritschl.

³⁵ AaO., 289.

³⁶ C. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin 1843, 305f.