

33

KLEINE REIHE

Kristian Buchna

Im Schatten des Antiklerikalismus

Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen



STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

Zur Publikation

Liberalismus und christliche Kirchen verbindet ein historisch belastetes Verhältnis zueinander. Seit dem 19. Jahrhundert lehnten sich Liberale in ganz Europa gegen klerikale Bevormundung und überkommene kirchliche Privilegien in Staat und Gesellschaft auf. Umgekehrt erblickten Kleriker im Liberalismus eine zu verwerfende unchristliche und materialistische Weltanschauung. Wie positionierte sich Theodor Heuss in diesem Spannungsfeld? In der Forschung gilt er bislang als ein weder christlich noch kirchlich verwurzelter Liberaler.

Die vorliegende Studie stellt diese Sichtweise infrage. Heuss wird als bewusster Protestant porträtiert, der sich zeitlebens mit den Themen Kirche, Konfession und Religion befasste und bemüht war, aus dem langen Schatten des Antiklerikalismus hervorzutreten. An seiner Vita lässt sich somit beispielhaft das spannungsreiche Verhältnis zwischen Liberalismus und Kirchen vom Kaiserreich bis in die frühe Bundesrepublik aufzeigen.

*Titelfoto:
Papst Pius XII. empfängt Bundespräsident Theodor Heuss am
27. November 1957 zu einem Staatsbesuch im Vatikan.*

33
KLEINE REIHE

Kristian Buchna

Im Schatten des Antiklerikalismus

Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen

STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

Inhalt

Einleitung: Theodor Heuss – ein liberaler Agnostiker?	7
1. Liberaler Antiklerikalismus und klerikaler Antiliberalismus – eine Hypothek des 19. Jahrhunderts	10
2. Konfessionelle Prägungen im Kaiserreich	14
2.1 Familie und Jugend im protestantischen Württemberg	14
2.2 Im Bann des Kulturprotestantismus	18
3. »Bankerott des Christentums«? Der Erste Weltkrieg und die Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses 1918/19	24
4. Der umkämpfte Staat. Heuss und die Kirchen in der Weimarer Republik	30
5. »wider den Sinn evangelischer Freiheit« – Mit Luther und Naumann gegen die Gleichschaltung von Kirche und Geist	39
6. 1945–1949: Liberale Lehrstunde oder klerikaler Neubeginn?	51
6.1 Parteipolitische Weichenstellungen im Schatten der jüngsten Vergangenheit	52
6.2 Entspannungsbemühungen auf Länderebene – Kultminister Heuss in Württemberg-Baden	56
6.3 Die Beratungen zum Grundgesetz im Schatten des (Anti-)Klerikalismus	60
7. Möglichkeiten und Grenzen der Entkrampfung während der Bundespräsidenschaft von Theodor Heuss	66
7.1 Christliche, kirchliche und konfessionelle Integrationsbemühungen ...	66
7.2 Zurückweisung eines gesinnungsethischen »Pharisäertums«	74
7.3 »Geläuterter« Liberalismus und »ungeläuterter« Katholizismus	78
Ausblick und Resümee	83
Anmerkungen	88
Bildnachweis	114

Im Schatten des Antiklerikalismus

Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen

Einleitung: Theodor Heuss – ein liberaler Agnostiker?

»Er hat eine sehr christlich denkende Frau, das genügt.«¹ Kein anderes Urteil hat das Bild vom liberalen Protestanten Theodor Heuss sowie von dessen Verhältnis zum christlichen Glauben und den Kirchen so nachhaltig geprägt wie dieser Satz. Mit ihm hat Konrad Adenauer in der ihm eigenen Mischung aus inhaltlicher Klarheit, rhetorischer Schlichtheit und taktischer Finesse im August 1949 die Bedenken jener Parteifreunde zu zerstreuen versucht, die den damaligen FDP-Vorsitzenden Theodor Heuss – womöglich ein Freimaurer!² – als zu kirchenkritisch für das Amt des Bundespräsidenten betrachteten.³ Die von Adenauer vorgenommene religiöse Rollenzuschreibung des Ehepaares Heuss/Heuss-Knapp – kirchenkritischer Liberaler auf der einen, christlich-fromme Frau auf der anderen Seite – hat sich bis zum heutigen Tage weitgehend unhinterfragt gehalten, was unmittelbar mit der Kanonisierung des prägnanten Zitats zusammenhängt, das seit Mitte der 1960er Jahre Eingang in zahlreiche wissenschaftliche wie populäre Publikationen über Adenauer und Heuss bzw. über die Frühgeschichte der Bundesrepublik gefunden hat.⁴

Tatsächlich ließe sich im Falle von Theodor Heuss ohne Probleme eine in sich kohärente, von Brüchen völlig freie Geschichte eines altliberalen Freigeistes konstruieren, der den Kirchen ablehnend und dem Glauben gleichgültig gegenüberstand. Eine solche Erzählung würde beim freidenkerischen Vater Louis Heuss ansetzen, der seine Familie einzig bei den Konfirmationen der drei Söhne in die Kirche begleitete⁵ und für sich im Falle seines Ablebens als letzten Ausweis seiner antikirchlichen Einstellung eine damals (1903) noch völlig ungewöhnliche Feuerbestattung verfügte.⁶ Bei der Schilderung der Hochzeitsvorbereitungen des frisch verliebten Paares Theodor Heuss und Elly Knapp hätte sie manche Pointen zu bieten. So gab etwa der ungestüme Bräutigam seiner deutlich verschreckten Gattin in spe zu verstehen, »zu allem Kirchlichen [...] nur ein theoretisches Verhältnis«⁷ zu besitzen und überhaupt am liebsten »mit aller Macht Sturm [zu] laufen gegen die kirchli-

che Traueri.«⁸ Die rigorose Zurückweisung eines elterlichen Anspruches auf die Errichtung konfessioneller Bekenntnisschulen, mit der Theodor Heuss während der Grundgesetzberatungen des Parlamentarischen Rates den Zorn der katholischen Kirche auf sich gezogen hatte, könnte schließlich den Höhepunkt einer Darstellung markieren, die Heuss als einen geradezu idealtypischen Vertreter eines liberalen Antiklerikalismus schildert. Die daraus resultierenden Urteile sind schnell benannt. Heuss sei »weder christlich noch kirchlich verwurzelt«⁹ gewesen (Peter Merseburger); geradezu beispielhaft stehe er »für das sozusagen agnostische Verhältnis des Liberalismus zur Religionssache und -freiheit«¹⁰ (Robert Leicht).

So überzeugend solcherlei Bewertungen auf den ersten Blick erscheinen mögen, so wichtig ist die Frage, ob sie tatsächlich zutreffen. Skepsis erscheint angebracht. Schon der heranwachsende Theodor wurde von seinem Vater belächelt, weil er sich nach eigenen Worten »als Junge stramm lutherisch fühlte«.¹¹ In jungen Jahren war er aktiv singendes (!) Mitglied im »Verein für klassische Kirchenmusik«¹² und brachte im Religionsunterricht, den er in seiner Gymnasialzeit als eine »Mitte des gesamten Unterrichts«¹³ erlebt hatte, regelmäßig bessere Noten mit nach Hause als der Sohn des Prälaten.¹⁴ Auf den zahlreichen Bildungsreisen des jungen Heuss standen die Besuche der örtlichen (und nicht selten sämtlicher) Gotteshäuser zumeist an oberster Stelle.¹⁵ Auch in der Nachfolge seines Mentors Friedrich Naumann – bekanntlich



Dieses Bild wurde für die Online-Version aus urheberrechtlichen Gründen unkenntlich gemacht.

Abb. 1: Einzug in den Festsaal der Universität Tübingen anlässlich der Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde. Neben Heuss: Universitätsrektor Walter Erbe

von Hause aus lutherischer Pfarrer – befasste er sich zeitlebens mit kirchlichen, konfessionellen und religiösen Themen; als Journalist publizierte Heuss u. a. im »Protestantenblatt«, im »Christlichen Kunstblatt« sowie in der vom evangelischen Theologen Martin Rade herausgegebenen »Christlichen Welt«. Nicht ohne Grund, wenngleich von der Heuss-Forschung ignoriert, wurde der württembergische Protestant im Februar 1951 von der Eberhard Karls Universität Tübingen zum Ehrendoktor der Theologie ernannt, gleichsam als Würdigung von Heuss' »immer wieder zu theologischer Besinnung und christlicher Sozialarbeit aufrufenden Arbeit«. ¹⁶ So nimmt es auch nicht wunder, dass sich im weitverzweigten und ganz überwiegend protestantischen Beziehungsnetz von Heuss seit frühester Zeit zahlreiche evangelische Theologen finden.

Bereits diese wenigen Schlaglichter zeigen: Je genauer die reichlich vorhandenen Quellen auf konfessionelle Prägungen, christliche Überzeugungen und kirchliche Berührungen untersucht werden, desto häufiger sperrt sich die Vita des liberalen Protestanten gegen einseitige Zuschreibungen agnostischer, antikirchlicher oder konfessionsloser Art. Doch welche Bedeutung könnte eine religiös-konfessionell sensibilisierte Betrachtung des Heuss'schen Lebens und seines politischen Wirkens haben? Interessanterweise scheint der »Betroffene« eben diesen Aspekt geradezu als notwendig für eine sachkundige Analyse seiner selbst eingeschätzt zu haben. Als Mitte der 1950er Jahre der katholische Soziologe Edgar Alexander mit dem Ansinnen an Heuss herantrat, eine Sozio-Biographie über ihn zu schreiben, erhielt dieser die nur halb scherzhaft gemeinte Empfehlung, »zu diesem Zweck vorher ein bißchen zum Protestantismus zu konvertieren.« ¹⁷

Sollte nun die bei Theodor Heuss fraglos vorhandene protestantische Verwurzelung mehr als nur eine irrelevante Arabeske seiner Biographie sein, so drängt sich eine Reihe von Fragen auf. Welche konfessionellen Prägungen erfuhr der heranwachsende Heuss zur Zeit des Deutschen Kaiserreichs? Wie groß war der Einfluss seines geistigen Vaters Friedrich Naumann auf dem kirchlich-konfessionellen Gebiet? Welche Position und Funktion gestand der liberale Publizist und Politiker Heuss den Kirchen in Staat, Politik und Gesellschaft zu? Veränderten die politischen Zäsuren seinen Blick auf die Kirchen und das Christentum? Und schließlich: Wie hielt es Heuss selbst mit der Religion?

.....

Ein geschärfter Blick auf die konfessionellen Prägungen und kirchenpolitischen Ansichten von Heuss verspricht Rückschlüsse darauf zu liefern, inwieweit sich liberale Positionen im »Zeitalter der Extreme« auf einem heftig umkämpften Politikfeld gewandelt haben.

.....

Der politische Werdegang von Theodor Heuss lässt es darüber hinaus reizvoll erscheinen, die biographische Perspektive wenigstens schlaglichtartig zu erweitern. Als Gründungsvorsitzender der FDP sowie als erster Bundespräsident kann Heuss als »liberale Hauptfigur der jungen Bonner Republik«¹⁸ gelten, die zwar nicht *den* Liberalismus, aber doch in der Nachfolge Naumanns einen sozial grundierten Traditionsstrang des Liberalismus vom Kaiserreich bis in die frühe Bundesrepublik repräsentiert.¹⁹ Ein geschärfter Blick auf die konfessionellen Prägungen und kirchenpolitischen Ansichten von Heuss verspricht somit auch Rückschlüsse darauf zu liefern, ob bzw. inwieweit sich liberale Positionen im »Zeitalter der Extreme« auf einem heftig umkämpften Politikfeld gewandelt haben, das Liberalen wie auch ihren kirchlich-konservativen Gegnern seit Mitte des 19. Jahrhunderts zur eigenen Profilschärfung und weltanschaulichen Selbstvergewisserung diente, nämlich das Dauerstreitthema der rechten Zuordnung von Staat und Kirche, von Politik und Religion. Zugespitzt könnte man fragen, ob sich auch beim Liberalen Heuss langfristige antiklerikale Einstellungen ausfindig machen lassen, oder ob er – im Sinne eines »geläuterten«, von religions- und kirchenkritischen Überzeugungen befreiten Liberalismus – aus dem Schatten des Antiklerikalismus herauszutreten versuchte. Zur besseren historischen wie ideengeschichtlichen Einordnung dieses Phänomens soll am Beginn der vorliegenden Studie ein knapper Aufriss des liberalen Antiklerikalismus sowie des klerikalen Antiliberalismus stehen.

1. Liberaler Antiklerikalismus und klerikaler Antiliberalismus – eine Hypothek des 19. Jahrhunderts

»Der Römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.«²⁰ Diese im Dezember 1864 von Pius IX. verkündete These ist nicht etwa als Zeichen der Versöhnungsbereitschaft zwischen Katholizismus und weltanschaulichem Liberalismus zu verstehen, ganz im Gegenteil. Sie stellt den Abschluss jener 80 »hauptsächlichen Zeitirrtümer« dar, die vom Papst im damals vielbeachteten »Syllabus errorum« geächtet wurden. Unter den 79 weiteren lehramtlich verworfenen »Irrtümern« finden sich u. a. die Volkssouveränität, der Rationalismus, die staatliche Schulaufsicht, die Zivilehe sowie die Wissenschafts-, Meinungs- und Religionsfreiheit. Da es sich hierbei vielfach um Grundüberzeugungen bzw. Kernforderungen des Liberalismus handelte, kann es nicht verwundern, dass der »Syllabus« in liberalen Kreisen als Kampfansage an die Prinzipien der Aufklärung und des neuzeitlichen Staates, ja als »Fluch gegen alles, was Vernunft, Bildung, Freiheit heißt«²¹, galt.

Verfestigt wurde die hier angedeutete, feindliche Frontstellung durch das im Jahr 1870 verkündete Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit, das als »theologische Kampflehre gegen den Weltanschauungspluralismus«²² der Moderne einen Höhepunkt des sog. Ultramontanismus markiert.²³ Kennzeichen dieser im 19. Jahr-

hundert einflussreichsten innerkatholischen Strömung war eine bedingungslose Abwehrhaltung gegenüber den »Ideen von 1789« mitsamt ihrer Wegbereiter – Reformation und Aufklärung – und Abkömmlinge, allen voran Liberalismus und Sozialismus, Individualismus und Emanzipation, Materialismus und Pluralismus, Etatismus und Laizismus. Die erfolgreiche Etablierung dieser Antihaltungen in weiten Teilen des Katholizismus ist zwei weiteren Charakteristika des Ultramontanismus zuzuschreiben. Zum einen wurde er von einem zunehmend selbstbewussten Papsttum propagiert, dessen Zentralisierungs- und Hierarchisierungsbemühungen ihm eine innerkirchlich äußerst machtvolle Stellung eintrugen; zum anderen bediente er sich in organisatorischer wie massenkommunikativer Hinsicht »zutiefst moderne[r] Mittel«²⁴ und erwies sich in diesem Punkt durchaus als ein der Zukunft zugewandtes Kind des 19. Jahrhunderts.

Unter dem Banner des Antiklerikalismus sammelte sich eine heterogene Schar von Kritikern, die gegen klerikale Bevormundung, illegitime kirchliche Machtansprüche, autokratische Kirchenstrukturen oder gegen den religiösen Glauben als solchen zu Felde zogen.

Der damals entstehende politische Massenmarkt begünstigte jedoch auch die Entwicklung eines anderen transnationalen Phänomens, des Antiklerikalismus.²⁵ Unter seinem Banner sammelte sich in der zweiten Jahrhunderthälfte eine heterogene Schar von Kritikern, die gegen klerikale Bevormundung, illegitime kirchliche Machtansprüche, autokratische Kirchenstrukturen oder auch gegen den als fortschrittsfeindlich und vernunftwidrig klassifizierten religiösen Glauben als solchen zu Felde zogen. Dass der Katholizismus die vornehmliche, wenn auch nicht die einzige Zielscheibe antiklerikaler Kritik war, hängt mit dessen singulärer Verfasstheit zusammen. Stichwortartig genannt seien an dieser Stelle nur der universale Anspruch jener »alleinseligmachenden«, hierarchisch strukturierten Weltkirche, die im 19. Jahrhundert offensiv praktizierte Frömmigkeitskultur und Heiligenverehrung²⁶ sowie der von Papst Pius IX. lehramtlich dekretierte Antimodernismus. Entsprechend verbreitet waren antiklerikale Ressentiments im Protestantismus, dessen kirchlich-religiöse Gleichwertigkeit im »Syllabus« ebenfalls als Irrtum verworfen worden war. Zu einem weltanschaulichen »Glaubenskern« avancierte der Antiklerikalismus ferner im Anarchismus und Sozialismus sowie unter Positivisten, Freidenkern und Freimaurern. Insbesondere in Deutschland fand er jedoch seine »Hauptträgergruppe«²⁷ im Liberalismus. Dessen Grundüberzeugung der Weltlichkeit des Staates, aus der sich das Postulat einer Trennung von Kirche und Staat ableitete, war unvereinbar mit klerikalen Suprematieansprüchen; seine Fortschritts-, Vernunft- und Wissenschaftsgläubigkeit ließ viele Liberale »völlig weltlich [...],

entschieden areligiös und militant antiklerikal²⁸ werden sowie umgekehrt den Katholizismus mit seinen antimodernen Beharrungskräften und gefühlsbetonten Frömmigkeitspraktiken als »kulturwidrig«²⁹ erscheinen; ein vielfach protestantisch grundierter, liberaler Individualismus wurde ultramontaner Selbstentmündigung gegenübergestellt; liberale Grund- und Freiheitsrechte sollten nicht nur vor staatlicher Willkür, sondern auch vor kirchlichem Gewissenszwang und religiöser Intoleranz schützen. In seinem emanzipatorischen Ansatz lässt sich der Antiklerikalismus als ein »genuin liberales [...] Phänomen«³⁰ begreifen, zu dessen Zielen eine – mal mehr, mal weniger radikale – Säkularisierung im Sinne einer strukturellen und funktionalen Entflechtung der Bereiche von Staat und Politik auf der einen, von Kirche und Religion auf der anderen Seite gehörte.

Die aus liberaler Sicht langersehnte Chance einer Neuordnung eben jener Bereiche sollte sich im Zuge der deutschen Reichsgründung 1870/71 eröffnen. Im Bestreben, den modernen, säkularen Nationalstaat gegen überkommene Machtansprüche der Kirche zu stärken und ihn wehrhaft zu machen gegenüber vermeintlich »reichsfeindlichen«, ultramontanen Kräften, fanden sich die Liberalen zu einer schlagkräftigen Koalition mit Bismarck bereit und wurden damit sowohl politisch wie agitatorisch zu Protagonisten des Kulturkampfes. Den gesetzgeberischen Auftakt machte auf Reichsebene der Kanzelparagraph vom Dezember 1871, der Geistlichen unter Androhung von Freiheitsstrafen die politische Agitation untersagte. Ein halbes Jahr später erfolgte ein reichsweites Niederlassungsverbot des Jesuitenordens, der im Verdacht stand, als ultramontane Speerspitze der »schwarzen Internationalen« die Souveränität des deutschen Nationalstaates zu unterminieren.³¹ Im März 1872 hatte der preußische Staat mit dem Schulaufsichtsgesetz seinen Anspruch auf das alleinige Aufsichtsrecht über das gesamte Schulwesen unterstrichen und damit de jure einen historischen Trennungsstrich zwischen Kirche und Staat gezogen. Auch die im Februar 1875 auf Reichsebene erfolgte Einführung der obligatorischen Zivilehe ist den Kulturkampfmaßnahmen zuzurechnen, wurde doch mit ihr den Kirchen die Hoheit über das Ehe- und Personenstandswesen zugunsten des Staates entzogen.

Wenngleich im 19. Jahrhundert in vielen Ländern Europas Kulturkämpfe tobten,³² lag im deutschen Fall eine politische und gesellschaftliche Gemengelage vor, die in den verfeindeten Lagern zur nachhaltigen Verankerung einer Kulturkampfmentalität beitrug. Die konfessionelle Spaltung der Bevölkerung und die daraus resultierenden Spannungen gehörten nach den Worten Thomas Nipperdeys zu einer der »fundamentalen alltäglichen und vitalen Grundtatsachen des deutschen Lebens«.³³ Diese »Grundtatsache« trat in der Phase der Nationalstaatsgründung verschärft zutage, schließlich machte die kleindeutsche Lösung die Katholiken erstmals zu einer konfessionellen Minderheit, die sich von der protestantischen Mehrheitsgesellschaft zunehmend ausgegrenzt und unter den Generalverdacht nationaler Unzuverlässigkeit gestellt fühlte. Als politisches Organ zur Verteidigung der Rechte der Katholiken gründete sich im Dezember 1870 die Deutsche Zentrumspartei, womit

der konfessionelle Konflikt seine parteipolitische Verfestigung erhielt. Aufgrund der auffälligen Präsenz von Geistlichen innerhalb des Zentrums stand es im permanenten Verdacht, lediglich der verlängerte Arm des Papstes und somit Agent des Klerikalismus und Ultramontanismus zu sein.

Im Liberalismus wurde diese klerikale Bedrohung mit besonderer Schärfe perhorresziert. Bekanntlich geht nicht nur die Begriffsprägung »Kulturkampf« auf einen Liberalen zurück,³⁴ auch die auf Reichsebene wie in den Einzelstaaten erlassenen Ausnahmegesetze wurden trotz ihrer zum Teil offen illiberalen Substanz von liberalen Fraktionen mitgetragen. Sind diese Entscheidungen von der früheren Forschung als Verrat liberaler Ideale bewertet worden, so zeigen neuere Untersuchungen, »daß im Zielkonflikt zwischen liberalen Prinzipien und ›Haß auf die Ultramontanen‹ die liberalen Abgeordneten ihren Grundsätzen stärker treu blieben, als bisher wahrgenommen wurde«;³⁵ ja, dass selbst »die intoleranten Züge, die sich im

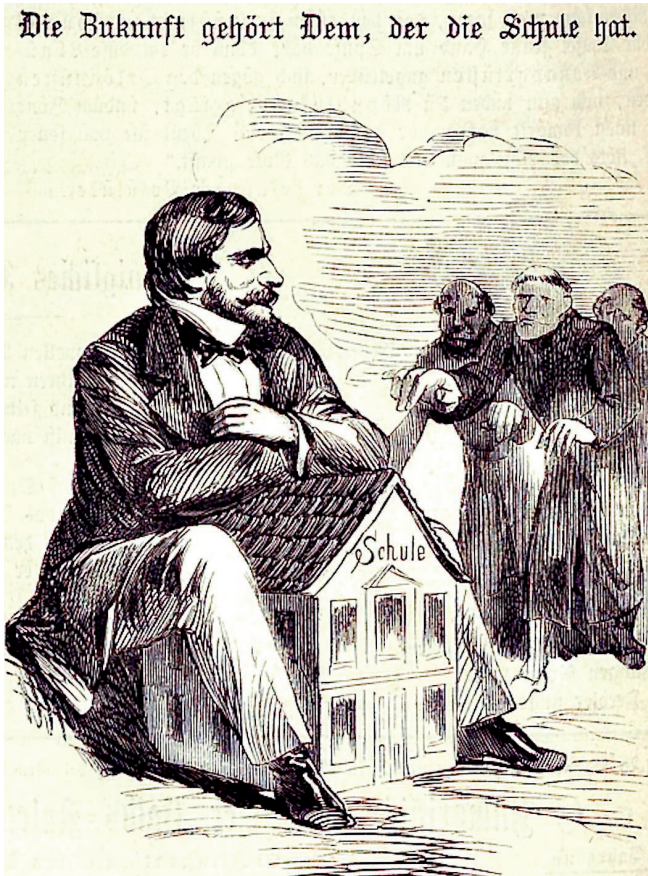


Abb. 2: »Die Schwarzen, welche es sehr ungern sehen, daß der Staat ihnen die Schule nimmt, machen diesem den Vorwurf, er nehme die Schule nur, um durch dieselbe das Volk zu beherrschen. Und was bezwecken die Ultramontanen?«
Antiklerikale Karikatur aus dem »Kladderatsch«, 19.12.1875.

gesetzlichen Kulturkampf manifestierten, aus genuin liberalen Positionen entwickelt wurden.«³⁶ Nach weitverbreiteter Wahrnehmung befand man sich in einem regelrechten Krieg,³⁷ in dem es liberale Werte – Nation und Staat, Freiheit und Vernunft, Wissenschaft und Bildung – gegen eine drohende papistische Theokratie zu verteidigen galt. In diesem ›Abwehrkampf‹ erschien Liberalen auch der Einsatz drastischer Mittel als legitim.

Auf liberaler wie katholischer Seite wurden Feind- und Zerrbilder konstruiert, die politische Zäsuren und gesellschaftliche Umwälzungen überdauern sollten.

Neben den legislativen Maßnahmen war es vor allem die verbale Eskalation des Konfliktes, die zur Fortwirkung des Kulturkampfes weit über seine formale Beendigung 1878 (diplomatische Beilegung 1887) beitrug. Im amtskirchlichen Katholizismus galt der Liberalismus bis auf weiteres als Weltanschauung, die »von den Anfängen bis zur Gegenwart allem Bösen in der Welt den Boden bereitet«.³⁸ Auf liberaler wie katholischer Seite wurden Feind- und Zerrbilder konstruiert, die politische Zäsuren und gesellschaftliche Umwälzungen überdauern sollten. Gleichwohl zeigt ein Blick auf die deutschen Einzelstaaten, dass der Kulturkampf keineswegs überall Politik und Gesellschaft polarisierte.

2. Konfessionelle Prägungen im Kaiserreich

2.1 Familie und Jugend im protestantischen Württemberg

»Oase des Friedens« – mit dieser Formel wird die Sonderstellung des protestantisch dominierten Königreichs Württemberg im Zeitalter der Kulturkämpfe vielfach beschrieben.³⁹ Sie verweist auf eine in der Tat außergewöhnliche kirchenpolitische Konstellation, die Konflikte nicht aufkommen ließ oder aber sie in einen dialogischen Rahmen einzuhegen vermochte. Führende Köpfe in Staat und Kirche begünstigten eine Atmosphäre konfessioneller Duldsamkeit, allen voran König Karl von Württemberg (1823–1891) sowie der Bischof von Rottenburg, Carl Joseph Hefele (1809–1893). Während der irenisch gesinnte König Karl – verheiratet mit der russisch-orthodoxen Königin Olga – den Katholiken seines Landes »mit vollendetem Gerechtigkeitssinn und selbst mit Wohlwollen«⁴⁰ gegenüberstand, zeichnete sich Bischof Hefele durch Kompromissbereitschaft und eine anti-ultramontane Gesinnung aus. Die Berücksichtigung katholischer Interessen und Persönlichkeiten in Regierung und politischen Vertretungskörperschaften ließ die Gründung des Zentrums in Württemberg nicht nur als überflüssig, sondern als Misstrauensvotum ge-

genüber dem König, ja »als Anschlag auf den ›konfessionellen Frieden‹«⁴¹ des Landes erscheinen. Bis Mitte der 1890er Jahre sollte Württemberg der einzige deutsche Einzelstaat ohne eine Zentrumsorganisation bleiben. Erst nach ihrer Gründung wurden dezidiert konfessionelle Themen zu Gegenständen der Wahlkämpfe.

So sehr sich die Verhältnisse in Württemberg von den erbittert geführten Auseinandersetzungen in Baden, dem »kulturkämpferische[n] Musterländle«⁴², unterscheiden, so wenig darf das idyllische Bild einer »Oase des Friedens« überstrapaziert werden. Das südwestdeutsche Königreich kannte durchaus kirchlich-konfessionell motivierte Konflikte. Dies gilt ebenso für die staatliche Ebene, wo um die Freiheit der Ordensniederlassungen, einseitige Personalpolitik oder um den Zankapfel jener Zeit schlechthin, die Frage der kirchlichen oder staatlichen Schulaufsicht, gestritten wurde, wie für die Situation vor Ort. Auch in den Städten, Dörfern und Gemeinden verbreiteten sich zeittypische Stereotype – etwa das Bild des »inferioren«, undeutschen Katholiken – und belasteten das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten.⁴³

Als Bundespräsident gab Theodor Heuss gerne und oft zu verstehen, sich sein »ganzes Leben lang von einem antikatholischen Komplex frei gefühlt«⁴⁴ zu haben. In der Forschung wird diese Selbsteinschätzung übernommen⁴⁵ und tatsächlich dürfte im Falle von Heuss der in Württemberg ausgebliebene Kulturkampf zu einer relativ undogmatischen konfessionellen Aufgeschlossenheit beigetragen haben. Bei Kulturkampfproben badischen Liberalen jener Zeit ist eine solche Einstellung jedenfalls kaum anzutreffen. Doch kann ein 1884 im württembergischen Brackenheim geborener bürgerlich-protestantischer Spross wirklich so völlig frei von konfessionellen Vorurteilen aufgewachsen sein? Die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse in jenem Landstrich lassen dies als fast schon ausgeschlossen erscheinen. Einem erdrückenden evangelisch-lutherischen Bevölkerungsanteil von über 90 % stand eine Minderheit von nicht einmal 8 % Katholiken gegenüber.⁴⁶

Der junge Heuss scheint – anders als es der spätere Bundespräsident einzugestehen bereit war – gegen die von solchen Mehrheitsverhältnissen oftmals begünstigten antikatholischen Ressentiments keineswegs immun gewesen zu sein. Dem befreundeten evangelischen Pfarrer Eberhard Goes gestand er 1906, »als Kind selber jeden Katholiken als etwas Merkwürdiges, Gefährliches, Verlorenes«⁴⁷ angesehen zu haben. In Wahrnehmungsmustern wie diesen drückt sich beispielhaft ein protestantisches Selbstbewusstsein und Überlegenheitsgefühl aus, das zum einen auf dem Status der Mehrheitskonfession, zum anderen auf der zeitgenössisch viel diskutierten »katholischen Inferiorität« basierte.⁴⁸ Hinter diesem oftmals polemisch ins Feld geführten Schlagwort verbarg sich der soziologische Befund, dass Katholiken aufgrund ihres im 19. Jahrhundert überproportionalen Anteils in der Landwirtschaft sowie im Kleinbürgertum der Zugang zur gehobenen Schulbildung vielfach verwehrt blieb. Das daraus resultierende Bildungsdefizit ließ sie von bildungsbür-

gerlich-protestantischer Warte aus nicht nur als etwas »Verlorenes« erscheinen; in sämtlichen staatlichen wie gesellschaftlichen Führungsämtern blieben Katholiken während des Deutschen Kaiserreichs in deutlicher Minderheit – mit Nachwirkungen bis hinein in die Bundesrepublik.

Inwieweit das Überlegenheitsgefühl des jungen Heuss gegenüber dem Katholizismus auf elterliche Einflüsse zurückzuführen ist, kann nur vermutet werden. Der freigeistige Vater Louis Heuss hielt sich der Kirche und den »Pfaffen«⁴⁹ zwar nach Kräften fern. Doch völlig frei von konfessionalistischen Deutungsmustern war auch er nicht. Seine »Wald-, Feld- und Wiesentheologie«⁵⁰, mit der er den drei Söhnen auf Wanderungen die vermeintlich bekenntnismäßig begründeten Besonderheiten der einzelnen Gebiete zu erklären versuchte, deutet eher auf geläufige konfessionelle Befangenheiten hin. Demnach lägen katholische Gemarkungen jeweils dort vor, »wo Blumen oder blühendes Unkraut am häufigsten die Felder schmückten.«⁵¹ Im Umkehrschluss heißt dies freilich, dass sorgsam bestellte Felder ein untrügliches Zeichen für das Wirken fleißiger, arbeitsethisch veranlagter Protestanten seien.

Lässt sich vom Vater das Urteil einer weder christlichen noch kirchlichen Verwurzelung wagen, so trifft dies mitnichten auf die kirchenfromme Mutter Elisabeth zu, in deren Stammbaum sich zahlreiche Pfarrer finden.⁵² Schon früh gewöhnte sie ihre Söhne an den obligatorischen Gottesdienstgang nebst anschließender Sonntagschule, wobei Heuss rückblickend zu verstehen gab, den Kirchenbesuch »ohne starke seelische Beteiligung«⁵³ vollzogen zu haben. Zur herben Enttäuschung geriet ihm seine Konfirmation. War es vermutlich schwäbischer Sparsamkeit geschuldet, dass er im Frühling 1897 gemeinsam mit seinem älteren Bruder Hermann konfirmiert wurde, so vermochten auch die leidlich kindgerechten Geschenke nicht für diese ungewöhnliche und dem jüngsten Sohn nachvollziehbar missfallende Konstellation zu entschädigen: Sieben Krawattennadeln und drei Serviettenringe bekam der 13-jährige Theodor geschenkt, außerdem ein einziges Buch, das der ansonsten so bildungshungrige Jugendliche allerdings aus Trotz und Enttäuschung nicht anrührte.⁵⁴

Blickt man über die kirchlichen Zwänge der unmündigen Jugendzeit hinaus, so stellt sich die Frage nach den weiteren Berührungspunkten des heranwachsenden Heuss mit den Komplexen von Kirche, Konfession und Religion. Drei Aspekte verdienen hierbei Beachtung. So schloss – erstens – die kaum stillbare Bildungsbeflissenheit des jungen Heuss eine umfassende Bibellektüre ebenso selbstverständlich ein wie ein nachhaltiges Interesse an der Christentums- und Kirchengeschichte. Dass sich Heuss auf dem christlich-religiösen Feld zeit seines Lebens mit geradezu traumwandlerischer Sicherheit zu bewegen verstand und im Dialog mit Theologen selten um die Anführung einer passenden Bibelstelle oder eines Luther-Zitats verlegen war, dürfte auf seine bereits zu Jugendzeiten intensiv betriebene Aneignung des christlich-protestantischen Bildungskanon zurückzuführen sein.

Eben jene Aneignung vollzog sich – zweitens – weder in kritiklos-affirmativer Form noch führte sie zu einer inneren Bindung an die Institution Kirche. Sein Engagement im Kirchenchor wollte Heuss auch rückblickend nicht als Beleg für ein sonderlich enges »Verhältnis zum Kirchlichen«⁵⁵ verstanden wissen. Insbesondere während seiner Sturm-und-Drang-Zeit als Primaner und Student, die er unter seinesgleichen in wohlbürgerlichem Rahmen zu zelebrieren verstand, finden sich in seiner Korrespondenz ostentative Distanzierungen von allem allzu konventionell Kirchlichen und Christlichen. Darunter ist etwa das Bekenntnis des 18-jährigen Heuss zum Monismus Ernst Haeckels zu zählen.⁵⁶ Gleichwohl vermag nicht jeder Distanzierungsversuch zu überzeugen. So berichtete Heuss im Oktober 1902 an eine Heidelberger Freundin von seinen zahllosen Kirchenbesuchen während eines einwöchigen Würzburg-Besuches – »jeden Morgen ca. 3–4 katholische Kirchen« –, um sie gleich im Anschluss zu »beruhigen«, dass dieses bei ihm »so ungewöhnliche Kirchengehen keinen weiteren Einfluß«⁵⁷ auf ihn ausgeübt habe. Hier deutet sich eine grundsätzliche Herausforderung der quellenkritischen Lektüre von Heuss-Briefen an, nämlich das gerüttelt Maß an Koketterie und Selbststilisierung, mit denen sich Heuss gerade in jener Zeit und vornehmlich gegenüber Frauen zu inszenieren pflegte. Die Brautbriefe zwischen Theodor Heuss und Elly Knapp legen eindrucksvoll Zeugnis von dieser Vorliebe ab.

Mit seinem Ziel einer zeitgemäßen Synthese aus christlichem Sozialismus, Liberalismus und Nationalismus vermochte Naumann um 1900 eine ebenso »gläubige« wie konfessionell homogene Anhängerschaft um sich zu sammeln.

Bei aller religiösen und kirchlichen Distanz, die der junge Heuss empfand und verbal noch vergrößerte, unterliegt es doch keinem Zweifel, dass er sich – drittens – seit seinen Jugendjahren in einem Umfeld bewegte und engagierte, dessen Hauptmerkmale in der protestantischen Verwurzelung, bildungsbürgerlichen Herkunft sowie (variantenreich) liberalen Grundhaltung seiner Vertreter bestanden. In Friedrich Naumann fand eben jenes Milieu seinen charismatischen Kopf.⁵⁸ Mit seinem Ziel einer zeitgemäßen Synthese aus christlichem Sozialismus, Liberalismus und Nationalismus vermochte er um 1900 eine ebenso »gläubige« wie konfessionell homogene Anhängerschaft um sich zu sammeln. Ihr gehörte auch der Heilbronner Gymnasiast Heuss an, der regelmäßig die von Naumann herausgegebene Zeitschrift »Die Hilfe« (mit dem sprechenden Untertitel »Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe«) las und zudem am Leben des lokalen Evangelischen Arbeitervereins teilnahm, dem ein »Naumannianer« vorstand.⁵⁹ Ein vor diesem Kreis als übermotivierter Erstsemester gehaltener Vortrag über religiöse Malerei mag zwar missglückt

sein.⁶⁰ Dies ändert jedoch nichts an dem ungleich bedeutenderen Befund, dass Heuss schon in jungen Jahren und im Kleinen an eben jener Herausforderung Anteil nahm, die sein Idol und späterer Mentor Friedrich Naumann im Großen umtrieb: die aus einem sozial verpflichteten Protestantismus gespeiste Einsicht, auf politischer wie sozialpraktischer Ebene neue Antworten auf die gesellschaftlichen und sozialen Verwerfungen zur Zeit der Hochindustrialisierung geben zu müssen.

2.2 Im Bann des Kulturprotestantismus

»Ich merkte wieder, daß der liberale Pfarrer doch der prächtigste Typus in Deutschland ist.«⁶¹ Zu dieser bemerkenswerten Erkenntnis war Heuss – inzwischen von Naumann zum »Hilfe«-Redakteur gemacht – im September 1906 gelangt, als er in Dresden am Kongress über evangelischen Kirchenbau teilgenommen hatte, um darüber anschließend in mehreren Artikeln zu berichten.⁶² In den folgenden Jahren suchte er gezielt die Gelegenheit zum Austausch mit liberalen Theologen und fand sie u. a. im Evangelisch-Sozialen Kongress (ESK),⁶³ an dessen Tagungen und Gremienleben er aktiv teilnahm.⁶⁴ Seit seiner Gründung im Jahr 1890 standen die Jahrestagungen des ESK im Zeichen der offenen, kontroversen Aussprache über Fragen der protestantischen Sozialethik und ihrer praktischen Konsequenzen in Politik und Gesellschaft. Dabei grenzte er sich zunehmend von einem konservati-



Abb. 3: Evangelisch-Sozialer Kongress in Heilbronn 1909. Theodor Heuss, mittig mit hellem Hut, blickt hoch zu Elly Heuss-Knapp auf der Treppe. Links von Heuss, dem Fotografen abgewandt, Friedrich Naumann

ven, christlich-sozialen Paternalismus, wie ihn Adolf Stoecker vertrat, ab und bot seit der Jahrhundertwende einer »ganze[n] Generation liberaler Theologen«⁶⁵ ein bedeutendes Forum. Die noch vom Bundespräsidenten Heuss herausgestrichene »geistig ungewöhnlich starke Wirkung« des ESK beruhte maßgeblich auf den Impulsen und der Strahlkraft seiner Protagonisten. Unter ihnen finden sich – neben Friedrich Naumann⁶⁶ – solch namhafte Theologen wie Ernst Troeltsch, Adolf Deißmann, Martin Rade, Arthur Titius, Otto Baumgarten, Hermann Mulert sowie allen voran Adolf von Harnack, der dem ESK von 1903 bis 1911 als Präsident vorstand.

Da Theodor Heuss sie alle persönlich kannte⁶⁷ und mit dem vom ihm wie von Naumann hochgeschätzten⁶⁸ Adolf von Harnack über seine Frau Elly sogar verwandtschaftlich verbunden war,⁶⁹ sollen die von ihnen – cum grano salis – gemeinsam vertretenen Werte und Ziele zumindest angedeutet werden. Ausnahmslos handelt es sich bei den genannten Theologen um Exponenten des Kulturprotestantismus, der eine Versöhnung von Christentum und moderner Kultur, eine Anwendung der »Prinzipien des reformatorischen Christentums in den unterschiedlichen kulturellen Sphären«⁷⁰ anstrebte. Ein Blick auf den kulturprotestantischen Wertehimmel lässt die Anziehungskraft jener Strömung auf den jungen Journalisten und angehenden liberalen Politiker Heuss erahnen. Die autonome Persönlichkeit und eine mit ihr eng verknüpfte Arbeits- und Verantwortungsethik galten als kulturprotestantische Ideale schlechthin; Wissenschaftsethos und Bildungsemphase gingen unter Kulturprotestanten einher mit einer historistischen »Geschichtsförmigkeit«;⁷¹ von der Institution Kirche dachten so manche zivilreligiös veranlagte Kulturprotestanten eher gering; in einer »auf Freiheit und intellektueller Redlichkeit basierenden Religion«⁷² schien ihnen die Möglichkeit einer Übereinkunft von religiösem und politischem Liberalismus gegeben, die von einer gemeinsamen Zurückweisung des bildungsfernen, antimodernen, klerikal-hierarchischen Katholizismus und seiner politischen Organe noch unterstrichen wurde; angesichts der im Protestantismus besonders ausgeprägten Allianz von Thron und Altar war das kirchenpolitische Ziel vieler Kulturprotestanten eine grundlegende Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses sowie eine Liberalisierung der »autoritären, landesherrlich zergliederten Behördenkirche«.⁷³

Wer sich heute in die Gedankenwelt des Kulturprotestantismus hineinversetzen und sich gleichermaßen von seinem kulturellen Sendungsbewusstsein wie vom hohen wissenschaftlichen Niveau seiner Selbstverständigung überzeugen möchte, dem sei ein Blick in die fünfbändige Lexikonreihe »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG) empfohlen, deren erste Auflage zwischen 1909 und 1913 erschien.⁷⁴ Die in jener kulturprotestantischen Enzyklopädie kanonisierte Wissensordnung ist – nach den treffenden Worten Gangolf Hübingers – »teils implizit, teils explizit auf die Ordnungsmuster des politischen Liberalismus hin ausgerichtet.«⁷⁵ Das RGG-Autorenregister liest sich tatsächlich wie ein Who-is-Who der liberalen evangelischen Theologie und des Kulturprotestantismus.⁷⁶ Unter den vielfach renommierten und

profilierten Autoren findet sich auch der Name des nicht einmal 30-jährigen Theodor Heuss. Gleich elf Beiträge, die sich vornehmlich mit Aspekten der damaligen Arbeitswelt beschäftigen, stammen aus seiner Feder.⁷⁷ Auch an der zweiten Auflage des Lexikons, die von 1927 bis 1932 erschien, war Heuss mit über einem Dutzend Artikeln beteiligt.⁷⁸

Natürlich war der Kulturprotestantismus ein reichlich akademisches Phänomen, dessen Debatten sich vielfach über die Köpfe breiter Bevölkerungskreise hinweg vollzogen. Seine liberale Substanz lässt sich indes aufgrund der Interventionsbereitschaft seiner Vertreter auch in sehr konkreten kirchenpolitischen Konflikten nachweisen – so etwa in den zahlreichen Disziplinarmaßnahmen evangelischer Kirchenbehörden gegen allzu liberale Pfarrer.⁷⁹ Eines der bekanntesten Beispiele dieser Art ist der »Fall Traub«. Er handelt von dem Pfarrer Gottfried Traub (1869–1956), der sich – u. a. im Evangelisch-Sozialen Kongress – als sozialliberaler Theologe profilierte und den eine enge Freundschaft mit Friedrich Naumann verband. Beide einte nicht allein ihr Bemühen um eine »Synthese von Liberalismus und nationalem Sozialismus«,⁸⁰ sondern auch ihr Eintreten für eine stärkere institutionelle Trennung der Sphären von Kirche und Staat. Letzteres empfanden die in aller Regel zutiefst konservativen kirchlichen Verwaltungsbehörden (Konsistorien) als Affront, waren sie doch bis zum Untergang des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 staatliche Behörden. Als sich Traub im Jahr 1912 schließlich noch erdreistete, in einem »Irrlehreprozess« auf Amtsenthebung den Kölner Pfarrer Carl Jatho (letztlich vergeblich) zu verteidigen, wurde gegen ihn selbst ein Disziplinarverfahren eröffnet, an dessen Ende die eigene Amtsenthebung durch den Evangelischen Oberkirchenrat stand.

Dieses an Traub statuierte Exempel veranlasste führende Kulturprotestanten zur Kritik an einer solch autoritären Kirchenpraxis, die als zutiefst unevangelisch gebrandmarkt wurde. »Bei uns«, so formulierte es Friedrich Naumann in der »Hilfe«, »spricht Gott nicht durch die Kirche, nicht einmal durch das Spruchkollegium; bei uns spricht er im einzelnen Menschen. So ist es seit den Tagen, in denen sich Luther und seine Mithelfer vom Kirchentum loslösten. Von da an ist es Rückfall, wenn protestantische Oberkirchenräte sich benehmen, als seien sie katholisch.«⁸¹ Ganz ähnlich sah dies der Zeichner Thomas Theodor Heine, der in der satirischen Wochenschrift »Simplicissimus« die Fälle Jatho und Traub mit gewohnt spitzer Feder als Ausdruck eines unreformatorischen Klerikalismus kritisierte:

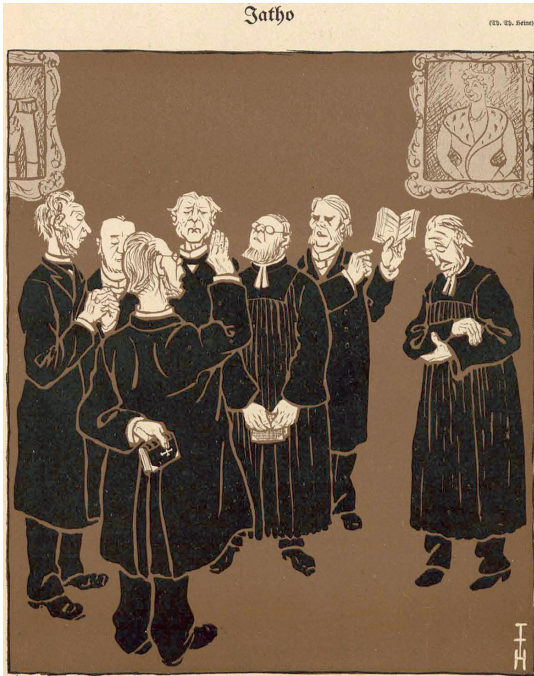


Abb. 4: »Meine Herren, wir müssen uns darüber klar sein: was wir wollen, ist die Trennung der Religion von der Kirche.«
 Titelkarikatur des »Simplicissimus« vom 17.1911

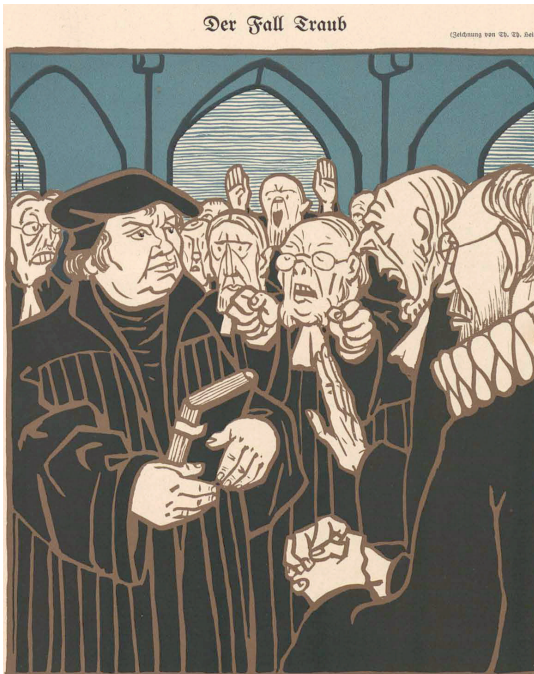


Abb. 5: »Wollt ihr denn aus meiner Kirche jedes freie Wort verbannen?« –
 »Ja, Sie können auch von Glück sagen, daß Sie bloß die katholische Kirche reformiert haben. Wir hätten Ihnen anders auf den Kopf gespuckt!«
 Titelkarikatur des Simplicissimus vom 23.9.1912

Auch Naumanns Musterschüler Theodor Heuss, dessen Freundschaft zu Traub ihm »eines der wertvollsten Stücke des eigenen Lebens«⁸² war, empfand es als eine Ehrenpflicht, »heftig für ihn einzutreten«.⁸³ Dies geschah in einem Artikel für die »Neckar-Zeitung«, dem die Empörung – »Da hört doch alles auf!« – unschwer anzumerken ist, die Heuss persönlich wie auch als geschichts- und selbstbewusster Protestant empfand. Dem Oberkirchenrat warf er im Fall Traub eine anmaßende, inquisitorisch-rabulistische Vorgehensweise vor, die Heuss beißend, wenngleich politisch nicht ganz korrekt als »jesuitische Taktik« beschrieb. Die Schärfe des Tonfalls ist vor allem darauf zurückzuführen, dass Heuss in dem Prozess Kernidentitäten des Protestantismus – etwa die Gewissensfreiheit, das Priestertum aller Gläubigen und die Zurückweisung klerikaler Bevormundung – mit Füßen getreten sah.

Aus der Feder des zumeist abwägenden, oftmals ausholend historisierenden Journalisten Heuss findet sich nur selten ein solch kämpferisch-emotionaler Artikel. Die sehr persönlichen politischen Konsequenzen seiner Solidarisierung mit Traub hatte er allerdings nicht vorausgesehen. Als Kandidat im Bezirk Backnang strebte Heuss bei den Wahlen im November 1912 ein Mandat in der Zweiten Kammer des Württembergischen Landtags an. Dass er mit nur etwa 200 Stimmen unterlag, führte er auf eine gezielte Agitation seiner christlich-konservativen Widersacher gegen ihn zurück. In Flugblättern war der stark pietistisch geprägten Bevölkerung vermittelt worden, »daß, wer sich so wie ich für den Pfarrer Traub einsetze, unmöglich von den kirchlichen Kreisen gewählt werden könne.«⁸⁴ Vermutlich wäre das Leben von Theodor Heuss tatsächlich »anders verlaufen«⁸⁵, hätte seine politische Karriere nicht mit einer Niederlage, sondern mit dem erfolgreichen Einzug in die württembergische Landespolitik begonnen.

.....
Heuss fühlte sich im Einklang mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und wandelte auch in dieser Hinsicht unverkennbar auf den Spuren Friedrich Naumanns.
.....

Am eigenen Leib hatte der junge Politiker Heuss somit erfahren, was es heißt, wenn kirchliche bzw. konfessionelle Fragen zu politischen Zwecken instrumentalisiert werden. Seither sollten die strikte Zurückweisung einer solchen Vermengung von Religion und Politik, Kirche und Staat den Politiker und späteren Staatsmann Heuss auszeichnen. Mit einem religions- oder kirchenfeindlichem Antiklerikalismus altliberaler Prägung hatte diese Haltung indes nichts gemein. Vielmehr fühlte er sich explizit im Einklang mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und wandelte auch in dieser Hinsicht unverkennbar auf den Spuren Friedrich Naumanns.⁸⁶ Nach seinem Entschluss, sich fortan ganz der Politik zuzuwenden, hatte Naumann im Jahr 1896

bewusst sein Pfarramt niedergelegt.⁸⁷ Er wollte nicht jener Gefahr einer unreformatorischen Vermengung beider »Reiche« erliegen, die er auf katholischer Seite in der Zentrumsparterie, auf evangelischer Seite in politisierenden Pfarrern⁸⁸ und in einer staatsnahen Kirchenbürokratie erblickte. Diese Einsicht war das Resultat eines Läuterungsprozesses, der maßgeblich von dem streng lutherischen Kirchenrechtler Rudolf Sohm inspiriert worden war. Dessen Ziele einer Trennung zwischen Christentum und Politik sowie einer »Entstaatlichung der Kirche«⁸⁹ machte sich Naumann seit der Jahrhundertwende zu eigen – die zeitgenössisch vielbeachtete Aufsatzreihe »Briefe über Religion« (1903) legt davon beredtes Zeugnis ab. Wegen des nachhaltigen Einflusses der kirchenpolitischen Positionen Naumanns auf Theodor Heuss seien diese wenigstens in ihren zentralen Punkten skizziert.⁹⁰

In deutlicher Abgrenzung vom Postulat des »christlichen Staates«, wie es vom preußischen Rechtsgelehrten Friedrich Julius Stahl (1802–1861) erhoben worden war, griff Naumann die Wendung Rudolf Sohms auf, der Staat als solcher sei »ein Heide«.⁹¹ Dahinter verbarg sich die Überzeugung von der strikten weltanschaulichen wie religiösen Neutralität des säkularen Staates, in dem keine Religionsgesellschaft privilegiert oder bevormundet werden sollte. »Wir konstruieren unser staatliches Haus nicht mit den Zedern vom Libanon, sondern mit den Bausteinen vom römischen Kapitol.«⁹² Naumann war sich bewusst, dass Worte wie diese in christlichen Ohren »hart und schroff« klingen würden, dennoch schienen sie ihm »gut lutherisch« zu sein. Ohnehin forderte er mit kulturprotestantischem Nachdruck eine Rückbesinnung auf den Reformator ein: »Staatliche Dinge sind nach ihm nicht aus dem Evangelium heraus zu entscheiden, sondern können von Juden und Heiden geadesogut entschieden werden wie von Christen, da zu ihrer Regelung nichts gehört als die Vernunft, nicht die Offenbarung. Diese lutherische Scheidung der Gebiete [...] hat sich bei tieferer Durchdringung des Stoffes auch für uns als richtig ergeben. Wir kehren zum alten großen Doktor deutschen Glaubens zurück, indem wir politische Dinge als außerhalb des Wirkungskreises der Heilsverkündigung betrachten.« Bezogen auf die politischen Parteien – insbesondere die liberalen – folgte daraus für Naumann die Konsequenz, dass diese »keine konfessionellen oder philosophischen Lehrsätze zu vertreten [haben], sondern nur die Grundsätze der staatsbürgerlichen Freiheit und Gleichheit«; konfessionelle Parteien wie das Zentrum würden »gleichzeitig Himmlisches und Irdisches in einem Bündel zusammengebunden den Leuten« hinlegen. »Trennen wir die Arbeit, lassen wir das politische Handwerk denen, die Träger des politischen Handwerks sind, den politischen Organisationen!«⁹³

Das Trennungspostulat konnte sich indes auch gegen illegitime Grenzüberschreitungen der Politik in den kirchlich-religiösen Raum richten. Als solche betrachtete Naumann rückblickend (1903) den Kulturkampf, in dem »ein Teil des Liberalismus seinen liberalen Kammerton« verloren habe und »durch den Kampf unliberal«⁹⁴ geworden sei. Just im selben Jahr und ganz in diesem Geiste verlangte der 19-jährige

und somit selbst noch nicht einmal wahlberechtigte Theodor Heuss in einer politischen Versammlung die Aufhebung des Jesuitengesetzes,⁹⁵ das als Inbegriff eines vorurteilsbeladenen Kulturkampfgesetzes noch immer in Kraft war und dies bis 1917 auch blieb. Eine gesteigerte Sympathie mit der Societas Jesu darf bei Heuss nicht unterstellt werden. Aber ein Ausnahmegesetz, das eine religiöse Gruppierung einseitig diskriminierte, widersprach seinem Gerechtigkeitsempfinden wie auch seinem liberalen Verständnis von Religionsfreiheit.⁹⁶

3. »Bankrott des Christentums«? Der Erste Weltkrieg und die Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses 1918/19

Auf eine vergleichbar motivierte Ablehnung stieß während des Ersten Weltkriegs eine weitere staatlich angeordnete Diskriminierungsmaßnahme. Mittels einer statistischen Erhebung innerhalb des deutschen Heeres sollte ab Herbst 1916 der Anteil jüdischer Soldaten ermittelt werden, auf denen das von der völkisch-nationalistischen Propaganda gezeichnete Stigma der Drückebergerei lastete. Einen solch beispiellosen Akt eines staatlich sanktionierten Antisemitismus wollte Heuss als Chefredakteur der Heilbronner »Neckar-Zeitung« nicht unkommentiert lassen. Wie er seinem Freund Eberhard Goes mitteilte, erschien es ihm »nötig, daß wenigstens ein Journalist soviel ›Zivilcourage‹ u. praktisches Christentum aufbringen mußte, einmal einer volkstümlichen Ungerechtigkeit u. Gedankenlosigkeit schroff entgegenzutreten.«⁹⁷ Tatsächlich geißelte Heuss die Judenzählung in einem Leitartikel als Ausdruck »antisemitischer Treibereien«, als »Heuchelei«, die »einem christlichen Gewissen unerträglich sein muß.«⁹⁸

Ein robuster Nationalist wie Heuss, der von der Rechtmäßigkeit des Krieges überzeugt war und die Friedensresolution des Reichstags vom Juli 1917 als Fehler ansah, konnte nach Ende der Kampfhandlungen nur mit großer Ernüchterung auf den Kriegsverlauf und sein völlig desillusionierendes Ende blicken. Die Anlegung einer kirchlich-religiösen Perspektive auf die zurückliegenden vier Jahre mit all ihren militärischen wie geistig-kulturellen Auswüchsen vermochte die Gemütslage nicht zu verbessern – im Gegenteil. Heuss griff das Diktum eines englischen Theologen auf, der den Krieg als »Moratorium der Bergpredigt«⁹⁹ bezeichnet hatte. Friedfertigkeit und Feindesliebe gehören stets zu den ersten Opfern eines jeden Krieges. Die besonders ernüchternde Erkenntnis des zurückliegenden Krieges lag für Heuss jedoch darin, dass in diesem sehr säkularen, von nationalen Interessen und Ressentiments gespeisten Konflikt die Religion nicht als Mittel zur »Entgiftung des Kampfes«, sondern »geradezu zu einem Seuchenherd mißbraucht [wurde], drüben wie hüben.«¹⁰⁰ Die Inanspruchnahme von »Gott als Nationalgott«, die Stigmatisierung des Kriegsgegners als »Antichrist« und eine gezielte Kreuzzugs-Metaphorik verliehen dem Krieg einen in seiner Wirkung fatalen, religiös verbrämten Überbau – »das christliche Gemeingefühl liegt erschlagen.«

Auch wenn Heuss seine Kritik wortreich zu kaschieren verstand, so warf er den Kirchen in diesem Zusammenhang doch unzweideutig Versagen vor. In kritikloser, ihrer Stellung und ihres Auftrags unwürdiger Staatsnähe hatten die Kirchen und ihre Geistlichen eine Nationalreligion propagiert, die Heuss als »schwer erträglich« empfand, ja sie sei »in gewissem Sinn Rückfall in kaum verhülltes Heidentum«.¹⁰¹

All diese Einschätzungen finden sich in der 1919 publizierte Schrift »Zwischen Gestern und Morgen«. Wie der programmatische Titel bereits nahelegt, beschränkte sich Heuss darin nicht auf Bestandsaufnahmen der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Befindlichkeiten. Vielmehr entwickelte er in der staatlichen Umbruchsituation von 1918/19 ein der Zukunft zugewandtes Aktionsprogramm, das sich im Falle der Kirchen als durchaus zukunftssträftig erweisen sollte und dessen kulturprotestantische Fundierung kaum zu übersehen ist. Ausgehend von der provokant zugespitzten Frage, ob die Erschütterung von Krieg und Revolution als »ein Bankrott der Religion, des Christentums oder der Kirche« zu werten sei, versuchte Heuss, Wege aus der Krise zu weisen. Der Staat bzw. die Stellung der Kirchen in und zu ihm standen dabei im Zentrum seiner Überlegungen. Die Gründe für diese Staatszentrierung liegen auf der Hand. Zum einen war Heuss bekennender Etatist, dem eine klassisch liberale Distanz oder Skepsis dem Staat gegenüber fremd war und blieb.¹⁰² In kulturprotestantischer Tradition vertrat er eine Auffassung von der Autonomie des Staates, die – so Heuss – »aus einer typisch evangelischen geistesgeschichtlichen Haltung wuchs«,¹⁰³ in die sich ohne weiteres auch die oftmals als Staatsvergottung etikettierte Staatstheorie des von Heuss verehrten Georg Wilhelm Friedrich Hegel einordnen ließe.¹⁰⁴

Zum anderen erblickte Heuss in der überkommenen Staatsnähe insbesondere der evangelischen Kirche die Hauptursache ihrer Krise. Der territorialstaatlich geprägte Verlauf von Reformation und Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit hatte die evangelischen Landesfürsten zunächst in die Rolle von »Notbischöfen« schlüpfen lassen. Aus dieser Interimslösung, die dem lutherischen Grundsatz der Nichtvermischung staatlich-politischer sowie religiös-kirchlicher Bereiche im Kern zuwiderlief, entwickelte sich »die Dauerlösung des landesherrlichen ›Summepiskopates««.¹⁰⁵ Die seither obligatorische Personalunion von Landesherrn und oberstem Bischof hatte die für den Protestantismus so charakteristische enge Verbindung von Thron und Altar begründet und die Autorität der jeweiligen Obrigkeit gestärkt. Zur Zeit des Deutschen Kaiserreichs lässt sich eine nochmalige Steigerung und schillernde Inszenierung des landesherrlichen Summepiskopats durch das protestantische Herrscherhaus der Hohenzollern beobachten. Insbesondere Kaiser Wilhelm II., der gar das Predigtrecht zu besitzen glaubte, nutzte die »zeremonielle Qualität des obersten bischöflichen Amtes«¹⁰⁶ zur pompösen Unterstreichung seines Führungsanspruches innerhalb des deutschen Protestantismus. Auf diese Erfahrungen ist es auch zurückzuführen, wenn der sehr geschichtsbewusste spätere Bundespräsident Heuss nur äußerst ungern eine Kirchenkanzel betrat und Anfra-

gen nach einer Art Rundfunkandacht rundheraus zurückwies. Durchaus glaubhaft versicherte er, es sei ihm »schon als Junge peinlich gewesen, wenn ich in der Zeitung las, daß der Kaiser Predigten gehalten habe. Ich will auch auf diesem Gebiet nicht sein Nachfolger sein.«¹⁰⁷

Mit dem sang- und klanglosen Untergang der Monarchie auf deutschem Boden gehörte auch das landesherrliche Kirchenregiment der Vergangenheit an. In dieser einschneidenden Situation konnte es für Heuss nur ein Ziel geben: »die Erneuerung des Staatsgefühls, aber die Kirche soll dabei nicht weiterhin den Famulus der staatlichen Gewalten spielen.«¹⁰⁸ Über Jahrhunderte sei die Kirche »zur Magd des Staates erniedrigt« worden. »Und der Staat«, so Heuss weiter, »der eine Machtororganisation ist, gleichviel ob unter einem Fürsten oder einem Präsidenten, hat sich dienen lassen. Das religiöse Gemeinschaftsleben hat sich mit staatlichen Zwecken verfilzt. Die Kirche ist, mit mehr oder weniger Takt, zu einer Staatsbürgerschule oder zu einer Untertanenschule geworden. [...] Davon muß sich die Kirche völlig frei machen, indem sie aus der Obhut und Obergewalt des Staates entlassen wird. Dann wird sie den Geist des Staatschristentums verabschieden können, und nicht behördlicher Charakter, sondern das Wesen freier und frommer Gemeinschaft wird in ihr lebendig sein können. Die entstaatlichte Religion, die ihre Kraft aus dem Willen der Einzelseele und aus der verbindenden Macht des Gemeinempfindens nimmt, wird freier und fruchtbarer sein, fruchtbarer auch für den neuen Staat, dem sie nicht dient, aber das Ethos der Selbstverantwortung eines tapferen Christentums schenkt.«

In kirchlichen Konsistorien und unter konservativen Anhängern der Einheit von Thron und Altar mögen Äußerungen wie diese als Affront gewirkt haben. Als Beispiele für die Persistenz eines liberalen Antiklerikalismus können sie jedoch nicht herangezogen werden. Neudeutsch gesprochen forderte Heuss – und mit ihm eine ganze Riege kulturprotestantisch geprägter Liberaler – die Rückbesinnung auf die verschütteten Markkerne des Protestantismus, zu denen ein innerkirchlicher wie weltlicher Klerikalismus ausdrücklich nicht gehörte.

Originell waren die Heuss'schen Gedankenspiele indes nicht. Bis hin zu den historischen Herleitungen und Bewertungen bewegte er sich ganz auf jener Linie, die Friedrich Naumann in Reden und Zeitungsartikeln vorgezeichnet hatte. Im Bewusstsein, dass weite Teile des Protestantismus die revolutionären Umwälzungen als Bedrohung empfanden, war es Naumanns Bemühen gewesen, den Blick weniger auf die Verluste und Risiken, als vielmehr auf die sich schlagartig eröffnenden Chancen zu lenken, die eine grundlegende Strukturreform des evangelischen Kirchenwesens mit sich bringen würde. In der emphatischen Diktion eines früheren Pfarrers pries er den Untergang des Summepiskopats als »Tag der Befreiung des Glaubens vom öffentlichen Joch«; die reformatorischen Überzeugungen zuwiderlaufende Herrschaft einer staatlichen Kirchenbürokratie sei vorbei, nunmehr würde »das allgemeine

Priestertum der Gläubigen zur Wahrheit werden, denn jetzt sollt ihr alle, Männer und Frauen, die Träger und Trägerinnen eurer Kirche sein!«¹⁰⁹ Die Losung der Stunde müsse lauten: »freie Kirche im freien Staate«.

Besorgten Klerikern war diese Formel nur zu vertraut. Mit ihr hatte einst der italienische Liberale und Einheitskämpfer Camillo Cavour (1810–1861) den Kirchenstaat herausgefordert (»Libera chiesa in libero stato!«). Und tatsächlich sprach sich auch Naumann für eine radikale Neugestaltung des vielfältig miteinander verflochtenen Staat-Kirche-Verhältnisses aus. In der zu schaffenden Republik müsse das Selbstverwaltungsrecht aller Religionsgemeinschaften (auch von Sekten und Freikirchen) »eines der ersten Grundrechte«¹¹⁰ werden; Vorrechte einzelner Kirchen und deren finanzielle Bezuschussung durch den Staat seien in einer Demokratie grundsätzlich zu hinterfragen.

So sehr Naumann jedoch überkommene Gewohnheitsrechte und Privilegien der Kirchen infrage stellte, so wenig war ihm an einer feindlichen oder auch nur gänzlich unverbundenen Trennung beider Sphären gelegen. In den Revolutionswochen 1918/19 kam es *nicht* zu der von so manchem Kirchenführer befürchteten antiklerikalen Koalitionsbildung aus Liberalen und Sozialisten. Die Möglichkeit dazu hätte es durchaus gegeben. In Preußen etwa amtierte mit Adolph Hoffmann ein aus der freireligiösen Bewegung stammender Sozialist als Kultusminister, der mit antiklerikalem Furor die Kirchen aus dem öffentlichen Leben zurückzudrängen trachtete. Trotz seiner kurzen Amtszeit – bereits am 3. Januar 1919 musste er zurücktreten – avancierte Hoffmann zur Inkarnation eines kämpferisch-atheistischen Marxismus, der sich allerdings selbst innerhalb der Sozialdemokratie nicht (mehr) als mehrheitsfähig erweisen sollte.

Friedrich Naumann hegte keinerlei Ambitionen, sich zum radikalliberalen Pendant Hoffmanns aufzuschwingen, der die Kirchen als Fortschrittshindernisse und repressive Zwangsanstalten geißelte und einer Privatisierung von Religion und Kirche das Wort redete. Ganz im Gegenteil. Die politischen Kräfteverhältnisse innerhalb der Verfassunggebenden Nationalversammlung ließen ihn auf dem hochumstrittenen Gebiet des Staatskirchenrechts die Rolle des Vermittlers zwischen den christlich-konservativen und sozialistischen Positionen einnehmen. Am Ende der Verfassungsberatungen stand somit weder eine einseitige staatliche Privilegierung einzelner Religionsgemeinschaften noch die radikale Trennung zwischen Kirche und Staat, sondern ein mühsam ausgehandelter Kompromiss. Trotz des in Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung verbürgten Grundsatzes »Es besteht keine Staatskirche« konnte (und kann) von einer strikten Trennung von Kirche und Staat im Sinne des Laizismus keine Rede sein. Die Kirchen blieben Körperschaften des öffentlichen Rechts und behielten somit das wichtige fiskalische Privileg, Kirchensteuern auf der Basis der allgemeinen Steuerlisten erheben zu dürfen. Dem Grundsatz der Selbstverwaltung entsprechend, konnten sie ihre Ämter ohne staatliche

Mitwirkung besetzen. Auf der anderen Seite wurde ihnen die Möglichkeit eröffnet, in staatlichen Institutionen wie dem Heer, Gefängnissen oder Krankenhäusern Seelsorge zu betreiben. Staatsleistungen an die Kirchen blieben ebenso gesetzlich geschützt wie Sonn- und staatlich anerkannte kirchliche Feiertage.

Dieses neuartige System, das bald schon mit dem Begriff der »hinkenden Trennung«¹¹¹ beschrieben wurde, pries Friedrich Naumann vor der Verfassungsgebenden Nationalversammlung von einem dezidiert protestantischen Standpunkt aus¹¹² als zukunftsweisendes Modell. Endlich sei »dieser ganze Zusammenhang von Thron und Altar [...] dahin«, fortan herrsche die »Freiheit des Religiösen«.¹¹³ Tatsächlich hat das in den Artikeln 135 bis 141 der Weimarer Reichsverfassung¹¹⁴ verankerte staatskirchenrechtliche System bis zum heutigen Tag Bestand. Die entsprechenden Artikel sind 1949 vom Parlamentarischen Rat einfach in das bundesrepublikanische Grundgesetz übernommen worden.¹¹⁵ Bei Würdigung der politischen Vermittlungsdienste Naumanns lassen sich die Weimarer Kirchenartikel vielleicht wirklich als sein wohl »langlebigstes politisches Vermächtnis«¹¹⁶ betrachten.

Diese »Erfolgsgeschichte« darf gleichwohl nicht den Blick darauf verstellen, dass die Weimarer Reichsverfassung und die von ihr begründete demokratische Grundordnung von den Kirchen keineswegs begrüßt oder als Befreiung empfunden wurden. Vielmehr wurde der säkulare Staat, in dem alle Gewalt vom Volke ausging, als Bedrohung für jene gottgewollte Ordnung wahrgenommen, die ihre natürlichste Entsprechung im hierarchisch-monarchischen Prinzip gefunden zu haben schien. Schnell machte in Kirchenkreisen das Diktum einer »Verfassung ohne Gott« die Runde. Der katholische Episkopat beschritt gar den juristischen Weg des Protests und legte im November 1919 eine förmliche Rechtsverwahrung gegen einzelne Bestimmungen der Verfassung ein. Im Protestantismus spiegelte die liberale Interpretation des neuen Staatskirchenrechts als Befreiung der Kirche aus staatlicher Bevormundung keineswegs das mehrheitliche Empfinden wider. Vielmehr spukte in evangelischen Gottes- und Pfarrhäusern das »Gespenst einer nachhaltigen Deprivilegierung«.¹¹⁷ Mit der revolutionär erzwungenen Abdankung der Könige verloren die Protestanten auch ihren summus episcopus und mit ihm viele liebgewonnene Privilegien und Sicherheiten. Ihre im Kaiserreich selbstbewusst eingenommene kulturelle und personelle Hegemonialstellung drohte unter den Bedingungen einer pluralistischen Republik zusehends nivelliert zu werden. Entsprechend groß waren die Vorbehalte gegenüber der jungen Demokratie.

.....

Die DDP bekannte sich auch nach dem Tod Friedrich Naumanns zu dessen auf Ausgleich bedachten Maximen einer pragmatisch entideologisierten, im Kern dennoch liberalen Kirchenpolitik.

.....

Immerhin schienen die von Friedrich Naumann innerparteilich durchgesetzten kirchenpolitischen Positionen¹¹⁸ nunmehr zumindest die Möglichkeit für einen Ausgleich zwischen Liberalismus und Kirchen zu eröffnen. Die DDP jedenfalls bekannte sich auch nach dem Tod ihres ersten Vorsitzenden am 26. August 1919 zu dessen auf Ausgleich bedachten Maximen einer pragmatisch entideologisierten, im Kern dennoch liberalen Kirchenpolitik. So findet sich zwar auch im Parteiprogramm der DDP vom Dezember 1919 das »Uranliegen des politischen Liberalismus«¹¹⁹, nämlich die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat. Sie wurde indes nicht mehr im kulturkämpferischen Tonfall der historischen Notwendigkeit erhoben, sondern gleich in zweifacher Hinsicht relativiert. Zum einen wurde die Trennungsforderung zu einem politischen Fernziel erklärt, zum anderen bekannten sich die Liberalen zu der neu gewonnenen Einsicht, dass »geschichtliche, ideelle und praktische Beziehungen zwischen Staat und Kirche bestehen«¹²⁰ bleiben. Der *politisch* geläuterte Naumann hatte somit in der revolutionären Umbruchphase von 1918/19 maßgeblich zu einer *kirchenpolitischen* Neuausrichtung des Liberalismus beigetragen, hinter die es kein Zurück mehr geben sollte.



Dieses Bild wurde für die Online-Version aus urheberrechtlichen Gründen unkenntlich gemacht.

Abb. 6: »Eine freie Kirche im freien Staate« – für die DDP ein zentraler Baustein des staatlichen Neubaus. Wahlplakat zur Nationalversammlung 1919

4. Der umkämpfte Staat. Heuss und die Kirchen in der Weimarer Republik

Theodor Heuss kann als anschauliches Beispiel dafür herangezogen werden, dass sich jener Prozess der Neuausrichtung nicht um den Preis liberaler Selbstverleugnung vollzog. Dem lutherisch-naumannschen Grundsatz der wechselseitigen Nichtvermischung von Religion und Politik folgend, war Heuss – und mit ihm ein Großteil des Liberalismus – »zur Anerkennung der Subsidiarität kultureller Großgruppen«¹²¹ bereit. Staatliche Interventionen in den religiösen Raum wies er als unangemessen und sachwidrig zurück.¹²²

Mit noch größerer Entschiedenheit verteidigte der etatistische Liberale Heuss jedoch die Souveränität und Autorität des Staates gegen dessen Infragestellung durch kirchlich gebundene Kreise. Wie ein roter Faden durchzieht die Verteidigung staatlicher Würde die politischen und publizistischen Äußerungen von Theodor Heuss während der Weimarer Republik. Dass dies von einem – mal implizit, mal explizit – liberalprotestantischen Standpunkt aus geschieht, ist auch auf eine intensive Auseinandersetzung mit den geistesgeschichtlichen Grundlagen von Politik, Demokratie und Staat zurückzuführen, bei der Heuss immer wieder auf reformatorische bzw. lutherische Wurzeln stößt. So ist es kein Zufall, dass die 1920 publizierte Schrift »Die neue Demokratie« von einem Kapitel über die geschichtlichen Quellen des demokratischen Gedankens eingeleitet wird, an dessen Anfang Martin Luther steht. Einmal mehr erweist sich hier die lutherische »Staatslehre« als wohl bedeutendster Referenzpunkt für Theodor Heuss, zumal der Liberalismus für ihn über kein »originales Staatsideal«¹²³ verfügte. Gleichwohl ist bei seinen Ausführungen zu berücksichtigen, dass es sich hierbei um eine liberale Aneignung und (im wahrsten Wortsinne) Vergegenwärtigung der Reformation zum Zwecke der Verteidigung der 1919 neu begründeten Verfassungsordnung handelt. So heißt es bei Heuss: »Die Reformation endigt zwar mit der Sicherung einer individualistischen Sphäre des religiösen Erlebens, sie lockert innerhalb des Kirchenlebens die hierarchische Ordnung und begründet die Möglichkeiten der sich selbstverwaltenden Gemeinschaft [...], aber sie verträgt sich mit dem Staat (oder den Staaten und Fürsten), die sie antrifft, schützt sie, läßt sich von ihnen schützen. Ja, man kann einen Schritt weiter gehen. Der Staat empfängt durch die Scheidung von der religiösen Sphäre, wengleich die Grenzen nicht allzu scharf innegehalten werden, seine in sich selbst ruhende Würde; das weltliche Hoheitsgefühl erstarkt, und das gilt nicht nur für die evangelischen Gebiete.«¹²⁴

Freiheit des Religiösen, kirchliche Selbstverwaltung, Individualität, Anerkennung staatlicher Würde und Autorität – unverkennbar scheint in diesem Narrativ die Familienähnlichkeit reformatorischer und liberaler Positionen durch. Und Heuss wurde nicht müde, sie gerade im Kontrast zum Katholizismus besonders hervorzuheben. Den christlichen Alleinvertretungsanspruch der katholischen Kirche, deren

streng hierarchischen Aufbau er als »politisch«¹²⁵ und somit ganz lutherisch als systeminadäquat beschreibt, kontrastiert er mit dem »ausgesprochen individualistischen Zug« des Protestantismus, dessen theologische Grundüberzeugungen der Rechtfertigungslehre und des Priestertums aller Gläubigen seine organisatorische Entsprechung im »Gemeindegedanken« und nicht in einem »gegliederte[n] Vertretungsprinzip«¹²⁶ gefunden habe. Zudem schimmert bei Heuss deutlich vernehmbar ein geistig-kulturelles Überlegenheitsbewusstsein des Protestantismus durch. So war für ihn die »deutsche geistige Entwicklung [...] ohne den deutschen Protestantismus nicht zu denken, aber« – und diese katholische ›Ehrenrettung‹ vergrößert im Grunde noch das Inferioritätsverdikt – »auch der Katholizismus habe seine wertvollen Beiträge für die Gestaltung des deutschen Wesens in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus geleistet.«¹²⁷

Libérale Parteien waren seit den Tagen ihrer Gründung und blieben bis hinein in die Bundesrepublik ganz überwiegend protestantisch dominiert.

Mit Positionen und Anschauungen wie diesen konnte Heuss innerhalb des liberalen Spektrums auf eine beinahe ungeteilte Zustimmung bauen. Liberale Parteien waren seit den Tagen ihrer Gründung und blieben bis hinein in die Bundesrepublik ganz überwiegend protestantisch dominiert – in ihrer Wählerschaft wie auch in ihren Gremien und Fraktionen.¹²⁸ Viele Liberale verstanden sich gar als »Erbe der reformatorischen Freiheitsforderungen«¹²⁹ und wurden in diesem Selbstbild von einer liberalprotestantischen Meistererzählung bestärkt, die Martin Luther zum Dreh- und Angelpunkt hatte. »Was sich nach Freiheit und Aufklärung sehnte«, so heißt es bei Adolf von Harnack, »das begrüßte begeistert den Reformator.«¹³⁰

Vor diesem Hintergrund war es ein strategisch kluger Schachzug von Heuss, sich innerhalb der Reichstagsfraktion der DDP, der er von 1924 bis 1928 sowie von 1930 bis 1933 angehörte, die Behandlung der Belange der evangelischen Kirche zu sichern.¹³¹ Wenn sich sein konfessionelles Gerechtigkeitsempfinden verletzt fühlte, schritt Heuss vor dem Reichstag in einer Weise zur Tat, die ihn geradezu als das Gegenteil eines konfessionell unbehausten Liberalen ausweist. »Wir als Evangelische«; »für uns demokratische und evangelische Christen«; »uns als evangelische Menschen« – diese Formulierungen stammen nicht etwa von einem pietistischen Vertreter des Christlich-Sozialen Volksdienstes, sondern von dem liberalen Reichstagsabgeordneten Theodor Heuss, der vor dem Parlament für die »Sicherung der politischen Meinungsfreiheit evangelischer Geistlicher« eintrat.¹³²

Trotz solch dezidiert Positionierungen hätte es Heuss weit von sich gewiesen, die DDP als eine evangelische Partei zu bezeichnen. Die Zugehörigkeit zu einer Bekenntnisgemeinschaft stellte für ihn ein »metapolitisches« Verhältnis¹³³ dar, dem per se keine parteibildende Funktion zukommt. Die wirtschaftlich und sozial so heterogene Zentrumsparterie, deren einigendes Band die Konfessionszugehörigkeit ihrer Mitglieder war, beäugte Heuss daher mit einiger Skepsis. Konfessionelle »Paritätsschmerzen und Minderheitsressentiment[s]«¹³⁴, wie er sie von Teilen des Zentrums in die Parlamente getragen sah, durften nach seinem Verständnis nicht zu handlungsleitenden Faktoren der Politik werden. Aufgrund seiner im wahrsten Sinne zentralen, vielfach ausschlaggebenden Position im parlamentarischen Gefüge¹³⁵ kam dem Zentrum nach Heuss' Überzeugung eine besondere staatspolitische Verantwortung zu. Sah er diese durch allzu einseitig katholische, die konfessionellen Zentrifugalkräfte befördernde Positionen ignoriert, so trug er seine Mahnungen in der parlamentarischen Auseinandersetzung deutlich, aber unter Verzicht auf polemische konfessionelle Spitzen vor.

Anlass zur konkreten politischen Auseinandersetzung zwischen liberalem und katholischem Lager bot während der gesamten 1920er Jahre die mit weltanschaulicher Verve geführte Debatte um ein Reichsschulgesetz,¹³⁶ an der sich Theodor Heuss intensiv beteiligte. Da nach seiner Überzeugung auch »das Schicksal des politischen Liberalismus schlechthin«¹³⁷ vom Ausgang des »Schulkampfes« abhing, erscheint ein Blick auf Heuss' Positionierung innerhalb dieses säkularen Konfliktes lohnenswert. Zunächst zum Gegenstand der Auseinandersetzung: Die Ausfertigung eines Reichsschulgesetzes war dem Gesetzgeber von der Weimarer Reichsverfassung als Aufgabe zugewiesen worden, da die politischen Kräfteverhältnisse während der Verfassungsberatungen nur einen mühsam ausgehandelten Formelkompromiss zugelassen hatten. Die Gemeinschaftsschule – seit jeher das schulische Ideal der Liberalen – wurde in Art. 146 zur Regelschule erklärt. Doch auch die Forderungen von Sozialisten und Christlich-Konservativen fanden ihren Niederschlag im sogenannten Weimarer Schulkompromiss: Auf Antrag von Erziehungsberechtigten konnten in den Gemeinden ergänzend konfessionelle Bekenntnisschulen oder weltliche Schulen eingerichtet werden, soweit ein geordneter Schulbetrieb dadurch nicht beeinträchtigt würde.

Für die Umsetzung des hier angesprochenen Elternrechts waren die Länder zuständig; die Grundsätze sollte allerdings ein noch zu erlassendes Reichsgesetz aufstellen, das jedoch trotz zahlreicher Anläufe niemals verabschiedet wurde. Grund dafür waren die in Liberalismus, Sozialismus und christlichem Konservatismus vorherrschenden Schulideale, die nicht miteinander vereinbar waren. Aufgrund der immensen Bedeutung der Sozialisationsinstanz Schule für eine jede Weltanschauung fühlten sich deren politische Exponenten aus ideologischen wie aus wahltaktischen Gründen zu einer unnachgiebigen Haltung als Ausweis ihrer Gesinnungsechtheit verpflichtet. Auf katholischer Seite bedeutete dies ein kompromissloses

Eintreten für eine Bekenntnisschule, deren »Geist [...] auch wirklich dem Bekenntnis entspricht.« Nicht nur Lehrpläne, Lehrbücher und Lehrerschaft sollten »dem Bekenntnisgeist der Schule entsprechen«, auch die staatlichen Schulaufsichtsbeamten sollten der Konfession der ihnen unterstellten Bekenntnisschulen angehören.¹³⁸

In sozialistischen wie liberalen Kreisen schürten solch weitreichende Postulate alte Ängste vor einer neuerlichen Konfessionalisierung und Klerikalisierung des öffentlichen Schulwesens, die es unbedingt zu verhindern galt.¹³⁹ Ausgehend von der Überzeugung, dass das deutsche Volk ohnehin »an sozialer, politischer und religiöser Zerklüftung« leide, hatte sich die liberale DDP bereits in ihrem Parteiprogramm vom Dezember 1919 zur simultanen Einheitsschule bekannt, die von allen Kindern unabhängig von ihrer sozialen, weltanschaulichen oder konfessionellen Herkunft besucht werden sollte.¹⁴⁰ Für eben jenen liberalen Standpunkt trat Theodor Heuss zeit seines Lebens so nachdrücklich wie für kaum einen anderen ein. Seit seinen Studienjahren zog er gegen die Bekenntnisschule zu Felde und scheute hierbei sogar vor einem öffentlichen Disput mit dem Heilbronner Stadtdekan und früheren Brackenheimmer Stadtpfarrer nicht zurück, der ihn getauft und konfirmiert hatte.¹⁴¹ Es war jedoch keine Religionsfeindschaft, die Heuss zum Gegner der Bekenntnisschule werden ließ – die Religion hielt er ganz im Gegenteil für »das Wertvollste

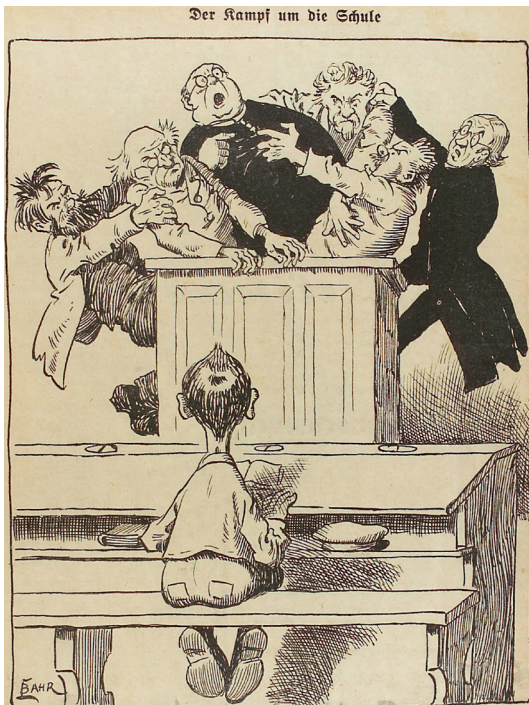


Abb. 7: »Karlchen Mießnick: »Betragen – höchst mangelhaft!««
Karikatur zum Schulkampf aus dem
»Kladderadatsch« vom 4.1.1920

am Menschen«. ¹⁴² Gerade aus diesem Grund dulde ihre Vermittlung jedoch keinen Zwang oder Druck. »Machen wir sie frei« lautete daher die schulpolitische Maxime des jungen Heuss, der in der konfessionsübergreifenden Simultanschule kein liberales Dogma, »aber eine Zweckmäßigungsform« erblickte. In der praktischen Konsequenz sei schließlich das Nebeneinander einer evangelischen Klasse mit 120 Kindern und einer katholischen mit lediglich 18 »einfach ein Unsinn u. Unfug«, zumal »ziemlich alles, was den Kindern beigebracht wird, [...] durchaus weltlich« sei. Inhaltliche und pädagogische Unangemessenheit waren und blieben für Heuss zentrale Motive seiner Zurückweisung der Bekenntnisschule. Als Politiker trat für ihn während der Weimarer Republik ein entscheidender Faktor hinzu: die Verteidigung des säkularen Staates und der von ihm auszuübenden Schulhoheit gegen deren Infragestellung durch kirchliche, allen voran katholische Ansprüche. Nach katholischer Auffassung stellte das Elternrecht ein dem Staat vorgeordnetes Erziehungsrecht der Eltern am Kind dar, das die inhaltliche Ausrichtung der Schule einbeziehen würde. In der Praxis hätte die konsequente Anwendung des Elternrechts somit die Notwendigkeit der Gründung von konfessionellen oder weltlichen »Zwergschulen« in den Gemeinden nach sich gezogen. Die von der katholischen Kirche vorgenommene Erhebung des Elternrechtes zu einem – in der evangelischen Theologie nicht vorgesehenen – Naturrecht ließ dessen Nichtanerkennung durch den Staat zu einer Kampfansage werden. Tatsächlich sahen sich Gegner wie Befürworter des Elternrechts während der 1920er Jahre in einem regelrechten Kampf, wobei insbesondere die katholische Interpretation des Konfliktes von einem manichäischen Freund-Feind-Denken zeugt: auf der einen Seite standen die »Gottgläubigen«, nämlich die Befürworter von Elternrecht und Bekenntnisschule, auf der anderen die »Ungläubigen« ¹⁴³, also deren Kritiker. Diese hätten sich – so die gängige Lesart – zusammengeschlossen in der »vereinigte[n] Demokratisch-Sozialistische[n] Front«, deren Glaubenskern die Absolutheit der Staatsgewalt sei; ein »Recht anderer Kulturfaktoren, namentlich der Kirche, erkennt man nicht an.« ¹⁴⁴

Theodor Heuss unternahm in seinen Reden und Schriften durchaus Versuche, dieses (Zerr-)Bild zu differenzieren, indem er die Motive des liberalen Eintretens für die Gemeinschaftsschule darlegte, die eben nicht in einem »etwas verjährte[n] und überalterte[n] Gedankenbestand jenes Liberalismus« zu suchen seien, »der, farbenblind gegen religiös-kirchliche Tatsachen und Machtbestände, den Begriff der Staatshoheit in diesem Bezirk übertrieb«. ¹⁴⁵ Ohne freilich den Terminus zu benutzen, präsentierte sich Theodor Heuss als Vertreter eines in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche »geläuterten« Liberalismus, der ideologische Verhärtungen aus der Kulturkampfzeit überwunden hatte und sich dem Erbe Friedrich Naumanns verpflichtet fühlte. ¹⁴⁶ In dieser Tradition steht etwa die Würdigung des Religionsunterrichts als unentbehrliches Schulfach – sowohl aufgrund der dort vermittelten Werte als auch wegen der untrennbaren Verbindung der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte mit dem Christentum. ¹⁴⁷ Auch sei es »Unsinn«, den liberalen Demokraten »Staatsvergottung« ¹⁴⁸ vorzuhalten. Ihr Eintreten für die unbedingte staatliche

Hoheit im Schulwesen sei weder antiklerikaler Selbstzweck noch liberales Dogma. Vielmehr sei es die historische und pädagogische Pflicht des Staates, angesichts der in Deutschland besonders ausgeprägten konfessionellen Spaltung der Bevölkerung »sein Bildungswesen nicht auch der geistigen Zerrissenheit auszuliefern«. Der religiös neutrale Staat habe entkrampfend zu wirken, womit bereits ein Leitmotiv von Heuss' späterer Bundespräsidentschaft anklingt: Dem säkularisierten Staat komme angesichts der »konfessionellen und sozialen und weltanschaulichen Wirkungen, Gegensätze und Verkrampfungen« innerhalb des deutschen Volkes eine »neutrale und neutralisierende Aufgabe des Ausgleichens« zu.¹⁴⁹

Vor diesem Hintergrund schätzte Theodor Heuss die Auswirkungen eines konsequent gewährten und anerkannten Elternrechts als geradezu fatal für die weitere staatliche und gesellschaftliche Entwicklung ein – was er auch mit vermeintlich typisch deutschen Eigenheiten begründete:

»Ich bin aber in Sorge, wenn ›Elternschaft‹ etwas vereinsmäßig Organisiertes wird, fast etwas Berufsmäßiges. Die Deutschen sind ja in der angenehmen Lage, einen Nebenberuf nach dem anderen – sei es Mieter, sei es Hausbesitzer, sei es Vegetarier, sei es Antialkoholiker oder so etwas – neben ihren eigentlichen Beruf hinzustellen, und schließlich wird auch die Zugehörigkeit zu der organisierten Elternschaft etwas wie ein Beruf.«¹⁵⁰

Wenn nicht mehr der Staat, sondern die Erziehungsberechtigten über den Schultypus bestimmen würden, hätten die Kirchen oder weltanschauliche Gruppierungen – seien es Monistenbünde oder Freidenkervereine – leichtes Spiel, eine gleichgesinnte Elternschaft zu mobilisieren, das Elternrecht somit zu ihren Zwecken zu instrumentalisieren und letztlich gegen den Staat zu wenden. »Wohin soll aber die Jugenderziehung kommen«, fragte Heuss tief besorgt, »wenn daraus eine organisierte Kontrolle der Schule durch außergesetzliche Kräfte und eine Prämie auf eine konfessionelle oder weltanschauliche Zwergschulbildung wird?«¹⁵¹ Jenseits aller erzieherischen und auch finanziellen Bedenken würde das Elternrecht einem »periodisch zugelassenen Kulturkampf in den Gemeinden«¹⁵² Tür und Tor öffnen. Zwangsläufig würde unter der konfessionellen wie weltanschaulichen Polarisierung der Elternschaft die Gemeinschaftsschule leiden, da »hinter ihr, die einer Ausgleichsfunktion dient, nicht durch Fanatismus oder Gebundenheit mobilisierbare Volksteile stehen.«¹⁵³

Mit einer Anerkennung und Umsetzung des Elternrechts sahen viele Liberale zum einen die Axt an die Wurzel des ohnehin bedrohten Gemeinschaftsgefühls des deutschen Volkes gelegt; zum anderen drohte sich das fragile Staatswesen der Weimarer Republik an einer äußerst sensiblen Stelle, dem Erziehungswesen, durch die Abtretung staatlicher Hoheitsrechte sehenden Auges egoistischen Interessengrup-

pen auszuliefern. Derart sensibilisiert schrillten im liberalen Lager endgültig die Alarmglocken, als seit Mitte der 1920er Jahre der Abschluss von Konkordaten mit Preußen sowie mit dem Reich zur Diskussion stand. Für national gesinnte, staatsorientierte sowie protestantisch geprägte Liberale wie Heuss war der Charakter des Konkordates an sich bereits unvereinbar mit dem staatlichen Souveränitätsprinzip, das keine vertraglich verfügte Einflussnahme auf einen Teil der Staatsangehörigen (in diesem Falle die Katholiken) zugunsten einer »fremden Macht« (also des Heiligen Stuhls) kennen würde.¹⁵⁴ Besonders neuralgisch, ja geradezu gefährlich schätzten Liberale eine solche vertragliche Bindung im Bereich des Schulwesens ein. Als mahnendes Beispiel diente ihnen das 1924 abgeschlossene Bayerische Konkordat, das nach den Worten von Theodor Heuss »über die Grenzen dessen hinausgegangen [ist], was je ein Staat der Kurie zugestanden hat«.¹⁵⁵ Die hier anklingende Grenzüberschreitung bezieht sich vor allem auf die der katholischen Kirche eingeräumten schulpolitischen Rechte; so garantierte das Bayerische Konkordat u.a. das Elternrecht und die konfessionelle Lehrerbildung.¹⁵⁶ Für die katholische Kirche bedeutete der Vertragsabschluss mit dem Freistaat Bayern einen Erfolg auf ganzer Linie. Die Liberalen hingegen stimmten darin überein, dass sich ein solch weitgehender staatlicher Souveränitätsverzicht nicht noch einmal wiederholen dürfe,¹⁵⁷ da der Staat andernfalls »Schwierigkeiten und Konflikt in die empfindlichste Stelle seines Räderwerkes«¹⁵⁸ einbauen würde.

Bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Staat lässt sich im Linksliberalismus eine bewusst vollzogene Abwendung von einer altliberalen Ideal- hin zu einer »staatstragenden« Realpolitik beobachten.

Trotz aller kategorischen Vorbehalte waren die Liberalen in der Konkordatsfrage sowohl inhaltlich wie verbal sichtbar bemüht, die öffentliche Debatte nicht durch ultimativ erhobene, radikalliberale Forderungen zusätzlich zu belasten. Vielmehr lässt sich im Linksliberalismus bezogen auf das Staat-Kirche-Verhältnis eine bewusst vollzogene Abwendung von einer altliberalen Ideal- hin zu einer »staatstragenden« Realpolitik beobachten. Desillusioniert brachte der Jurist und Politiker Hermann Höpker-Aschoff diesen erzwungenen liberalen Lernprozess auf den Punkt, wenn er auf einer Vorstandssitzung der DDP unwidersprochen feststellte, »daß die Trennung von Staat und Kirche eine Utopie ist«.¹⁵⁹

Unversehens schlüpfen viele Liberale somit im Zuge der Konkordatsdebatten in die Rolle von Verteidigern des in der Weimarer Reichsverfassung verbürgten Staatskirchenrechts; die dort mühsam errungenen, wenngleich miteinander verschränkten Freiheiten der Sphären von Kirche und Staat sollten durch den Abschluss wei-

terer Konkordate nicht wieder preisgegeben werden. Es bestehe – so Heuss – die Gefahr einer neuerlichen »Verfälschung«¹⁶⁰ der wechselseitigen Beziehungen.

Tatsächlich scheiterten die Verhandlungen um ein Reichskonkordat auch an den weitgehenden schulpolitischen Forderungen, wie sie der Apostolische Nuntius in Deutschland, Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., erhoben hatte. Die mit Preußen (1929) und Baden (1932) abgeschlossenen Länderkonkordate verzichteten weitgehend auf die Aufnahme von Schulartikeln. Gleichwohl stellten die seit Mitte der 1920er Jahre geführten und politisch diskutierten Konkordatsverhandlungen eine nachhaltige Belastung des Verhältnisses von Liberalismus und Katholizismus dar, zumal beide »Parteien« von der jeweils anderen Seite legitime Rechte zurückgewiesen oder gar gänzlich negiert sahen.

Aus liberaler Sicht galt es, nicht allein die staatliche Souveränität, sondern auch den konfessionellen Frieden zu verteidigen, der durch ein allzu nachgiebiges Entgegenkommen gegenüber »Rom« bedroht schien. Die Förderung des gegenseitigen Verständnisses der Konfessionen gehörte für die DDP zur Parteiräson – zumindest hatte sie dieses hehre Ansinnen 1919 in ihr Parteiprogramm aufgenommen.¹⁶¹ Bei aller Befangenheit in protestantischen Denkmustern nahm Theodor Heuss diese parteipolitische Verpflichtung zum konfessionellen Ausgleich durchaus ernst. Drohten Wortmeldungen aus den eigenen Reihen den konfessionellen Frieden zu stören, scheute er vor entschiedener Gegenrede nicht zurück – so etwa geschehen auf dem Breslauer Parteitag der DDP im Dezember 1925, der nach seinen eigenen Worten beinahe »zu einer theologischen Konferenz von Nicht-Theologen geworden«¹⁶² war. Ausgangspunkt dieses für liberale Parteitage eher ungewöhnlichen Exkurses war die von Willy Hellpach mit unverhohlenen antikatholischer Attitüde postulierte Unvereinbarkeit von Katholizismus und Demokratie. Demokratische Selbstbestimmung, Geistesfreiheit und Gleichheit stellte Hellpach katholische Unterordnungsbereitschaft und Gewissensbindung an die Kirche gegenüber, weshalb Katholiken wohl »Bürger«, nicht aber »Bürgern« der Demokratie sein könnten.¹⁶³

Als kulturprotestantisch sensibilisierter Kritiker der jahrhundealten Einheit von »Thron« und »Altar« im Protestantismus sowie der daraus erwachsenen Obrigkeitstreue im deutschen Luthertum fiel es Heuss leicht, seinen Parteifreund historisch wie theologisch zu belehren; nach eigener Wahrnehmung hat er Hellpach »nach Strich und Faden demoliert«.¹⁶⁴ Angesichts der einseitigen Darlegungen seines Vordredners fühlte sich Heuss gar dazu veranlasst, die von ihm ansonsten sehr kritisch gesehene katholische Naturrechtslehre in ihren demokratischen Potentialen zu würdigen.¹⁶⁵ Allzu billige Konfessionspolemik war seine Sache nicht.

Auch war Heuss nicht bereit, die »Politik« der evangelischen Kirche während der Weimarer Republik unkommentiert zu lassen. Zeigte er sich gegenüber der katholischen Kirche als Verteidiger der Würde und Hoheitsrechte des Staates, so kritisierte

Heuss die evangelische Kirche für ihre kaum verschleierte Republikfeindschaft. Offiziell hatte die Kirche ihre Ablehnung der parteienstaatlichen Demokratie als Überparteilichkeit getarnt. Dass es sich hierbei um eine reine Fiktion handelte, bewies nicht zuletzt die massenhafte Mitgliedschaft kirchlicher Amtsträger in der monarchistischen, republikfeindlichen DNVP. Nicht zufällig lautete ein zeitgenössischer Spottvers: »Die Kirche ist politisch neutral, aber sie wählt deutschnational.«¹⁶⁶

Der liberale Protestant Heuss wollte es den Deutschnationalen indes nicht durchgehen lassen, sich als Sprachrohr der evangelischen Kirche zu gerieren. Geradezu fassungslos nahm er zur Kenntnis, wie sich protestantische Deutschnationale in Politik und Kirche die katholische Elternrechtsforderung zu eigen machten. In einem solchen, letztlich gegen den Staat gerichteten Anspruch erblickte Heuss ein »offenbares Versagen und Mißverstehen der Lage durch die evangelische Kirche«. Das Elternrecht sei »etwas völlig Unprotestantisches und Unevangelisches«; seine Einforderung bedeute einen Verrat an Grundprinzipien der Reformation, deren »weltgeschichtliche Leistung« doch gerade darin bestehe, »daß in ihr und durch sie die Autonomie des Staates und der öffentlichen Dinge in ihrem eigenen Wert und Gewicht geschaffen worden ist«.¹⁶⁷

Je dramatischere Formen die politische Krise der Weimarer Republik zu Beginn der 1930er Jahre annahm, desto schonungsloser wurde Heuss' Kritik an der Haltung der evangelischen Kirche. Die sich ihr 1918/19 eröffnende »Chance einer neuen, wagen, staatsfreien Zukunft« habe sie nicht ergriffen. Vielmehr habe sie sich zur »Herberge eines unfrohen, klagenden, anklagenden, mißtrauischen Ressentiments gegen den neuen Staat« entwickelt; stets sei sie geneigt gewesen, »denen ihre Sympathien zu schenken, die diesen Staat, er mochte sich in kirchlichen Fragen noch so vorsichtig und loyal verhalten, bekämpften. Daher waren einem Teil der kirchlichen Kreise alle Kräfte willkommen, die den Staat, den man als feindlichen Partner nahm, schwächen mochten.«¹⁶⁸

Es ist bezeichnend, dass sich diese mahnenden Sätze in der Schrift »Hitlers Weg« von 1932 finden, schließlich drohten zahlreiche Protestanten diesseits wie jenseits der Kirche ihre Sympathien nunmehr den Nationalsozialisten entgegenzubringen. Insofern ist es fast überflüssig zu erwähnen, dass Heuss' Kirchenkritik während der Weimarer Republik nicht der Institution Kirche und ihrem Verkündigungsauftrag galt, sondern ihrer unheilvollen Rolle im politischen Kräftespiel; sie galt einer demokratiefeindlichen, antipluralistischen und parteienkritischen Institution, die mit ihrer fortgesetzten Infragestellung der staatlichen Autorität das ohnehin beträchtliche Legitimationsdefizit der jungen Republik in weiten Kreisen der Bevölkerung nochmals vergrößerte.

5. »wider den Sinn evangelischer Freiheit« – Mit Luther und Naumann gegen die Gleichschaltung von Kirche und Geist

Die Szenerie mutet gespenstisch an. Trotz strömenden Regens versammelten sich am 5. Februar 1933 zigtausende von Menschen in Berlin, um an einer Trauerfeier für den getöteten Hans Maikowski teilzunehmen. Als Sturmführer des Charlottenburger SA-Sturms 33 war Maikowski führend an antikommunistischen Provokationen, Angriffen und Mordaktionen beteiligt,¹⁶⁹ mit denen seit Beginn der 1930er Jahre der politische Kampf auf die Straße getragen, eine Gewalteskalation herbeigeführt und die demokratische Republik weiter destabilisiert werden sollte. Selbst am 30. Januar 1933, dem Tag der NS-Machtergreifung, wich der sogenannte »Mordsturm 33« nicht von seiner Strategie der gewaltsamen Provokation ab und marschierte nach dem Fackelzug anlässlich der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler durch einen überwiegend von Kommunisten bewohnten Teil Charlottenburgs. Auch wenn Maikowski in einem Feuergefecht vermutlich durch die Kugel eines SA-Manns tödlich getroffen wurde, nahm das NS-Regime diesen Vorfall zum Anlass für ein propagandistisch sorgsam inszeniertes Staatsbegräbnis, das über den Rundfunk reichsweit übertragen wurde.

Als federführender Organisator inszenierte Joseph Goebbels (»Maikowski soll wie ein König beerdigt werden.«¹⁷⁰) die Trauerfeier als einen symbolhaften Akt der Versöhnung zwischen dem alten, preußisch-protestantisch-konservativen Deutsch-



Abb. 8: Propagandafoto vom Staatsbegräbnis für Hans Maikowski. Hinter den aufmarschierenden SA-Truppen der Berliner Dom

land und dem neuen Deutschland der nationalen Erhebung – mithin also eine Art Vorspiel des »Tages von Potsdam«. Sowohl die Orte (der Berliner Dom als »Hauptkirche des deutschen Protestantismus«; der auf Friedrich II. zurückgehende Invalidenfriedhof; die Beisetzung unweit der Grabstätte des preußischen Generalleutnants und Heeresreformers Gerhard von Scharnhorst) als auch die prominent besetzte Trauergemeinde (darunter Adolf Hitler und Kronprinz Wilhelm) lieferten zu diesem Zweck den passenden Rahmen, den die Redner zu füllen verstanden. Während Goebbels den Zusammenschluss des alten und des jungen Deutschland über Klassen-, Standes- und Konfessionsgrenzen hinweg beschwor,¹⁷¹ nahm der Radioreporter den Vorbeimarsch des Trauerzugs am Reiterstandbild Friedrichs des Großen zum Anlass, den toten SA-Sturmführer mit dem einstigen Preußenkönig zu vergleichen.¹⁷² Die Grabrede schließlich hielt Joachim Hossenfelder, der als Mitbegründer und Reichsleiter der »Deutschen Christen« jene kirchenpolitische Strömung vertrat, die ideologisch eine germanisch-antisemitische Transformation von Christentum und Protestantismus im Sinne des Nationalsozialismus, organisatorisch eine dem »Führerprinzip« nachempfundene, evangelische Reichskirche anstrebte. Vor diesem Hintergrund wird erklärlich, dass der evangelische Geistliche die Grabrede zu einer Würdigung des »Mordsturms 33« nutzte.

Bestürzt verfolgte Theodor Heuss am Rundfunkgerät jenes Staatsbegräbnis, bei dem nach seinem Empfinden »ein Stück Deutschland begraben« wurde.¹⁷³ Hatte er einst von sich behauptet, keine »Brüche, sondern nur Entwicklungen«¹⁷⁴ zu kennen, so überschrieb Heuss jenen Artikel, in dem er seiner Fassungslosigkeit über das kirchlich verbrämte Propagandaschauspiel Ausdruck verlieh, lakonisch mit »Umbruch«. Dessen einschneidendsten Auswirkungen machte der schöngeistige, kulturprotestantisch geprägte Liberale im geistigen, im religiösen Bereich aus. Die im Radio übertragene Trauerzeremonie lieferte Heuss reiches (und denkbar unwürdiges) Anschauungsmaterial für die Bedrohung des liberalen, von Friedrich Naumann nachdrücklich beschworenen Ideals einer »freien Kirche im freien Staat«. Bedroht wurde es in jener Zeit von gleich zwei Seiten: durch staatliche Totalitätsansprüche auf der einen, durch politische Parteinahme der Kirche auf der anderen Seite.

In den letzten Monaten vor und den ersten Wochen nach dem Regierungsantritt Hitlers trieben Heuss vor allem das Agieren und die Unterlassungen der Kirche um. Er warnte vor einer »opportunistische[n] Haltung«¹⁷⁵ der Kirche im Sinne einer voraus-eilenden Selbstgleichschaltung. Die evangelische Kirche dürfe nicht – etwa durch den Zustrom der Deutschen Christen – zur »Einbruchsstelle einer Gesinnung roher Weltlichkeit« und »brutaler Tagesmacht« werden. Dass sie von den neuen Machthabern »als der Punkt des geringsten Widerstandes empfunden« werden könnte, hielt Heuss zwar für verhängnisvoll, es hätte ihn allerdings nicht überrascht. Schon vor der NS-Machtübernahme hatte er das völlige Ausbleiben einer kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus kritisiert. Insbesondere die dem christlichen Menschenbild widersprechende, rassistisch grundierte NS-Ideologie würde

geradezu nach einer klaren Positionierung der Kirche verlangen – vergleichbar ihrer Zurückweisung des marxistischen Materialismus. Allein: »Sie schweigt.«¹⁷⁶

Dieses Schweigen »seiner« Kirche wurde von Heuss besonders sensibel wahrgenommen, denn gerade in einer Zeit des Umbruchs, die von Gewalt und politischer Verfolgung geprägt war, hatte er ein wegweisendes, mahnendes Wort der evangelischen Kirche erwartet. Von dieser Erwartungshaltung (und ihrer bisherigen Enttäuschung) zeugt ein bemerkenswerter Brief, in dem sich Heuss Mitte März 1933 an Otto Dibelius wandte. Als Pfarrer der Berliner Kirchengemeinde zum Heilsbrunnen genoss Dibelius seit Anfang der 1920er Jahre die besondere Wertschätzung des Ehepaares Heuss, dessen Sohn Ernst Ludwig er 1925 konfirmiert hatte. Konkreter Anlass des Briefes war die bevorstehende Eröffnung des neuen Reichstags am 21. März in Potsdam – beziehungsweise die Festpredigt, die Dibelius zuvor als Generalsuperintendent der Kurmark in der Nikolaikirche vor den evangelischen Abgeordneten halten würde.¹⁷⁷

Im Wissen um die Symbolträchtigkeit dieses geistlichen Aktes und gewarnt durch das peinliche Staatsbegräbnis vom 5. Februar wandte sich ein sichtlich besorgter Theodor Heuss an den Kirchenmann. Trotz seiner mehrmaligen Versicherung, nicht anmaßend genug für konkrete Predigtvorschläge zu sein, unternahm Heuss in seinem Brief genau das: Bis hin zum Soufflieren von besonders geeigneten Bibelversen – »Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben.« – versuchte Heuss, der Predigt einen zeitkritischen Grundton zu verleihen. In erster Linie ging es ihm nicht um politische Kritik am Nationalsozialismus, zumal er nicht davon ausgehen konnte, damit beim zutiefst konservativen, deutschnational geprägten Kirchenmann durchzudringen. Sehr sicher war sich Heuss hingegen, in Dibelius den richtigen Adressaten für seinen Appell an die Notwendigkeit kirchlicher Freiheit, Unabhängigkeit und Selbständigkeit gefunden zu haben. Denn so verschieden ihre politischen Anschauungen sein mochten, so verwandt waren ihre Auffassungen über die Stellung der Kirche im und zum Staatwesen. In seiner einflussreichen Schrift »Das Jahrhundert der Kirche« – 1926 erschienen und zwei Jahre später bereits in fünfter Auflage gedruckt – hatte Otto Dibelius mit vergleichbarer Emphase wie einst Friedrich Naumann 1918/19 ein neues Zeitalter evangelischer Kirchlichkeit anbrechen gesehen.¹⁷⁸ Statt dem staatsnahen Summepiskopat fruchtlos nachzutruern, hielt Dibelius ein flammendes Plädoyer für die Zukunftschancen einer von staatlichem Einfluss befreiten,¹⁷⁹ parteipolitisch unabhängigen,¹⁸⁰ antiklerikalen¹⁸¹ und selbstbewussten evangelischen Kirche in Deutschland. Stellt man ferner die staatsbejahende und zugleich antitotalitäre Haltung¹⁸² des konservativen Geistlichen in Rechnung, so können weder die ihm von Heuss entgegengebrachte Wertschätzung noch das in ihn gesetzte Vertrauen in der Phase der NS-Machtergreifung verwundern. Die zur Zeit der Weimarer Republik von Dibelius postulierten Maximen einer freien, unabhängigen Kirche wollte Heuss unter den Vorzeichen eines zunehmend repressiven Staatwesens gewahrt wissen. Denn je unfreier ein

Staat – so könnte man den Tenor des Heuss-Briefes wohl zusammenfassen –, desto wichtiger und notwendiger ist die Freiheit der Kirche, um dem Staat wie auch den Menschen gegenüber als »Mahnerin des Gewissens«¹⁸³ auftreten zu können.

Die von Otto Dibelius am »Tag von Potsdam« gehaltene Predigt¹⁸⁴ wies in manchen Passagen tatsächlich kritische Untertöne auf, doch bereits das gewählte Bibelwort »Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?« (Römer 8,31) steht sinnbildlich für die bejahende Anteilnahme kirchlicher Kreise am »nationalen Aufbruch«. Als »Mahnerin des Gewissens« trat die evangelische Kirche in der Phase der NS-Machtergreifung jedenfalls nicht in Erscheinung, was zum Teil ihren strukturellen Spezifika geschuldet sein mag. Anders als auf römisch-katholischer Seite gab (und gibt) es nicht *die* evangelische Kirche, die mit selbstgewisser, innerkirchlich unumstrittener Autorität Lehrmeinungen verkünden könnte. Ohne einen Papst und dessen Enzykliken, ohne eine ausformulierte Sozial- oder Staatslehre, ohne eine die gottgewollte »natürliche Ordnung« nachempfindende Naturrechtslehre, ohne kanonisches Recht oder die Erfahrungswerte eines politischen Protestantismus, ferner zergliedert in 28 selbständige Landeskirchen war es ihr geradezu unmöglich, institutionell als »Mahnerin des Gewissens« aufzutreten. Noch schwerer fiel indes ins Gewicht, dass das Bedürfnis dazu im Mehrheitsprotestantismus kaum vorhanden war; hier überwogen die Genugtuung über die Beseitigung der »Gottlosenrepublik« von Weimar und die Hoffnung auf einen nationalen Aufbruch unter christlichen Vorzeichen.

Als innerkirchliche Vorkämpfer dieses Aufbruchs, als »SA Jesu Christi«¹⁸⁵ verstanden sich die Deutschen Christen, die dank massiver Wahlhilfen durch die NSDAP als Sieger aus den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 hervorgingen und fortan auf Reichs- wie Landeskirkenebene Leitungämter besetzten. In kaum einer Gemeinde blieb dieses Revirement ohne Auswirkungen. Vielfach herrschte eine Atmosphäre der Verunsicherung, ausgelöst durch Gesinnungsschnüffelei und Verleumdungen. Eines der zahlreichen Opfer dieser Entwicklung war Elly Heuss-Knapp, die im Sommer 1933 aufgrund einer gezielten Denunziation ihre Anstellung im Burckhardt-Haus verlor.¹⁸⁶ Seit Mitte der 1920er Jahre war Heuss-Knapp als Lehrperson an dieser in Berlin-Dahlem gelegenen Ausbildungsstätte für evangelische Gemeindepflegerinnen tätig, die ihr nicht nur zu einem beruflichen Standbein, sondern auch zu einer geistigen Heimat geworden war. Der Verlust dieser Anstellung schmerzte Heuss-Knapp deshalb so sehr, weil sie im Burckhardt-Haus ihre Freude und ihr Talent zur erzieherischen Tätigkeit mit ihrer Religiosität verknüpfen konnte, die sich in den Jahren der Weimarer Republik intensiviert und in ihren Ausdrucksformen bemerkenswert flexibel zeigte. So konnte ihre Bewunderung für den konservativen Lutheraner Dibelius und eine intensive Mitarbeit in dessen Kirchengemeinde zum Heilsbrunnen einhergehen mit einer Faszination für katholische Orden oder ihrer »Leidenschaft zum Einstudieren religiöser Massen-Sprechchöre«.¹⁸⁷

Die deutlichen Unterschiede des religiösen Temperaments von Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp standen einem Austausch über ihre persönliche Religiosität im Wege.

Einen solchen nach außen hin sichtbar gelebten, mitunter gar exaltierten Glauben konnte und wollte sich Theodor Heuss nicht zu eigen machen. Tatsächlich standen die deutlichen Unterschiede des religiösen Temperaments von Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp einem Austausch über ihre persönliche Religiosität im Wege. Die »Gretchenfrage« jedenfalls bekam Heuss von seiner Frau niemals gestellt.¹⁸⁸ Daraus einen trennenden Graben zwischen den Eheleuten in allen Fragen der Kirchlichkeit und Religiosität abzuleiten, würde indes in die Irre führen. Gerade unter den Bedingungen einer zunehmenden Bedrohung selbst des religiös-kirchlichen Bereichs durch ein totalitäres Staatswesen stellte sich eine bislang ungekannte Übereinkunft zwischen Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp ein. In Vertretung seiner Frau nahm Heuss an Gemeindeversammlungen teil, und regelmäßig besuchten sie die Gottesdienste der Berlin-Dahlemer Gemeinde, wo Martin Niemöller die Predigten hielt. Der anfänglich mit dem Nationalsozialismus sympathisierende Theologe entwickelte sich infolge der staatlichen und ideologischen Übergriffe zu einem entschiedenen Verteidiger der kirchlichen Autonomie in ihrer Organisation und Verkündigung. Aus Protest gegen die von den Deutschen Christen forcierte Übernahme des sog. »Arierparagraphen« innerhalb der Kirche initiierte Niemöller im September 1933 die Gründung des Pfarrernotbundes, der bald schon über 7.000 Mitglieder zählte.

Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp zeigten sich von der Glaubensfestigkeit wie vom kirchenpolitischen Engagement Niemöllers beeindruckt, mit dem sie in jener Zeit »in freundschaftlicher Beziehung«¹⁸⁹ standen. Dass es sich weder beim Pfarrernotbund noch bei der aus ihm erwachsenden, im Mai 1934 ins Leben gerufenen Bekennenden Kirche um eine *politische* Widerstandsgruppe gehandelt hat, war ihnen wohlbewusst. Sehr präzise hatte Theodor Heuss erfasst, worum es dieser innerprotestantischen Gruppierung eigentlich ging: »Niemöller und seine Freunde scheinen fest entschlossen zu sein, die religiös-kirchliche Sphäre gegenüber dem Weitergang von Totalitätsansprüchen zu verteidigen.«¹⁹⁰ Vor dem Hintergrund dieser dezidiert kirchlich-religiösen Abwehrhaltung ist es fraglich, allein schon den damaligen Kirchgang rückblickend kurzerhand zur »Politik«¹⁹¹ zu erklären und ihn somit zumindest in der Tendenz zu einem Akt politischer Opposition zu erheben.

An der Entwicklung des »Kirchenkampfes« nahmen Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp nicht nur interessiert Anteil, sie fühlten sich dem inhaltlichen Anliegen der Bekennenden Kirche auch persönlich verbunden. Mit zahlreichen Vertretern jener

evangelischen Bewegung standen sie in Kontakt, der vielfach im Heuss'schen Wohnsitz in Berlin-Lichterfelde gepflegt wurde.¹⁹² Während sich Elly Heuss-Knapp im Juni 1934 davon überzeugt zeigte, »daß hier in der Bekenntniskirche das geistige Centrum des neuen Deutschland liegen wird«,¹⁹³ nutzte Theodor Heuss sein gerade im evangelischen Raum sehr engmaschiges Beziehungsnetz, um der Bekenntnenden Kirche wertvolle Vermittlungsdienste zu leisten. So hatte sich der mit der Beschaffung von Finanzmitteln beauftragte Organisationsleiter der Berliner Bekenntnenden Kirche, Adolf Kurtz, hilfeschend an Theodor Heuss gewandt. Erfolgreich vermittelte dieser den Kontakt zu Walter Bauer, einem bewusst evangelischen Unternehmer, der während der NS-Zeit zu einem »Financier und Nothelfer der Bekenntnenden Kirche«¹⁹⁴ avancierte. Auch »beim Aufbau eines Prominenten-Ringes« für die Bekenntnende Kirche hatte Heuss Adolf Kurtz in den Jahren des Kirchenkampfes »sehr geholfen«.¹⁹⁵

Doch nicht nur hinter den Kulissen finden sich Hinweise auf eine intensive Beteiligung von Theodor Heuss an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen jener Zeit. Die Mitherausgeberschaft der »Hilfe«¹⁹⁶ hatte Heuss im Januar 1933 mit dem Ziel übernommen, in enger Bindung »an das geistige und menschliche Vermächtnis«¹⁹⁷ des Gründungsherausgebers Friedrich Naumann eine liberalprotestantische Gesinnungsgemeinschaft aufrechtzuerhalten. Zu diesem Zweck verlieh er der »Hilfe« ein klares kirchenpolitisches Profil, das zwar in keinem Manifest öffentlich proklamiert wurde, dessen Ausrichtung sich aber auf der Basis von in der Regel gleich mehreren kirchlich-religiösen Artikeln pro Ausgabe in vier Punkten beschreiben ließe:

1. *»Die Hilfe« war und blieb ein protestantisch geprägtes Organ.* Weit über 90 % ihrer Artikel zum Thema Kirche und Religion befassten sich mit der evangelischen Kirche bzw. mit dem Protestantismus. Eine entsprechend große konfessionelle Homogenität weist auch der Autorenkreis auf, verstärkt noch durch zahlreiche Gastbeiträge aus der Feder profilierter evangelischer Kirchenhistoriker und Theologen, die dem NS-Regime bzw. seiner Kirchenpolitik mit zunehmender Distanz begegneten und deshalb mit beruflichen Einschränkungen und Verboten belegt wurden.¹⁹⁸

2. *Die in der »Hilfe« geäußerte Kritik am staatlichen Totalitarismus ebenso wie die Verteidigung von Religion und Kirche waren getragen von protestantisch geprägten, liberalen Überzeugungen.* Im Mai 1933 warf Theodor Heuss in einem programmatischen Leitartikel die Frage auf, ob im anbrechenden NS-Staat auch »»der Geist« gleichgeschaltet werden«¹⁹⁹ dürfe. Die Antwort des Herausgebers war eindeutig und glich einem protestantischen Plädoyer für die Geistesfreiheit: »Geist ist Gewissen, ist intellektuelle Reinlichkeit und Redlichkeit, ist religiöse Verantwortung – das sind die Werte, die für unser Begreifen der Luft der Freiheit bedürfen.« Angesichts der nationalsozialistischen Gleichschaltungsmaßnahmen weit über den politischen und wirtschaftlichen Bereich hinaus zeigte sich Heuss überzeugt, »daß die staat-

liche ›Totalität‹ [...] um des Menschen und um des Volkstums willen ihre Grenzen finden muß im Religiösen, im Schöpferischen der Künste und der Wissenschaften, in der sittlichen Autonomie der in sich selber gegründeten Persönlichkeit.«

Die »Sicherung dieses ›staatsfreien‹ Raumes« tritt hier als ein klassisch liberales Anliegen hervor. Darüber hinaus ging es Heuss ebenso wie anderen in der »Hilfe« publizierenden Naumannianern um die Verteidigung einer staatsfreien Kirchenidee, für die Friedrich Naumann einst wortreich geworben hatte. Ganz in dessen Tradition finden sich in der »Hilfe« Warnungen vor einer zu engen Bindung der Kirche an den Staat, die sich an die Adresse innerkirchlicher Sympathisanten einer staatsnahen Reichskirche richteten. Doch im »Dritten Reich« wurde die Idee einer

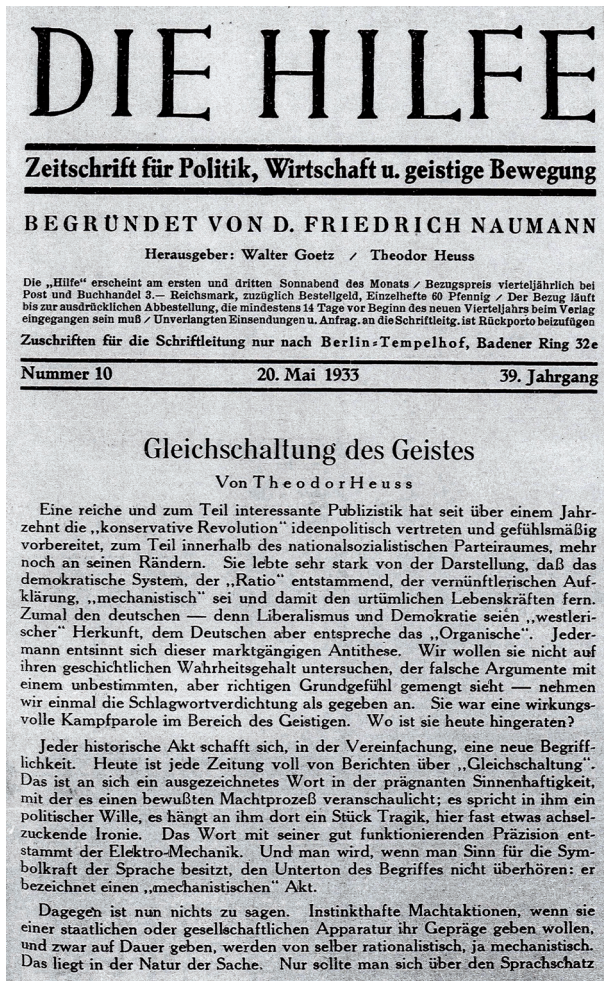


Abb. 9: Titelseite der »Hilfe« vom 20. Mai 1933

staatsfreien Kirche nicht von reaktionären Anhängern eines Summepiskopats infrage gestellt, sondern von einem totalitären, zunehmend kirchen- und religionsfeindlichen Staatswesen bedroht. Galt es im Kaiserreich noch, die Würde und Autorität des Staates vor klerikalen Anmaßungen zu verteidigen und die Sphären von Kirche und Staat zu entflechten, so richtete sich das alte, antiklerikale Schlagwort »Religion ist Privatsache« nunmehr gegen den Staat: Kritisiert wurde dessen »Rücksichtslosigkeit und Grobschlächtigkeit«²⁰⁰ in der Kirchenpolitik; Vorstellungen »standardisierter und reglementierter Kirchlichkeit«²⁰¹ würden kirchlicher und theologischer Lebendigkeit zuwiderlaufen; der Staat selbst habe zudem stets Schaden genommen, sobald »der ideologische Übereifer oder primitive Machtwille seine Ansprüche in Bezirke vorantrug, die nicht seines inneren Rechts sind«²⁰²; da die Religion »das ureigenste innerste Erleben eines Menschen« sei, solle ihm dort »kein Staat und keine weltliche Macht hinein dekretieren und hinein reglementieren«²⁰³; selbst der »totale Staat muß die Begrenzungen der religiösen Überzeugung sehen.«²⁰⁴

Neben dieser antitotalitären Stoßrichtung weisen die religiösen und kirchenpolitischen Artikel der »Hilfe« während der NS-Zeit aber noch ein weiteres Motiv auf, das zentrale Elemente des »geläuterten Liberalismus« der Nachkriegszeit vorwegnimmt: die Verteidigung des Christentums als »Religion der Gemeinschaft und der Nächstenliebe schlechthin«;²⁰⁵ die daraus abgeleitete Würdigung der Kirche als eine Werte vermittelnde Institution, deren Stellung im Staat nicht als juristische Frage, sondern als ein »Stück volkspolitischer Zukunft«²⁰⁶ zu begreifen sei; und schließlich die Anerkennung eines »über Erbauung und Sakrament hinauswirkenden Auftrages«²⁰⁷ der Kirche. Der letztgenannte Aspekt verdient sicherlich besondere Beachtung, weist er doch auf jenen »Öffentlichkeitsauftrag« voraus, zu dem sich die evangelische Kirche als Lehre aus der Vergangenheit erst nach 1945 bekennen sollte. Bereits in der Phase der NS-Machtergreifung wird in der »Hilfe« ein »starker und von letztem Ernst getragener Öffentlichkeitswille« der Kirche begrüßt; Elly Heuss-Knapp forderte ihn geradezu ein, indem sie es als eine »christliche Pflicht« der Kirche betrachtete, »dem Staat [...] das Gewissen zu schärfen.«²⁰⁸ Liberale Grundüberzeugungen wurden mit der Anerkennung dieses kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags *avant la lettre* indes nicht verraten, da dessen Grenzen klar benannt wurden. Bei aller wünschenswerten Teilnahme am staatlichen, politischen und gesellschaftlichen Geschehen dürfe die Kirche sich »niemals [...] am politischen Machtkampf beteiligen wollen«; weder sei sie »Zweckverband oder Interessenverband«²⁰⁹ noch dürfe sie sich als »Machtinstrument«²¹⁰ fühlen. Ein solcherart protestantisch grundierter Antiklerikalismus war und blieb im Liberalismus *Communis Opinio*.

3. *Im innerprotestantischen »Kirchenkampf« protestierte die »Hilfe« von Beginn an gegen die Kirchenpolitik der Deutschen Christen sowie der Reichskirchenregierung und ergriff nachdrücklich Partei für die Anliegen der Bekennenden Kirche. Diese Parteinahme war eine logische Konsequenz aus den zuvor skizzierten Grundüber-*

zeugungen, denn faktisch zielten die Initiativen der Deutschen Christen auf eine Verschmelzung der Bereiche von Kirche und Politik sowie von Evangelium und Gesetz ab, die es nach lutherischer ebenso wie nach liberaler Auffassung zu trennen galt. Sowohl die Übernahme des Führerprinzips innerhalb der Kirche als auch die nationalsozialistisch verbrämte Verwerfung des Alten Testaments wurden in der »Hilfe« als unevangelisch zurückgewiesen. Besonders scharfe Worte des Protests gegen diese politisierenden Tendenzen fand die Naumannianerin und langjährige »Hilfe«-Autorin Gertrud Bäumer. Sie kritisierte die »vulgäre Respektlosigkeit« der Deutschen Christen und sah eine akute Bedrohung für die kirchliche Verkündigung »in der ehrfurchtslosen und im Tiefsten irreligiösen Art, wie mit der religiösen Überlieferung umgegangen wird.« Den von der NSDAP unterstützten Wahlkampf der Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen empfand sie als »erschreckend«, da in der Agitation kein Unterschied mehr zu einem politischen Wahlkampf zu erkennen war.²¹¹ Die »Politisierung der Kirche«, so Bäumer, »zerstört das Christentum.«²¹²

Im Frühjahr 1934 spitzte sich die kirchenpolitische Lage zu, als der deutschchristliche Reichsbischof Ludwig Müller und der »Rechtswalter« der Deutschen Evangelischen Kirche August Jäger den Versuch einer Eingliederung der intakten (d.h. nicht deutschchristlich regierten) württembergischen Landeskirche in die Reichskirche unternahmen. Aus Protest gegen diesen widerrechtlichen Gleichschaltungsversuch versammelten sich am 22. April 1934 tausende Protestanten aus ganz Deutschland zu einem Bekenntnistag im Ulmer Münster. Die Initiative dazu ging von den beiden Landesbischöfen Theophil Wurm (Württemberg) und Hans Meiser (Bayern) aus. Letzterer verlas im Rahmen eines Bekenntnisgottesdienstes die »Ulmer Erklärung«, die gemeinhin als »Gründungsurkunde der Bekennenden Kirche«²¹³ gilt. Darin wurde der amtierenden Reichskirchenregierung jegliche Legitimation abgesprochen, da von ihr »Gewalt und Unrecht« ausgehen würde. Die in Ulm versammelten Kirchenvertreter erklärten daher, »als rechtmäßige Evangelische Kirche Deutschlands« zu handeln.

Wurde dieser oppositionelle Bekenntnisakt vom Reichsbischof begrifflicherweise als »Kriegserklärung« verstanden, so fand er in der »Hilfe« eine von sichtlicher Sympathie für den »vollen Ernst des Abwehrwillens« getragene Kommentierung.²¹⁴ Bei denen in aller Regel nicht namentlich gekennzeichneten, aber inhaltlich wie sprachlich unzweideutig Theodor Heuss zuzuordnenden Artikeln »Zur kirchlichen Lage« findet sich als wiederkehrendes Motiv die Verteidigung der bekennniskirchlichen Aktivitäten gegen den Vorwurf *politisch* motivierter Kritik.²¹⁵ Vielmehr ging es den bekennniskirchlichen Kräften »um eine geistige Abwehr politisierender kirchlicher Machtmethode, die sich auf den Begriff des ›totalen Staates‹ beruft und damit Calvinismus und Luthertum im Wesenhaften gefährdet.«²¹⁶ Versuche zur Unterdrückung dieser bekennniskirchlichen Strömung – etwa durch die Verhängung eines Hausarrestes gegen die Landesbischöfe Wurm und Meiser im Oktober 1934 – seien »wider den Sinn evangelischer Freiheit und brüderlicher Überlieferung.«²¹⁷

4. *Der gezielte Einbau sowie die Kommentierung von Schriften und Briefen sowohl von Reformatoren als auch von Friedrich Naumann dienten der »Hilfe« als Vehikel zur Anprangerung gegenwärtiger Missstände.* Bekanntlich verstand sich Theodor Heuss meisterhaft darauf, historische Analogien ausfindig zu machen und mit ihrer Hilfe seine argumentativen Absichten wirkungsvoll zu verstärken. So kann es als bewusstes Statement gewertet werden, dass Heuss in einer Zeit zunehmender Repressionen durch eine mit dem Staat eng verflochtene Kirchenbürokratie die Verwahrung Naumanns gegen ein vom Frankfurter Konsistorium 1894 gegen ihn eingeleitetes Verfahren abdruckte.²¹⁸ Noch deutlicher fällt der Gegenwartsbezug beim Abdruck eines Briefes Naumanns an Adolf Stoecker ins Auge, in dem die beiderseitige Entfremdung am wachsenden Misstrauen Naumanns gegenüber Antisemiten veranschaulicht wird – denn, so Naumann, »es ist keine Liebe und wenig soziales Verständnis in vielen von denen, die mir nahe gekommen sind.«²¹⁹

Hatte der spätere Naumann-Biograph Heuss die abgedruckten Briefe seines Mentors noch mit einleitenden Erläuterungen versehen, so überrascht an anderer Stelle ein kommentarlos abgedruckter Brief Luthers an Melanchthon. Darin heißt es: »Gott mehre dir und uns allen den Glauben. Haben wir den, was kann uns der Satan anhaben mitsamt der ganzen Welt! Oder gibt es keine Kirche mehr auf Erden? Ist Christus nicht mehr mit uns? Wenn er mit uns nicht ist, wo ist er denn sonst in der ganzen Welt? Wenn wir die Kirche nicht sind oder doch ein Teil der Kirche, wo ist dann die Kirche? Wenn wir Gottes Wort nicht haben, wo ist es denn? Wenn wir fallen, so fällt Christus mit uns, er, der Herrscher der Welt. Und sei's denn, er falle, so will ich lieber mit Christus fallen als mit dem Kaiser stehen.«²²⁰

Selbst kirchengeschichtliche Laien dürften in diesen kraftvollen Worten ein gegenwartsbezogenes Statement vermutet haben. Dem kundigen Leser wird diese Vermutung zur Gewissheit. Der Brief stammt vom 27. Juni 1530 und wurde auf der Veste Coburg von einem um sein reformatorisches Werk bangenden Luther an Philipp Melanchthon geschrieben, der auf dem Augsburger Reichstag das protestantische Bekenntnis zu verteidigen hatte. Dort wie rund 400 Jahre später galt es, die »evangelische Wahrheit«²²¹ zu bezeugen. Die Vergleichbarkeit der Bedrohungslage für die evangelische Kirche ist zuvor bereits in der »Hilfe« betont worden: »Es hat seit Luther wohl noch keine so kritische Lage für sie gegeben.«²²²

Ist der kommentarlos abgedruckte Luther-Brief als Ermutigung zur Glaubensfestigkeit in anfechtungsreicher Zeit zu verstehen, dienten Verweise auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre dazu, die Übertragung »machtstaatliche[r] Verfahren« in den Bereich von Kirche und Religion als illegitim zurückzuweisen. »Luthers Tat«, so konstatierte Heuss im September 1934, »bedeutete [...] die Auflehnung gegen irdisches ›Führerprinzip‹ in Glaubenssachen.«²²³ Die jahrhundertalte und 1918 endlich überwundene Verbindung von Thron und Altar sah Heuss – ganz wie Naumann

– als »das Verhängnisvolle der deutschen Geschichte« an; daher dürften die Kirche und ihre Angehörigen nicht mehr »als Sachwalter staatlich ausgegebener Losungen und Verordnungen in Anspruch genommen« werden.²²⁴

Neben dem in der »Hilfe« sehr präsenten Luther²²⁵ bot auch der Reformator Jakob Strauß die Gelegenheit zur gegenwartsbezogenen Aneignung. Einen Artikel über dessen Traktat »Aufruhr, Zwietracht und Uneinigkeit fürzukommen, unüberwindlich Lehr« überschrieb der Kirchenhistoriker Hermann Barge vielsagend mit »Christliche Staatsführung«, und er nutzte ihn zu einer Mahnung an alle Machthaber, deren Herrschaft auf Gewalt und Unrecht ruht: »Lehrt doch die Geschichte, daß von Anfang der Welt an kein Königreich oder Fürstentum Bestand gehabt, das auf zeitliche ›Gewalt, Pracht, Wollust und eigen Wohlgefallen‹ gegründet war. Also mag ein Fürst, der dieser Lehre nicht achtet, bedenken, ›daß ihm nichts anders widerfahren kann, als denen geschehen ist, die ohne Gott in falscher Einschätzung ihrer eigenen Kraft und tyrannischen Härte verfahren sind.«²²⁶

Die Behandlung kirchenpolitischer Themen bot die seltene Möglichkeit, den Rahmen der systemimmanenten Kritik zu verlassen und den totalitären Anspruch des NS-Staates von einem liberalprotestantischen Standpunkt aus zurückzuweisen.

In der Zusammenschau dürfte deutlich geworden sein, welches kritische Potential einer Berichterstattung über die kirchenpolitische Lage innewohnen konnte. Die Behandlung religiöser und kirchenpolitischer Themen bot die seltene Möglichkeit, den Rahmen der ansonsten geübten »positiven«, systemimmanenten Kritik²²⁷ zu verlassen, offen gegen staatliche Grenzüberschreitungen zu protestieren und den totalitären, auch Religion und Kirche einbeziehenden Anspruch des NS-Staates von einem liberalprotestantischen Standpunkt aus zurückzuweisen. Dieses systemkritische Potential in vollem Umfang auszuschöpfen, war den Herausgebern und Autoren der »Hilfe« allerdings immer weniger möglich. Gleich mehrfach wurde eine öffentliche Erörterung der kirchenpolitischen Lage verboten,²²⁸ zudem musste Heuss zum Jahresende 1936 seinen Herausgeberposten räumen, da die »Hilfe« und ihr Schriftleiter den Argwohn des Propagandaministeriums auf sich gezogen hatten. Als das NS-Regime Mitte der 1930er Jahre seine anfängliche, taktisch motivierte Zurückhaltung in der Kirchenpolitik aufgab und die »völlige Entkonfessionalisierung des gesamten öffentlichen Lebens«²²⁹ zu einem seiner totalitären Ziele erhob, hatte Theodor Heuss kaum eine Möglichkeit mehr, dies unvermittelt zu kommentieren, ohne sich dabei selbst massiv zu gefährden.

Aufgrund der stetig schrumpfenden Publikations- und somit auch Verdienstmöglichkeiten entdeckte er die Biographik als Medium zur Konstruktion einer auf bürgerlich-liberalen Werten fußenden Gegenwelt zur NS-Volksgemeinschaft.²³⁰ Die Auswahl der von Heuss biographisch gewürdigten Personen brachte es mit sich, dass es sich in aller Regel um eine stark protestantisch geprägte, bürgerliche Gegenwelt handelte.²³¹ Besonders deutlich tritt dieses konfessionelle Moment natürlich im Falle der gewichtigen Biographie Friedrich Naumanns (1937) hervor. Ruft man sich die enge Verwandtschaft der kirchlich-konfessionellen Positionen von Naumann und Heuss sowie die ebenso subtile wie kenntnisreiche Berichterstattung der »Hilfe« über kirchenpolitische und religiöse Themen in Erinnerung, so verwundert es nicht, dass in Heuss' Naumann-Biographie kaum ein Aspekt so nachhaltig und mit solch affirmativer Sympathie verhandelt wird wie der »religiöse Fragenkreis«. Auffällig oft lässt der Autor seinen Protagonisten mit vielsagenden Stellungnahmen zu Wort kommen, etwa in Warnungen vor einem religionslosen, vor einem gottlosen Staat, der eine gottlose Gesetzgebung zur Folge haben müsse.²³²

Dass der Naumann-Aneignung durch Heuss *auch* ein gegenwartsbezogener »Bekenntnis«-Charakter eingeschrieben war, darauf deutet eine weitere, von der Forschung bislang übersehene Publikation hin. Mit dem *Pfaffenspiegel* hatten die Nationalsozialisten ein altes antiklerikales Machwerk aus den 1840er Jahren wiederaufgelegt und versucht, es für ihre seit Mitte der 1930er systematisch betriebenen, antikirchlichen Diffamierungskampagnen zu instrumentalisieren. Diesem *Pfaffenspiegel* setzten bewusste evangelische Laien den *Pfarrerspiegel* entgegen, ein »Laienbekenntnis«²³³ in Form einer Ehrenrettung des Pfarrstandes gegen dessen politisch motivierte Verunglimpfung. Unter den Autoren finden sich neben Rudolf Alexander Schröder und Gertrud Bäumer auch Elly Heuss-Knapp und Theodor Heuss, der einen Beitrag über Friedrich Naumann und den christlichen Sozialismus beisteuerte.²³⁴

Unzweideutig weisen Heuss' Stellungnahmen ihn als einen bewusst protestantischen Liberalen naumannscher Prägung aus, dem die Erhaltung kirchlicher Freiheit von staatlichem Zwang und politischer Einflussnahme ein zentrales, bleibendes Anliegen war. Ein Widerständler im engeren Sinne war Heuss gleichwohl nicht. Im hier zu diskutierenden Kontext muss die (freilich nicht zu beantwortende) Frage erlaubt sein, ob ihn nicht auch sein stramm lutherisch geprägtes Staatsverständnis von dem letzten, aktiven Schritt in den Widerstand zurückgehalten haben mag, der ihm aufgrund seiner zahlreichen Kontakte durchaus möglich gewesen wäre. Für Luther galt die christliche Gehorsamspflicht zwar nicht uneingeschränkt; die Geltungskraft weltlicher Gesetze erstreckte sich für ihn »nicht weiter [...] als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden«;²³⁵ ihre unüberschreitbare Grenze lag in der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen, die keinem weltlichen Zwang unterliegen durften.

Doch wie der Christ im Falle obrigkeitlicher Grenzüberschreitungen zu reagieren habe, war unter den Reformatoren durchaus umstritten. Während bei Johannes Calvin und Huldrych Zwingli die Möglichkeit zu einem aktiven Widerstandsrecht zumindest angelegt war, sah Luther lediglich den verbalen Widerspruch und »leidenden Ungehorsam«.

In diesem »lutherischen« Rahmen bewegte sich Theodor Heuss – und mit ihm die allermeisten Vertreter der Kirche. In seiner (von Heuss für gut befundenen) Predigt am »Tag von Potsdam« hatte Otto Dibelius noch mit Verweis auf Luther verkündet, »daß die Kirche der rechtmäßigen staatlichen Gewalt nicht in den Arm fallen darf, wenn sie tut, wozu sie berufen ist. Auch dann nicht, wenn sie hart und rücksichtslos schaltet.«²³⁶ Widerstand mit dem Ziel einer Überwindung des NS-Regimes leistete die Bekennende Kirche bis zum Untergang des »Dritten Reiches« nicht. Und dennoch musste die Verteidigung der inhaltlichen und institutionellen Freiheit einer Großorganisation wie der Kirche mit einem konkurrierenden, ja gegensätzlichen Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild von einer totalitären Diktatur als Herausforderung empfunden werden. Trotz ihres dezidiert unpolitischen Selbstverständnisses gerieten daher die Bekennende Kirche und ihre Anhänger verstärkt in den Fokus des NS-Regimes und seines Verfolgungsapparates – darunter die dem Ehepaar Heuss wohlvertrauten Kirchenführer Theophil Wurm (zwischenzeitliche Beurlaubung, Rede- und Schreibverbot), Otto Dibelius (zwischenzeitliche Amtsenthebung, Verhaftung, Redeverbot) oder Martin Niemöller (langjährige KZ-Haft).

6. 1945–1949: Liberale Lehrstunde oder klerikaler Neubeginn?

»Es ist die ungeheuerste und grausamste Lehrstunde der Geschichte, durch die ein Volk gehen mußte. Es liegt an uns, sie zu bestehen.«²³⁷ Mit diesen eindringlichen Worten wandte sich Theodor Heuss Anfang November 1945 an die Delegierten der Gründungsversammlung der liberalen Demokratischen Volkspartei (DVP) im Stuttgarter Landestheater. Bei dieser wie auch bei späteren Gelegenheiten appellierte er an seine liberalen Parteifreunde, Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen, um künftigen Fehlentwicklungen vorzubeugen. Bemerkenswert an seinen Vergangenheitsdiagnosen und Zukunftsapellen ist, dass Heuss darin fast immer eine Rückbesinnung auf christliche Werte anmahnt und das »Abendland« als sinn- und gemeinschaftsstiftende Idee beschwört. Doch das Heuss'sche »Abendland« war von einem liberalprotestantischen Wertehimmel überwölbt – ein markanter Unterschied zu den katholischen Forderungen nach einer umfassenden, kirchlich angeleiteten Rechristianisierung der deutschen Gesellschaft.²³⁸ Nach den geflügelten Worten des kulturprotestantisch geprägten Heuss nahm das Abendland seinen Ausgang von drei Hügeln: »Golgatha, die Akropolis in Athen, das Capitol in Rom.«²³⁹ In diesem nicht christlich verengten, sondern gleichsam ganzheitlichen Sinne bedeutete Abendland »Antike und Christentum, [...] Freiheit der Persönlichkeit und Gebundenheit an das Göttliche.« Es ist *auch* als eine Kritik am klassischen Libera-

lismus zu verstehen, wenn Heuss die Leugnung dieser Gebundenheit als »Schuld« bezeichnet: »Wir lösten die Bindung von Gott und glaubten frei zu sein. Wir warfen die bürgerliche Freiheit weg und wurden zu Sklaven.«²⁴⁰ Mit Deutungen wie diesen erweist sich Theodor Heuss als ein Wegbereiter jenes »geläuterten Liberalismus«, der in den 1950er Jahren im Bewusstsein »liberalistische[r] Fehlentwicklungen«²⁴¹ der Vergangenheit die Vereinbarkeit, ja sogar die Verwandtschaft von Liberalismus und Christentum aufzuzeigen bemüht war (dazu siehe unten, S. 78f).

Seine öffentlichen und politischen Ämter als Kultminister von Württemberg-Baden, liberaler Parteimitbegründer und Abgeordneter des Parlamentarischen Rates brachten es mit sich, dass Heuss zu jenen Akteuren gehörte, die in der Nachkriegszeit aktiv an der Neuausrichtung des Verhältnisses von Kirche und Staat, aber auch von Kirche, Religion und Liberalismus mitwirkten. In allen Ämtern hatte Heuss die richtige Balance zu finden zwischen *klassisch* liberaler Zurückweisung kirchlich-konfessioneller Machtansprüche und *geläutert* liberaler Anerkennung bzw. Förderung kirchlicher Anliegen und christlicher Wertevermittlung.

6.1 Parteipolitische Weichenstellungen im Schatten der jüngsten Vergangenheit

Ein liberaler »Parteisoldat« war Theodor Heuss zeit seines Lebens nicht. Zu gering war seine Achtung vor parteiprogrammatischen Dogmen, zu klein seine innerparteiliche Hausmacht, zu schwach sein Gespür für organisatorische Winkelzüge. Nicht die Neugründung einer liberalen Partei trieb den Politiker Heuss nach Untergang des »Dritten Reiches« an, sondern die Überzeugung, im nunmehr zu gestaltenden politischen Neuanfang Fehlentwicklungen der Vergangenheit zu vermeiden. Als größte Belastung für das deutsche Parteienwesen betrachtete Heuss – auch hierin Naumann folgend – die in Form der Zentrumsparterie geradezu institutionalisierte Konfessionalisierung der Politik.²⁴² »Wir müssen [...] aus Fehlern lernen. Nicht mehr Stände, Konfessionen, Interessenten als Rahmen für politischen Willen.«²⁴³ Diese Maxime hatte Heuss eigentlich nicht ins Gründungsstammbuch einer liberalen, sondern viel lieber in das einer überkonfessionell-bürgerlichen Sammlungspartei schreiben wollen. In Heidelberg hatte er nach Kriegsende gemeinsam mit katholischen und evangelischen Geistlichen, einstigen Zentrumsvertretern und Sozialdemokraten die Möglichkeiten eines »überkonfessionellen Versuch[s]«²⁴⁴ ausgelotet. Wäre Heuss im Herbst 1943 nicht kriegsbedingt nach Heidelberg gezogen, sondern in Berlin geblieben, er hätte sich dort nach eigenem Bekunden an der Gründung der CDU beteiligt.²⁴⁵

Mit der interkonfessionellen, Christlich Demokratischen *Union* betrat ein völlig neuer Akteur die parteipolitische Bühne. Eine bürgerlich-konservative Sammlungspartei, die Katholiken und Protestanten unter ihrem Dach vereinte und sich darüber hinaus zur Demokratie bekannte, hatte die Weimarer Republik nicht gekannt. Umso mehr trieb Theodor Heuss angesichts der parallel sich vollziehenden Neugründun-



Abb. 10: Überkonfessionalität als Wahlkampfmotiv. Plakat der nordrhein-westfälischen CDU anlässlich der Kommunalwahlen 1946

gen liberaler Parteien die Sorge um, auch künftig könnte die politische Kultur und mit ihr das zu errichtende Staatswesen von alten ideologischen Kämpfen zwischen vermeintlich christlichen und unchristlichen bzw. antikirchlichen Kräften belastet werden. Mit Nachdruck versuchte Heuss daher jeden Anschein zu zerstreuen, in der südwestdeutschen DVP oder in der bundesdeutschen FDP hätten sich altliberale Laizisten und Kirchenfeinde zusammengeschlossen. Heuss' Ablehnung des Wortes »Liberalismus« in der Außendarstellung oder gar als Teil des Namens der zu gründenden liberalen Partei rührte nicht zuletzt daher, dass er eine Belastung der Gegenwart mit Erinnerungen an vergangene Zeiten befürchtete, »da ein Teil der ›Liberalen‹ im Kampf gegen Kirchlichkeit sich übte«. ²⁴⁶

Tatsächlich haftete dem Liberalismus in kirchlichen, insbesondere in katholischen Kreisen noch immer das Stigma der Religionslosigkeit und Kirchenfeindschaft an. Die im katholischen Raum in großer Einmütigkeit vertretenen Deutungen der jüngsten Vergangenheit verliehen dem Verdammungsurteil sogar noch eine völlig neue Evidenz. Der Nationalsozialismus wurde dahingehend »historisiert«, dass er in einen langfristigen Prozess stetig fortschreitender Entchristlichung und Säkularisierung eingebettet und zugleich als dessen Höhe- und Endpunkt interpretiert

wurde. Mit einer solchermaßen verengten Deutung des Geschichtsverlaufs unter theologischen Vorzeichen wurde nicht nur der Nationalsozialismus als radikalste Erscheinung einer rein diesseitigen, gottlosen und antichristlichen Ideologie verdammt. Auch »die materialistischen Ideen von individualistischem Liberalismus und kollektivistischem Sozialismus«²⁴⁷ waren somit als vermeintliche ideelle Wegbereiter nachhaltig diskreditiert – mit unmittelbaren Konsequenzen für den parteipolitischen Liberalismus in der Bundesrepublik.

Theodor Heuss war sich dieses feindseligen Grabens, der die politische Landschaft Deutschlands seit Mitte des 19. Jahrhunderts durchzog, nur zu bewusst. In seinen programmatischen Grundsatzreden – ob als Kultminister von Württemberg-Baden, zur Gründung der DVP 1945, zum Dreikönigstag 1946 oder zur FDP-Gründung 1948 – bemühte sich der südwestdeutsche Liberale erkennbar, die wechselseitigen Ressentiments abzubauen. Wiederholt wies er etwa das alte, auch von Liberalen einst als Kampfbegriff ins Feld geführte Wort »Religion ist Privatsache« als falsch und »billig«²⁴⁸ zurück. Eben eine solche Haltung habe einem feindlichen, misstrauischen Verhältnis zwischen Kirche und Staat bzw. Kirche und Bevölkerung Vorschub geleistet. Die Erfahrungen der NS-Diktatur hätten allerdings eine gleichsam kathartische Wirkung auch im einst kirchenkritischen Liberalismus gezeitigt. »Dann«, so die appellativ anmutende Interpretation von Heuss, »merkten auf einmal viele Menschen, die auf die Kirche gleichgültig gesehen hatten, daß dort Werte, ja, fast könnte man glauben, manchmal die einzigen Werte vorhanden waren, die dem Nationalsozialismus innerlichen Widerstand leisteten.«²⁴⁹ Aufgrund dieser Einsicht herrsche daher auch in jenen politischen Gruppen, die religiösen Fragen einst indifferent gegenüberstanden, »eine völlig andere Grundauffassung«.²⁵⁰

Es liegt die Vermutung nahe, dass Heuss den hier konstatierten Gesinnungswandel zunächst und vor allem an sich selbst beobachtet hatte. Die Erfahrungen des Nationalsozialismus scheinen in ihm die Überzeugung genährt zu haben, dass ein staatlicher wie auch gesellschaftlicher Wiederaufbau der Fundierung auf christlichen Werten bedarf. So scheute Heuss auf Parteiversammlungen nicht davor zurück, in einer Weise zu sprechen, die in liberalen Ohren eher fremd bis befremdlich geklungen haben mag. Da wurden »Kräfte des religiösen Lebens« beschworen, die Kirchen als verfolgte »Märtyrer« des Nationalsozialismus gewürdigt,²⁵¹ das Christentum als Kernpfeiler des »Geschichtsaufbaus« verteidigt,²⁵² die Gestaltung des Staates »mit religiöser Kraft« gefordert²⁵³ und die Zehn Gebote sowie die Bergpredigt zu »Verpflichtungen für den einzelnen, für die Gruppe, für ein Volk, für die Völker« erklärt. Was all das mit Politik zu tun habe? Im Wissen um die freigeistige Disposition so manch liberalen Parteifreundes stellte Heuss diese Frage selbst in den Raum und beantwortete sie sogleich in vielsagender Knappheit: »Mehr als mancher wahr haben will.«²⁵⁴

Nur zu gut war sich Heuss des breiten Meinungsspektrums innerhalb des Liberalismus bewusst, der sich nach 1945 anschickte, seine traditionelle parteipolitische Spaltung zu überwinden. In Form der im Dezember 1948 gegründeten Freien Demokratischen Partei ist dieses Wagnis zwar geglückt. Gleichwohl waren es die programmatisch sehr heterogen ausgerichteten Landesverbände, die noch über Jahre das Gesicht der liberalen Partei prägen sollten. In besonders schillernder Weise gilt dies für jene Landesverbände, die sich dem »nationalen« Erbe des Liberalismus verpflichtet fühlten und dabei auf eine gezielte Einbindung mitunter ranghoher ehemaliger Mitglieder aus Wehrmacht, NSDAP, SA und SS setzten.²⁵⁵ Doch nicht nur in ihrem Verhältnis zur Nation und in ihrem Umgang mit der jüngsten Vergangenheit unterschieden sich die Landesverbände, sondern auch in ihrer Haltung zu Religion und Kirche. Während im Programm der württemberg-badischen DVP das »Zusammenwirken von Familie, Schule, Staat und Kirche« beschworen wurde, um »an die Stelle von Machtanbetung, nationalistischer Überheblichkeit und Massenwahn wieder die ewiggültigen Gesetze der christlich-abendländischen Kultur zu setzen«, war in dem stark von Thomas Dehler beeinflussten Programm der FDP Bayerns lediglich schroff vom Kampf gegen Einmischung und Betätigung der Kirche auf politischem Gebiet die Rede.«²⁵⁶

Den Kirchen sollten keine allzu billigen Argumente geliefert werden, den gewandelten Liberalismus der Nachkriegszeit mit jenem Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu identifizieren, dessen Antiklerikalismus ein Identitätskern war.

Eben jener antiklerikale Zungenschlag, den sein bayerischer Parteifreund Dehler kultivierte, war Theodor Heuss ein Dorn im Auge, der seinerseits bemüht war, mit seinen Worten einer Entkrampfung des Verhältnisses von Liberalismus, Kirche und Religion den Weg zu ebnen. Den Kirchen sollten keine allzu billigen Argumente geliefert werden, den gewandelten Liberalismus der Nachkriegszeit mit jenem Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu identifizieren, dessen Antiklerikalismus ein Identitätskern war. Doch mit Worten allein war im kirchlichen Lager kein Vertrauen zu gewinnen. Zu beweisen hatte sich der liberale Gesinnungswandel in Politik und Gesetzgebung. Als besonders neuralgisches Politikfeld erwies sich die Kulturpolitik mit all ihren historischen Vorbelastungen insbesondere in der Schulpolitik. Dem im September 1945 zum Kultminister von Württemberg-Baden ernannten Heuss eröffnete sich somit frühzeitig die Möglichkeit, nicht allein verbal, sondern in der konkreten Politik einen Beitrag zur weltanschaulichen Entspannung zu leisten.

6.2 Entspannungsbemühungen auf Länderebene – Kultminister Heuss in Württemberg-Baden

»Wir werden dafür sorgen, daß diese Zerstörung des Vertrauensverhältnisses zwischen Kirchen und Staat, was in diese Ära fällt, wieder gutgemacht wird.«²⁵⁷ Als württembergischer Kultminister hatte Heuss ein wahrlich schweres Erbe angetreten. Die betont antichristliche Kirchen- und Schulpolitik des langjährigen NS-Ministerpräsidenten und Kultministers von Württemberg Christian Mergenthaler hatte die radikale Speerspitze nationalsozialistischer Kulturpolitik gebildet. Seit Mitte der 1930er Jahre wurde die Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung des Schulwesens so konsequent wie nirgendwo sonst umgesetzt.²⁵⁸ Konfessionelle Bekenntnisschulen wurden zugunsten simultaner »Deutscher Volksschulen« aufgelöst; der Religionsunterricht sollte zunächst von der Behandlung alttestamentlicher Texte bereinigt und schließlich ganz durch einen nationalsozialistischen »Weltanschaulichen Unterricht« ersetzt werden. Mit einigem Recht konnte der auf die schwäbische Bildungs- und Gelehrtentradition so stolze Heuss nach Kriegsende seufzen: »Soviel kaputt ist wohl kaum in einem anderen deutschen Lande an schulischer und geistiger Tradition als gerade bei uns in unserer Heimat.«²⁵⁹

Mit umso größerer Sympathie unterstützte Theodor Heuss solche kirchlichen Initiativen, die als Foren der Begegnung von »Kirche und Welt« dienten und zum



Abb. 11: Kontaktpflege und Geselligkeit in Bad Boll: Elly Heuss-Knapp, Theodor Heuss, Marie Friederike Wurm, Landesbischof Theophil Wurm, Prälat Karl Hartenstein (v.l.n.r., 31. 10. 1948)

gemeinsamen Dialog über Gegenwartsprobleme und Zukunftsfragen anregen. Mit der Evangelischen Akademie Bad Boll hatte der Theologe Eberhard Müller im September 1945 ein solches Forum geschaffen, dessen Vorbild bei zahlreichen weiteren Akademiegründungen Pate stand. Müllers Motivation war es, durch die in den Akademien (ein-)geübte Gesprächskultur einen »kirchliche[n] Beitrag zum geistigen Wiederaufbau Deutschlands« zu leisten, der angesichts der politischen Polarisierung zur Zeit der Weimarer Republik vor allem darin bestehen müsse, ideologische Verhärtungen zu überwinden und die gemeinsame Suche nach Kompromissen vom Stigma weltanschaulicher Schwäche und Beliebigkeit zu befreien.²⁶⁰ Einem solchen Ansinnen konnte sich Heuss nicht verschließen. Als Kultminister hatte er an der Gründung der Akademie unterstützend mitgewirkt, und trotz eines dicht gedrängten Terminkalenders nahmen er ebenso wie seine Frau Elly mehrmals an Akademietagungen teil.²⁶¹

Solcherlei Auftritte können gewiss als Symbolakte eines neuen, aufgeschlossenen Verhältnisses von Staat und Kirche betrachtet werden. Seine Feuerprobe hatte dieses Verhältnis indes im Prozess der Verfassunggebung sowie auf dem Feld der Schulpolitik zu bestehen. Welchen Rang sollten die Religionsgemeinschaften in der zu schaffenden Landesverfassung erhalten? Soll diese mit einem Gottesbezug eingeleitet werden? Und muss die Verfassung das Recht der Eltern auf Bestimmung der Schulform für ihre Kinder aufnehmen, gleichsam eine Rechtsgrundlage zur Errichtung konfessioneller Bekenntnisschulen? Mögen uns solcherlei Fragen heute als nachrangig erscheinen, so gilt dies nicht für die damals Beteiligten. Abgesehen vom enormen gesellschaftlichen Stellenwert der Kirchen, der insbesondere auf katholischer Seite noch von ihrem Sendungsbewusstsein übertroffen wurde, standen den Zeitgenossen die kirchlichen Schmähungen der Weimarer Reichsverfassung als »Verfassung ohne Gott« sowie die Diskreditierung des jungen demokratischen Staatswesens als »Gottlosenrepublik« noch sehr lebendig vor Augen. Sensibilität und Empathie auf beiden Seiten waren also vonnöten. Heuss warnte Staat wie Kirchen gleichermaßen davor, gegeneinander Machtpositionen beziehen zu wollen; vielmehr sollten sie beide »in eine Lehrstunde der Demut gehen.«²⁶²

.....

Sowohl die Überkonfessionalität als auch die religiöse Neutralität des Staates waren für Heuss säkulare Errungenschaften des 19. Jahrhunderts, die es gegen kritische Stimmen aus den Kirchen zu verteidigen galt.

.....

Als im Juli 1946 die Verfassunggebende Landesversammlung für Württemberg-Baden zusammentrat, erblickte der Abgeordnete Heuss – wie einst Naumann 1918

– eine zukunftsweise ›Lehrformel‹ in Cavours klassischer Maxime »freie Kirche im freien Staat«. ²⁶³ Sowohl die Überkonfessionalität als auch die religiöse Neutralität des Staates waren für Heuss säkulare Errungenschaften des 19. Jahrhunderts, die es gegen kritische Stimmen aus den Kirchen zu verteidigen galt. Gerade die jüngsten Erfahrungen mit einem »religiös nichtneutralen Staat«, der den Deutschen »ein Stück säkularisierter Theokratie aufzuzwingen« versucht hatte, hätten die Notwendigkeit vor Augen geführt, künftig wieder eine »Reinlichkeit der Beziehungen« zwischen Staat und Kirche anzustreben. »Reinlichkeit«, das bedeutete nach liberaler Tradition die Achtung der jeweiligen Eigenständigkeit. Eine Vermengung staatlicher und kirchlicher Bereiche müsse vermieden werden; dies galt auch für die Präambel der Landesverfassung, in der nach Willen der CDU Gott als »Quelle« und »Hüter des Rechts« ²⁶⁴ genannt worden wäre. Für einen Liberalen wie Heuss ging eine solche Anrufung zu weit. Gott solle »nicht allzusehr für die Unvollkommenheiten unseres Tuns in Anspruch« genommen werden, außerdem stehe man im staatlichen Raum und habe »kein Religiöses und kein Theologisches zu erledigen.« ²⁶⁵ Ferner solle sich weder der Staat oder eine politische Partei auf eine Kirche stützen, noch dürfe sich »die Kirche [...] mit irgendeiner Partei gleichsetzen.« ²⁶⁶

Umgekehrt bedeutete »Reinlichkeit« für Heuss jedoch nicht Bindungslosigkeit. Deziert sprach er sich dafür aus, die Kirchen in die Verfassung aufzunehmen und ihnen dort einen eigenen Rang einzuräumen. ²⁶⁷ Staat und Kirche sollten sich ihrer gemeinsamen Verantwortung bei der Bewältigung der zahlreichen Notlagen bewusst werden. Als weltliches Konstrukt ruhe der Staat zwar nicht (mehr) auf religiöser Legitimation, doch werde er »auf die religiösen Kräfte nicht verzichten können, im Gegenteil, er wird sie um des Volkes willen zu pflegen und zu sichern den Beruf haben.« ²⁶⁸ Heuss ging sogar noch einen Schritt weiter: Die Gewährleistung einer sozialen Rechtsordnung sei zwar Verpflichtung und Aufgabe des Staates, doch bedürfe sie einer Fundierung, die der Staat aus sich selbst heraus nicht hervorbringen könne. Hinter der sozialen Rechtsordnung müsse daher »die tragende und helfende Gesinnung der christlichen Ethik stehen.« ²⁶⁹

Geht es nun zu weit, in solchen, beliebig erweiterbaren Ausführungen von Heuss bereits eine ungeschliffene, noch zu sehr auf das Christliche fixierte Vorwegnahme der späteren »Böckenförde-Doktrin« zu sehen? Erstmals 1967 hatte der katholische, liberalkonservative Staats- und Verwaltungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde jenes inzwischen kanonische Diktum formuliert: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« ²⁷⁰ Die Vermutung einer gewissen geistigen Verwandtschaft beider Positionen erhärtet sich zumindest bei einem Blick auf den wohl wichtigsten Referenzphilosophen von Heuss und Böckenförde: Hegel war es, der in der christlichen Religion die »Basis der Sittlichkeit und des Staates« ²⁷¹ sah. Unabhängig von der vielstimmigen Kritik an der Böckenförde-Doktrin lässt sich sowohl hinter Heuss' als auch hinter Böckenfördes Ausführungen der bewusste Hinweis vermuten, »dass Christen in der Lage

sein können, einen sittlichen Rahmen bereitzustellen, von dem auch das weltliche Gemeinwesen profitiert.«²⁷²

Das in diesen grundsätzlichen Überlegungen anklingende Prinzip diente Heuss als Richtschnur in der Schulpolitik. Für ihn wie für die meisten Liberalen war es eine Selbstverständlichkeit, dass die Kirchen nach ihrer Verbannung während der NS-Zeit nun wieder Zugang zu den Schulen erhalten sollten.²⁷³ Der konfessionell gebundene Religionsunterricht wurde in der württemberg-badischen Verfassung als ordentliches Lehrfach an den Schulen garantiert, das nach den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaften von deren Beauftragten erteilt werden sollte. Hier endete jedoch die von den Liberalen um Theodor Heuss mitgetragene Anerkennung kirchlicher Mitwirkung im Schulwesen. Ihre vorbehaltlose Ablehnung eines verfassungsmäßig verbürgten Elternrechts, das ihnen als Einfallstor für konfessionelle Bekenntnisschulgründungen in kirchlicher Trägerschaft galt, und ihr Eintreten für die (christliche!) Gemeinschaftsschule begründeten sie mit pädagogischen Notwendigkeiten sowie mit Verweis auf die unantastbare Schulhoheit des Staates – mithin also Argumente, die bereits in der Weimarer Republik vorgebracht wurden. In der konkreten Situation der Nachkriegszeit, als Flüchtlings- und Vertriebenenströme einstmals konfessionell homogene Regionen durchmischten und somit allerorten konfessionelle Minderheiten zu integrieren waren, trat insbesondere für Heuss ein neues, nationalpolitisches Argument hinzu. Würden in den einzelnen Ortschaften auf Antrag der Eltern konfessionelle Zwergschulen entstehen, hätte dies neben einer landsmannschaftlichen auch eine konfessionelle Isolierung der Kinder zur Folge. Lokale Schulkämpfe oder gar ein »neuer Kulturkampf«²⁷⁴ wären unausweichlich, eine gesellschaftliche Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen unmöglich gewesen.

Heuss zeigte sich merklich stolz, dass in Württemberg-Baden mit der Anerkennung der christlichen Gemeinschaftsschule und der Ausschaltung des Elternrechts eine »reinlichere Lösung« als in anderen Ländern gefunden wurde, etwa in Bayern, wo die Bekenntnisschule zur Regelschule erklärt wurde.²⁷⁵ Diesen »Erfolg« seinem eigenen Wirken zuzuschreiben,²⁷⁶ bildet die damalige Realität jedoch nur sehr ungenügend ab. Vielmehr gaben zwei Faktoren den Ausschlag gegen eine Aufnahme des Elternrechts in die Landesverfassung. Politisch besaß die CDU mit 40,9 % und 41 von 100 Sitzen in der Verfassungsgebenden Landesversammlung nicht die erforderliche Mehrheit, das von ihr geforderte Elternrecht durchzusetzen.²⁷⁷ Noch schwerer fiel jedoch ins Gewicht, dass auch die Kirchen in Sachen Elternrecht und Bekenntnisschule keineswegs mit einmütigen Wünschen und Forderungen an die Politik herantraten.

Während das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg auf eine Anerkennung des Elternrechts pochte,²⁷⁸ bezog die württembergische Landeskirche eine andere, nüchterne bzw. ernüchterte Position. Angesichts einer »entkirchlichte[n] Elternschaft«²⁷⁹

sowie einer »Entfremdung vieler Lehrer vom evangelischen Glauben« sei »schon bisher die Bekenntnisschule eine Fiktion gewesen«; es könne daher – so die Worte von Landesbischof Theophil Wurm – »nicht unsere Aufgabe sein [...], zu Fiktionen zurückzukehren.«²⁸⁰ Ein zweites kam auf evangelischer Seite hinzu: Aufgrund des tradierten Nahverhältnisses zwischen den evangelischen Landeskirchen und den jeweiligen Territorialstaaten sahen sich gläubige Protestanten in der Vergangenheit durch staatliche Schulen nicht in gleicher Weise herausgefordert oder gar in ihrer Religionsfreiheit angegriffen, wie dies auf katholischer Seite der Fall gewesen war. Der Stuttgarter Prälat Karl Hartenstein tat sich daher nicht schwer zu konstatieren: »Die Schule ist Sache des Staates, das Bekenntnis ist Sache der Kirche.«²⁸¹

Angesichts solch konträrer Positionen der katholischen und evangelischen Kirche kann ihre sehr ungleiche Haltung zum amtierenden Kultminister nicht überraschen. Auf katholischer Seite wurde der »Demokrat Protestant Heuß« [sic!] sehr misstrauisch beäugt, zumal »Katholiken [...] an führender Stelle im Kultministerium nicht vorhanden [sind]«.²⁸² Ganz anders die Stimmungslage innerhalb der evangelischen Landeskirche. Unisono wurden die loyale Zusammenarbeit mit dem Kultminister Heuss sowie dessen Aufgeschlossenheit und Entgegenkommen gegenüber kirchlichen Anliegen gewürdigt. Mit umso größerem Bedauern reagierte man daher auf die Nachricht vom koalitionsbedingten Rückzug Heuss' vom Amt des Kultministers nach der Landtagswahl am 24. November 1946.²⁸³ Theophil Wurm zeigte sich in einem von persönlicher Dankbarkeit geprägten Brief indes überzeugt, »daß Ihre Laufbahn im öffentlichen Leben nicht abgeschlossen ist«.²⁸⁴ Bekanntlich sollte der Landesbischof Recht behalten.

6.3 Die Beratungen zum Grundgesetz im Schatten des (Anti-)Klerikalismus

Tatsächlich hatte Theodor Heuss seine »bedeutendste Aufgabe«²⁸⁵ in der Nachkriegszeit noch vor sich. Als Abgeordneter des Parlamentarischen Rates gehörte er jenem politischen Gremium an, dessen Aufgabe die Ausarbeitung einer Verfassung für den neuen westdeutschen Staat war.²⁸⁶ Dass diese Tätigkeit ein Dreivierteljahr beanspruchen sollte, hätte zuvor wohl keiner der 65 von den einzelnen Landtagen gewählten Abgeordneten geahnt, die am 1. September 1948 zur konstituierenden Sitzung in Bonn zusammengekommen waren. Hauptgrund für die vergleichsweise lange Beratungsdauer waren Kontroversen sowohl um die verfassungsmäßige Stellung der Kirchen als auch um einzelne ihrer Forderungen. Wer die selbstbewussten und im Wortsinne Anspruchs-vollen Verlautbarungen der katholischen Kirche vernommen hatte, den dürften die nachfolgenden Konflikte freilich nicht überrascht haben. So wandten sich die deutschen Bischöfe wenige Tage vor Zusammentritt des Parlamentarischen Rates in einem Hirtenbrief an das katholische Kirchenvolk. Darin bekundete der Episkopat in Bezug auf das bevorstehende »staatliche Aufbauwerk« die Erwartungshaltung, dass »jeder Baustein [...] nach den Bauplänen Gottes geformt und gesetzt werden [soll]«. Dies gelte auch und vor allem für »das

naturgegebene Erziehungsrecht der Eltern«. ²⁸⁷ Angesichts dieses universalen Anspruchs, aus dem sich konkrete Forderungen an die 61 Väter und vier Mütter des Grundgesetzes ableiteten, herrschte in kirchlichen Kreisen helle Aufregung und Empörung, als Anfang Oktober 1948 ein vorläufiger Grundrechtskatalog in der Presse kursierte, auf den sich der Ausschuss für Grundsatzfragen, dem auch Heuss angehörte, geeinigt hatte. ²⁸⁸ Eine Garantie des Elternrechts suchten Kirchenvertreter darin ebenso vergeblich wie positive Schutzbestimmungen in Fragen der Lebensordnung oder des Staatskirchenrechts.

Ein Zufall war diese politische »Unterlassungssünde« keineswegs. Zu Beginn der Verhandlungen hatte es ein – Zitat Heuss – »Gentlemen’s Agreement« ²⁸⁹ gegeben, die Verfassungsberatungen nicht mit Regelungen auf dem Gebiet der Lebensordnung, also mit kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Grundrechten, zu belasten. Insbesondere im liberalen Lager war die Furcht groß gewesen, bei einer Anerkennung kirchlicher Anliegen auch gewerkschaftliche Forderungen berücksichtigen zu müssen – etwa in Form einer Aufnahme positiver Bestimmungen über Sozialisierung, Bodenreform oder Betriebsräte in das Grundgesetz. Allen voran Theodor Heuss warnte davor, durch eine Aufnahme kirchen- und schulpolitischer Bestimmungen »die Schleusen zu öffnen« ²⁹⁰, und er hoffte dabei, vor dem Verdacht der Kirchenfeindlichkeit geschützt zu sein.

Nachdem die Abgeordneten des Parlamentarischen Rates gut einen Monat lang weitgehend unbehelligt von öffentlicher und kirchlicher Anteilnahme hatten verhandeln können, setzte mit der Veröffentlichung des Grundrechtsentwurfs hektische Betriebsamkeit in den kirchlichen Amtsstellen ein – und mit ihr jener Mechanismus aus klerikalen Übergriffen und weltanschaulicher Polarisierung, den Heuss unbedingt hatte vermeiden wollen.

Im Zentrum der Auseinandersetzung stand einmal mehr das Elternrecht. Auf katholischer Seite zeigte man sich wild entschlossen, den bereits in der Weimarer Republik geführten »Kampf« aufs Neue zu beginnen. ²⁹¹ Noch im Oktober 1948 ernannte der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz und Kölner Erzbischof Josef Frings seinen engen kirchenpolitischen Berater Wilhelm Böhler zum offiziellen Unterhändler der katholischen Kirche beim Parlamentarischen Rat. Als versierter Kirchenlobbyist, der schon in der Weimarer Republik für die Anerkennung von Elternrecht und Bekenntnisschule gestritten hatte, verschaffte sich Böhler Zugang zur Unionsfraktion, die er erfolgreich auf die Elternrechtsforderung zu verpflichten verstand. Zugleich kannte er die politischen Kräfteverhältnisse innerhalb des Parlamentarischen Rates ²⁹² und wusste daher, wer dort als »Zünglein an der Waage« ²⁹³ fungierte, nämlich die kleine liberale Fraktion um ihren Vorsitzenden Theodor Heuss. Böhler ließ daher nichts unversucht, sowohl direkt als auch indirekt auf den schwäbischen Liberalen einzuwirken. Einen in zwölf Punkte untergliederten Brandbrief an Heuss stellte Böhler unter die suggestive Frage »Gewissensfreiheit

und Elternrecht oder Machtanspruch des Staates«²⁹⁴ Da das Elternrecht von einer Verfassung nicht verliehen, sondern als Naturrecht lediglich ausgesprochen und anerkannt werden könne und müsse, war es dem Geistlichen »ein Rätsel«, »[w]ie einer, der die totalitären Erziehungsansprüche des nationalsozialistischen Staates ablehnt, ein solches Recht leugnen zu können glaubt.« Ferner konnte sich Böhler »keine höhere Funktion eines Abgeordneten denken, als die, Rücksicht auf das Gewissen der Bürger des Staates zu nehmen, vor allem in einer solchen Frage, die das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern berührt, und zudem in einer Zeit, in der das Erlebnis des totalitären Staates noch ganz lebendig in den Seelen der Menschen steht.«

In der (berechtigten) Befürchtung, mit solcherlei Belehrungen zur notwendigen Begrenzung der staatlichen Hoheit im Schulwesen bei Heuss nicht durchzudringen, versuchte Böhler, auf anderen, subtileren Wegen Druck auf den renitenten Schwaben auszuüben. Im Wissen um die protestantische Prägung von Heuss glaubte er, in einer gezielt »christlichen« Ansprache den geeigneten Ansatzpunkt für dessen Umstimmung gefunden zu haben. Konrad Adenauer, den Präsidenten des Parlamentarischen Rates, wies er darauf hin, »daß es Herrn Heuss sehr unangenehm ist, wenn er sich hier unbedingt in Gegensatz zur ganzen christlichen Welt stellen muß. Und das muß ihm bewußt werden.«²⁹⁵ Von der Hoffnung geleitet, dass ein mahnendes Wort seines Landesbischofs Eindruck auf Heuss machen würde, scheute Böhler auch nicht davor zurück, Theophil Wurm um eine entsprechende mündliche oder schriftliche Intervention zu bitten. Die von Heuss angeführte FDP müsse »sich entscheiden, ob sie mit der Linken für die Gewalt stimmen will oder ob auch sie sich für Gewissensfreiheit und Recht entscheiden will.«²⁹⁶

.....

Die Totalisierung staatlicher Gewalt durch den Nationalsozialismus durfte für den lutherisch-liberalen Etatisten Heuss nicht als Argument dafür herhalten, den Staat als solchen fortan nur noch als potentielle Bedrohung anzusehen.

.....

Böhlers Initiative lief zwar ins Leere, doch die von ihm stellvertretend für die katholische Kirche vorgenommene Scheidung der politischen Landschaft in ein christliches, antitotalitäres und ein unchristliches, staatsgläubiges Lager drohte nicht nur die Verhandlungen, sondern die gesamte politische Atmosphäre nachhaltig zu belasten. In dieser an Weimarer Erfahrungen gemahnenden Entwicklung sah Heuss die eigentliche Gefahr. Nicht zufällig dachte er in jener historischen Situation der Staatsgründung an die Zeit nach 1919 zurück, als »aus dem Raum der Kirche staatsgegnerische Bewegungen der jungen Republik die seelische Sicherung erschwer-

ten.«²⁹⁷ Die Totalisierung staatlicher Gewalt durch den Nationalsozialismus durfte für den lutherisch-liberalen Etatisten Heuss nicht als Argument dafür herhalten, den Staat als solchen fortan nur noch mit Argwohn und als potentielle Bedrohung anzusehen. »Der Staat«, so formulierte er im Parlamentarischen Rat, »ist nicht bloß böse, sondern er ist der Domestizierer des Menschen, der Befrieder. Er ist nicht nur der Böse.«²⁹⁸

War die von einer staatskritischen Mentalität getragene Elternrechtsforderung aus den Reihen der katholischen Kirche zu erwarten gewesen, so reagierte Heuss sichtlich entgeistert, als auch die evangelische Kirche im katholischen »Schlepptau«²⁹⁹ mit der Forderung nach einer Anerkennung des Elternrechts an die Abgeordneten herantrat.³⁰⁰ Als geschichtsbewusster Lutheraner ließ Heuss es sich freilich nicht nehmen, den evangelischen Befürwortern des Elternrechts Vorhaltungen zu machen, die sich auf den großen Reformator stützten. So würdigte Heuss Luthers Sendschreiben *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* als »größte[n] Beitrag für die Bildungsgeschichte der ganzen Welt, der von Deutschland ausging, weil damit der Anspruch, das Recht und die Pflicht der weltlichen Gewalt auch für die christliche Unterweisung, die Luther verlangt, ausgegeben war.«³⁰¹

Konnte Heuss mit einer solchen historischen Lehrstunde nur bei evangelischen Abgeordneten auf Gehör hoffen, so gilt dies nicht für seine sonstigen Argumente gegen eine Aufnahme des Elternrechts. Ergänzend zu den während der Stuttgarter Verfassungsberatungen bereits vorgebrachten Gründen trat zum einen der kultur-föderalistische Hinweis auf die Nichtzuständigkeit des Bundes in schulischen und kirchlichen Angelegenheiten. Mit einer Aufnahme des Elternrechts in das Grundgesetz käme man »in Teufels Küche«, da das ganze Schulgefüge der Länder gesprengt würde. Zum anderen verwies er mit Blick auf die 1918/19 ausgefochtenen Konflikte auf den geradezu historischen Wandlungsprozess, der sich innerhalb der Sozialdemokratie seither, insbesondere nach 1945, hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Kirche und Religion vollzogen habe. Die dereinst von Adolph Hoffmann repräsentierte, radikal freidenkerische Traditionslinie gäbe es kaum mehr und stelle somit auch keinerlei Bedrohung für das allgemein anerkannte Wirken der Kirchen im öffentlichen Raum dar. »Begreifen Sie dieses«, fragte Heuss am 8. Mai 1949 vor dem Plenum des Parlamentarischen Rates an die Adresse der Christdemokraten gerichtet, »daß es geistesgeschichtlich ein außerordentlicher Fortschritt ist, daß die Sozialdemokratische Partei Deutschlands sich gelöst hat oder sich löst von dem mechanistischen, materialistischen Grundtenor ihrer früheren Tradition in den religiösen Fragen?«³⁰²

In der Sache mochte dies eine sehr präzise Situationsbeschreibung gewesen sein. In der katholischen Wahrnehmung war es jedoch eine weitere Bestätigung für die Existenz einer »kulturellen Linken«³⁰³ aus FDP, SPD und KPD, die sich als »Verfechter

einer verordneten Gleichmacherei« einer Anerkennung des Elternrechts verweigerten und somit »den Vorkämpfern für echte Freiheit«³⁰⁴ entgegenstanden. Über solch politisch motivierte Lagerzuschreibungen ärgerte sich der um eine weltanschauliche Entkrampfung bemühte Heuss ebenso sehr wie über den Druck, den die Kirchen direkt oder indirekt über koordinierte Masseneingaben aus der Bevölkerung sowie über kirchennahe Medien auf die Abgeordneten ausübten. In einem Artikel für die »Rhein-Neckar-Zeitung« vom 22. Januar 1949 klagte er über die »sonderliche Instinktlosigkeit, in dieser Gegenwart der äußeren Bedrohtheiten und Nöte quasi theologische Politik betreiben zu wollen.«³⁰⁵

All sein aufgetauter Ärger über die kirchlichen Grenzüberschreitungen entlud sich schließlich am 8. Mai 1949 in seiner Schlussansprache vor dem Plenum des Parlamentarischen Rates.³⁰⁶ Zunächst arbeitete sich Heuss an der politisch tendenziösen Berichterstattung des »Rheinischen Merkur« ab, in dem die politischen Gegner des Elternrechts als »nichtchristliche Parteien« klassifiziert wurden. »Jesus Christus«, so die ›christliche‹ Entgegnung von Heuss, »ist nicht auf die Welt gekommen, um mit seinem Namen Bezeichnungen für politische Gruppen abzugeben, sondern um die Menschen, alle Menschen zu erlösen.« Unter großer Heiterkeit der Anwesenden empfahl er daher den Abgeordneten der CDU, »aus ihrer Fraktionskasse ein Neues Testament für die Redaktionsbibliothek des ›Rheinischen Merkur‹ zu stiften und in diesem Neuen Testament durch den Buchbinder ein Dauerlesezeichen bei Matthäus 23 anbringen zu lassen, wo nämlich die Rede Jesu über die Pharisäer steht.«³⁰⁷

Deutlich ernster gerieten seine Ausführungen über die von ihm wahrgenommenen Auswüchse eines unstatthaften Klerikalismus. Dass er hierbei mit schwäbischer Derbheit die affirmativen Zwischenrufe des kommunistischen Abgeordneten zurückwies – »Renner, halten Sie mal eine Zeit Ihr Maul und seien Sie ruhig! Ihr Beifall kann für diese Art der Auseinandersetzung nur unangenehm sein.« – unterstreicht seine Bemühungen, eben nicht mit billiger Polemik antiklerikale Ressentiments zu schüren. Ganz im Gegenteil betonte Heuss einmal mehr, die »Stellung der Kirche im öffentlichen Leben [...] sehr groß und bedeutend und wichtig« zu sehen. Er »denke nicht etwa daran, die Kirche in den Raum der Kirche einsperren zu wollen.« Doch ebenso unmissverständlich geriet seine abschließende Mahnung an die Adresse der Kirchen:

»Kirchen sollen sich nicht auf *Parteien* stützen wollen. (Sehr gut! bei der der SPD.) Das ist ihrer nicht würdig; denn sie haben ihren Auftrag aus dem Ewigen. Aber auch die *Parteien* sollen sich nicht auf *Kirchen* stützen wollen. Die Parteien sind weiß Gott sehr diesseitige Gebilde mit allerhand Schlaueit, Taktik und kleinem Machtsinn, mit dem sie nicht die Kirchen belasten sollen und belasten dürfen. Wenn ich gefragt werde, ob so etwas in eine Schlußrede zu dem Grundgesetz der Deutschen gehört, habe ich zu antworten: Ja, weil wir in diesen Din-

gen eine reinliche Luft haben müssen, gerade auch um der Kirchen willen, und weil wir unserem politischen Leben in seinen säkularisierten Bedingtheiten sein eigenes Recht und seinen Raum zu lassen und zu sichern haben.«³⁰⁸

In diesen Worten klingt er wieder durch: der lutherisch geprägte Naumann-Schüler Heuss, der sich dem historischen Vermächtnis seines politischen Mentors verpflichtet fühlte, nämlich in den Verfassungsberatungen von 1919 »durch ein fruchtbares Mittlertum« daran mitgewirkt zu haben, »den staatsfreien Raum des Kirchenwesens zu sichern.«³⁰⁹ Im Parlamentarischen Rat hatte sich Heuss nicht intransigent auf den Standpunkt zurückgezogen, das Grundgesetz von staatskirchenrechtlichen Regelungen freizuhalten. Als die Übernahme jener von Naumann mitverhandelten Kirchenartikel aus der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz einen möglichen Ausweg aus der verfahrenen Situation zu weisen schien, fand diese Lösung in Heuss einen unmittelbaren Befürworter.³¹⁰

.....

Sowohl 1919 wie auch 1949 waren es liberale Fraktionen und – mit Naumann und Heuss – ihre führenden Köpfe, die das betont kirchen- und religionsfreundliche Verfassungssystem in Deutschland mitbegründet bzw. mitgetragen haben.

.....

Aus staatskirchenrechtlicher Sicht mag die in Art. 140 GG gefundene Regelung (»Die Bestimmungen der Art. 136, Art. 137, Art. 138, Art. 139 und Art. 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes«) zu den »Verlegenheitsergebnisse[n] verfassungsgebender Parlamentsarbeit«³¹¹ gezählt werden. Für diese Untersuchung bleibt als Befund bemerkenswert, dass es 1919 wie auch 1949 liberale Fraktionen und ihre führenden Köpfe waren, die das betont kirchen- und religionsfreundliche Verfassungssystem in Deutschland mitbegründet bzw. mitgetragen haben.

Gleichwohl durften die Verfassungsväter und -mütter keinen Dank der Kirchen erwarten. Während die von innerkonfessionellen und politischen Querelen gelähmte EKD zu sehr mit sich selbst beschäftigt und daher zu einer kritischen Würdigung des Grundgesetzes nicht willens und in der Lage war, setzte sich der katholische Episkopat intensiv mit der neuen Verfassung auseinander. In einer Erklärung vom 23. Mai 1949 erkannten die Bischöfe das Grundgesetz zwar mit einigen Vorbehalten als Provisorium an. Zugleich übten sie jedoch »schärfste Kritik« an den Versäumnissen – allen voran an dem nicht gewährten Elternrecht –, die ihrer Meinung nach »den Wert des Grundgesetzes wesentlich herabmindern«³¹² würden. Im Sinne der

politischen ›Aufklärung‹ wurden mit Verweis auf die »sozialistisch-liberalistische« Einheitsfront zum einen die Schuldigen für die dramatischen Versäumnisse genannt; zum anderen wurde zur künftigen Wahl von Politikern aufgefordert, »die für Gewissensfreiheit und volles Elternrecht einzutreten entschlossen sind.«³¹³ In den 1950er Jahren sollte sich diese Form der katholischen Wahlhilfe für die Unionsparteien regelmäßig vor Bundes- und Landtagswahlen wiederholen.

Unübersehbar lastete der Schatten des (Anti-)Klerikalismus auf den Bonner Verfassungsberatungen – und wie sich zeigen sollte, verflog er nicht mit Gründung der Bundesrepublik. Vielmehr erwiesen sich die Auseinandersetzungen rund um den Parlamentarischen Rat als Menetekel künftiger Konflikte. Während die katholische Kirche einen »antikirchlichen Fanatismus«³¹⁴ beklagte, erklärte der SPD-Vorsitzende Kurt Schumacher die Kirchen in gewohnt polemischer Schärfe zu einer »fünften Besatzungsmacht«.³¹⁵ Zwar hatte auch Theodor Heuss in den Bonner Verhandlungen die Angst vor einer herannahenden Klerikalisierung beschlichen³¹⁶, doch derlei Ausflüge in die »demagogische Pointenwelt von gestern u. vorgestern«³¹⁷ mied er bewusst, um den Kirchen keine zusätzlichen Anlässe zum Schüren überkommener Ressentiments zu geben. Allenfalls in erkennbar humorvoller Verpackung ließ es sich Heuss – gegen die Bedenken seiner Frau – nicht nehmen, »altliberale antiklerikale Register gegen die ›Schwarzen‹«³¹⁸ zu ziehen. In seinem in Versform verfassten »ABC des Parlamentarischen Rates« widmete er den Buchstaben »E« dem Elternrecht und seinen diesbezüglichen Erfahrungen mit dem Kölner Erzbischöflichen Ordinariat:

»Das Elternrecht, Vermessener, rühr es doch nicht an,
ein ganzes Erzkapitel rückt heran
und hinter ihm, elementar
erregt, und schon erprobt, die alte Einsatzschar,
ergib dich, Elender, eh du verdammt,
dein kecker Kahn vom dunklen Schiff gerammt.«³¹⁹

7. Möglichkeiten und Grenzen der Entkrampfung während der Bundespräsidentschaft von Theodor Heuss

7.1 Christliche, kirchliche und konfessionelle Integrationsbemühungen

Im Moment seiner Wahl zum Bundespräsidenten dürfte Theodor Heuss kaum realisiert haben, selbst Teil eines Problems zu sein, das ihn während seiner gesamten Präsidentschaft umtreiben sollte. Neben offensichtlichen koalitionspolitischen Motiven war seiner Präsidentschaft nämlich ein konfessionspolitischer Subtext eingeschrieben. Da mit Konrad Adenauer ein Katholik ins Bundeskanzleramt einziehen würde, galt es zur Wahrung des fragilen konfessionellen Friedens als zwingend

erforderlich, einen Protestanten in das höchste Staatsamt zu wählen. Adenauers Vorschlag, Theodor Heuss zum Präsidentschaftskandidaten der CDU/CSU zu küren, zog innerparteilich Kritik von gleich zwei Seiten nach sich. Hatte sich der *Verfassungsvater* Heuss durch seine Ablehnung des Elternrechts im katholisch-konservativen Unionslager als kirchenkritischer Freigeist disqualifiziert,³²⁰ so befürchteten evangelische Christdemokratischen, die Wahl des amtierenden *FDP-Vorsitzenden* würde »die evangelische Bevölkerung in ihrer Sympathie zur FDP [bestärken]«. ³²¹

.....

Unversehens waren die Spitzenämter der neuen Republik in den Sog eines überwunden geglaubten Konfessionalismus geraten, der in Bereiche des öffentlichen Lebens vordrang, in denen die Bekenntniszugehörigkeit keine systemimmanente Daseinsberechtigung besitzt.

.....

Wie so oft bei personalpolitischen Querelen der frühen Bundesrepublik versprach der konfessionelle Rechenschieber einen Ausweg aus dem Dilemma zu weisen: Angesichts der katholischen Konfession des Bundeskanzlers und des evangelischen, liberalen Bundespräsidenten sollten die prestigeträchtigen und einflussreichen Ämter des Bundestagspräsidenten sowie des Bundesinnenministers von evangelischen Unionspolitikern besetzt werden. Unversehens waren die Spitzenämter der neuen Republik in den Sog eines überwunden geglaubten Konfessionalismus geraten, der – von den Kirchen stimuliert – in Bereiche des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens vordrang, in denen die Bekenntniszugehörigkeit keine systemimmanente Daseinsberechtigung besitzt.³²² Eine Konfessionalisierung der Gesetzgebung oder der Personalpolitik würde – so die vielfach geäußerte Befürchtung – eine konfessionelle Teilung Deutschlands nach sich ziehen, die nach Ansicht der »Süddeutschen Zeitung« bereits »politische Realität«³²³ geworden war. In ungewohnter Offenheit gestand Heuss auf einem Evangelischen Kirchentag, dass es »für mich persönlich nichts Widerwärtigeres gibt, als den statistischen Konfessionalismus in dem Behördenbetrieb als einen normalen quasi staatlich-christlichen Brauch anzusehen.«³²⁴

Beunruhigende Belege für eine um sich greifende Konfessionalisierung in Kirchen, Politik und Gesellschaft gab es reichlich. Nach Jahren der politisch erzwungenen Verbannung konfessionellen Lebens aus dem öffentlichen Raum und in einer Zeit verbreiteter Verunsicherung und Orientierungslosigkeit versprach die verstärkte Rückbesinnung auf traditionelle religiöse Dogmen und Praktiken konfessionelle Identität und Sicherheit zu stiften. Da sich diese neuerliche Überbetonung bekenntnismäßiger Spezifika auf dem Weg der Abgrenzung vom konfessionellen Anderen vollzog, erwuchs aus der Konfessionalisierung eine Vielzahl von Konflikten,

deren Symptome heute geradezu grotesk erscheinen: etwa die Bepflanzung eines Spielplatzes in Hessen mit einer blickdichten Ligusterhecke, damit katholische und evangelische Kinder getrennt voneinander spielen konnten; die in Bonn erhobene Forderung nach Bereitstellung gesonderter Schulbusse für evangelische und katholische Schüler; die Spaltung von Schützenvereinen, Lebensrettungsgesellschaften und Karnevalsvereinen entlang der Konfessionsgrenzen ihrer Mitglieder; der Umstand, dass es Kaufhäuser gab, die nur Angestellte einer Konfession einstellten; der bis 1962 nach Konfessionen getrennt abgehaltene Sportunterricht an der Pädagogischen Hochschule in München; ebenso der nordrhein-westfälische Fall des konfessionsgetrennten Unterrichts im Rettungsschwimmen; oder auch die in einer unterfränkischen Gemeinde erhobene Forderung nach konfessioneller Trennung eines bisherigen Simultanfriedhofs, die den evangelischen Dekan zur Erklärung veranlasste: »Es ist bedauerlich, daß die Konfessionalisierung bis in die Reihen der Toten hineingetragen wird.«³²⁵ Angesichts solcher Auswüchse verwundert es nicht, dass in den Zeitungen von einem neuen »Konfessionskrieg« sowie von »neurotischen Angstvorstellungen in den Konfessionen« zu lesen war, »die zu aggressiver Haltung hindrängen.«³²⁶

Das hier nur angedeutete Phänomen des Konfessionalismus hielt Theodor Heuss in seinen gesellschaftlichen wie politischen Auswirkungen für so bedrohlich, dass er sich am 31. Dezember 1949 in seiner ersten Silvesteransprache gleichermaßen an Katholiken wie Protestanten wandte, um vor den Gefahren einer Rekonfessionalisierung zu warnen – immerhin gehörten in der frühen Bundesrepublik rund 95 % der Bevölkerung einer der beiden christlichen Großkirchen an:

»In Rom ist die ›Heilige Pforte‹ von St. Peter geöffnet, auch für den Strom deutscher Pilger, die zwischen der Unruhe dieser Welt dort die Ruhe in Gott finden wollen. Aber dieses Jahr 1950 wird zugleich im Zeichen jenes Johann Sebastian Bach stehen, der nach Luther schöpferischsten Erscheinung des deutschen Protestantismus – das Bekenntnis seiner Töne hat den konfessionellen Raum gesprengt. Warum sage ich das? Weil mich die Sorge quält, der Konfessionalismus mit Statistiken und Mißtrauen könne zur Last werden – er ist deutsches Geschichtsschicksal und muß in seiner geistigen Fruchtbarkeit, darf nicht in seiner staatlichen Beschwerlichkeit gesehen werden.«

Zum Ausklang seiner Ansprache wählte Heuss die Tageslosung der Herrnhuter Brüdergemeine: »Gedenke an den Herrn, Deinen Gott; denn er ist's, der die Kräfte gibt.«³²⁷

In nuce lässt sich am Beispiel der Silvesteransprache das Bemühen des Bundespräsidenten nachvollziehen, durch die Beschwörung einer gemeinsamen christlichen Glaubenssubstanz zu einer konfessionellen Entkrampfung der Deutschen bei-

zutragen. Noch schillernder tritt dieses Motiv in einer weiteren symbolträchtigen Initiative zutage, nämlich im Versuch zur Etablierung einer neuen Nationalhymne zu Beginn der 1950er Jahre. Davon überzeugt, dass das »Lied der Deutschen« aufgrund des Absingens der ersten Strophe in der NS-Zeit als Nationalhymne der neuen Republik irreversibel diskreditiert sei, wandte sich Heuss mit der Bitte an Rudolf Alexander Schröder, den Text für eine neue Hymne zu entwerfen. Der mit dem Ehepaar Heuss gut bekannte Schriftsteller und Dichter unterbreitete schließlich einen Textvorschlag mit drei Strophen, die begannen mit »Herz der Treue, Vaterland« / »Herz der Hoffnung, Heimatland« / »Herz der Liebe, deutsches Land«.

Heuss höchstselbst griff nun wenig zurückhaltend in den Textvorschlag ein. Statt »Treue-Hoffnung-Liebe« wünschte er die Trias »Glaube-Liebe-Hoffnung« – also eine Beschwörung jener christlichen Tugenden, die im Korintherbrief genannt sind, auf den Heuss explizit Bezug nahm.³²⁸ In der Folge entspann sich zwischen Schröder und Heuss eine bemerkenswerte Kontroverse. Der überaus fromme Kirchenlieddichter Rudolf Alexander Schröder protestierte mit liberalen Argumenten gegen die von Heuss vorgenommene Verchristlichung seines Textes. Der Vorschlag von Heuss würde »zu willkürlich eine sakral gewordene Formel vom religiösen aufs säkulare Gebiet«³²⁹ übernehmen. Insbesondere gegen den vorgeschlagenen Einleitungsvers »Land des Glaubens« lief Schröder Sturm.³³⁰ Jedoch erfolglos. Heuss begründete seinen Vorschlag, die neue Nationalhymne mit »Land des Glaubens« beginnen zu lassen, mit einer »spezifisch-religiöse[n] Mächtigkeit«³³¹, die unzweifelhaft im deutschen Wesen vorhanden sei.

Nachdem sich Heuss den Text der neuen »Hymne an Deutschland« bei den führenden Männern beider Kirchen hatte absegnen lassen,³³² wagte er in seiner Silvesteransprache 1950 den Weg an die Öffentlichkeit, indem er die drei Strophen verlas, um anschließend einen Chor die von Hermann Reutter komponierte Hymne singen zu lassen. Die Reaktionen in Politik und Bevölkerung fielen verheerend aus. Hohn und Spott ergossen sich über »Theos Nachtmusik«³³³, wobei das öffentlichkeitswirksamste (und vielleicht treffendste) Verdikt von Kurt Schumacher stammte: das, »was Schröder und Reutter gemacht hätten«, sei ein »schwäbisch-pietistischer Nationalchoral«.³³⁴ Der SPD-Vorsitzende – wie auch sonst kaum jemand – wusste freilich nicht, wer die von Schröder zurückgewiesene Christianisierung des Ursprungstextes zu verantworten hatte.

Angesichts der nunmehr einsetzenden öffentlichen Diskussion machte ein ranghoher katholischer Geistlicher Heuss den Vorwurf, die Hymne in der Silvesternacht nicht einfach dekretiert zu haben.³³⁵ Doch eine solch »katholische« Lösung wäre Heuss nicht in den Sinn gekommen. So blieb ihm nach Monaten einer nicht immer würdevollen Debatte nur das Eingeständnis seiner Niederlage übrig; er hatte »den Traditionalismus und sein Beharrungsvermögen«³³⁶ unterschätzt. In einem Briefwechsel mit Konrad Adenauer vom Januar 1952 wurde die dritte Strophe des »Lie-

des der Deutschen« zur Nationalhymne der Bundesrepublik erklärt. Heuss' Versuch einer nationalpolitischen Entkrampfung unter christlichen Vorzeichen war gescheitert.

Als Bundespräsident wusste Heuss indes zahlreiche weitere persönliche Gesten, politische Initiativen wie auch symbolische Akte einzusetzen, um der Entstehung einer in Weimar erlebten »staatsgegnerischen Gesinnung« der Kirchen entgegenzuwirken. Aufmerksam und anerkennend nahmen Vertreter der Kirche zur Kenntnis, dass das Staatsoberhaupt im privaten Arbeitszimmer gleich mehrere Bibeln und Neue Testamente stehen hatte, regelmäßig Gottesdienste besuchte und es im persönlichen Gespräch »keine Seltenheit« war, dass sie von ihm »an die Losung des Tages erinnert« wurden.³³⁷ Hinter den Kulissen setzte sich Theodor Heuss bei der Bundesregierung (erfolgreich) für eine finanzielle Unterstützung der beiden Kirchen in der DDR ein, um die von der dortigen Regierung vorgenommenen Zuschusskürzungen abzufedern. Seinen Vorstoß begründete er damit, »daß die beiden Kirchen einfach durch ihr Vorhandensein heute die entscheidenden Kräfte nicht nur eines so oder so getönten religiösen Bewußtseins oder einer so oder so bestimmten christlichen Unterweisung sind, sondern sie sind in eine höchst eigentümliche volkspolitische (nicht staatliche!) Funktion und Verantwortung eingerückt. Die Erhaltung der seelischen und geistigen Substanz steht weithin schier ausschließlich in ihrer Verantwortung. Sie haben gewiß keine Politik zu betreiben, aber sie sind ein Faktor des politischen Schicksals geworden.«³³⁸

Für diese wie vor allem auch für kleinere Hilfsdienste vor Ort, in den Gemeinden, war es Heuss wichtig, nach außen hin als Unterstützer unerkannt und ungenannt zu bleiben. Christliche »Reklame«³³⁹ mit seiner Person verbat er sich. Trieb ihn hierbei die Sorge vor einer Flut an Hilfsgesuchen um, so dürfte seine kategorische Ablehnung, Freimaurer-Logen zu besuchen oder zu empfangen,³⁴⁰ eher mit Rücksicht auf eine ungünstige Außenwirkung in christlichen Kreisen erfolgt sein. In der kirchlichen Öffentlichkeit und in religiösen Kontexten war der Bundespräsident hingegen sehr präsent. Seine eigene konfessionelle Aufgeschlossenheit kam ihm dabei fraglos zugute. Berührungsgängste gegenüber dem Katholizismus waren Heuss fremd. Einen gleichsam symbolischen Beweis hierfür liefern die Fotos, die ihn gemeinsam mit Papst Pius XII. aus Anlass seines Staatsbesuchs im Vatikan Ende November 1957 zeigen. Trotz aller Steifheit der protokollarisch geforderten Kleiderordnung (Frack, schwarze Weste, weiße Krawatte, Orden³⁴¹) sieht man Heuss selten so gelöst, geradezu kindlich über das ganze Gesicht strahlend wie hier neben dem katholischen Oberhaupt. Tatsächlich war die Zusammenkunft mit Pius XII. für Heuss persönlich »das Interessanteste und fast das Netteste«³⁴² seiner ganzen Italienreise.³⁴³ Noch wichtiger jedoch war die Wahrnehmung jenes Staatsbesuchs im Vatikan. Wie würde man dort auf den Besuch des ersten *deutschen* Staatsoberhauptes seit 1903 (Kaiser Wilhelm II.) sowie des ersten *protestantischen* Staatsoberhauptes seit 1936 (Miklós Horthy) reagieren? Nach Wahrnehmung des (katholischen) deutschen Vatikanbot-

schafters Rudolf Graf Strachwitz war der Staatsbesuch »ein großer persönlicher Erfolg des Herrn Bundespräsidenten«, der dazu beitragen werde, »in vatikanischen Kreisen etwa noch bestehende Vorbehalte gegenüber dem deutschen Volke zu beseitigen.« Immer wieder begegnete dem Diplomaten die Ansicht, »daß sich selten ein ausländischer Staatsmann durch einen Besuch im Vatikan soviel persönliche Sympathie und Achtung erworben habe.«³⁴⁴

Mit symbolträchtigen Auftritten wie dem Papstbesuch, der Teilnahme an Katholikentagen oder Ansprachen vor katholischen Verbänden erwarb sich Heuss gewiss Achtung und Wertschätzung auch im deutschen Katholizismus. Ungleich wichtiger war jedoch die Frage nach Art und Ausmaß der Anerkennung des deutschen Staatsoberhauptes im Protestantismus. Dort war der westdeutsche Teilstaat wesentlich umstrittener und legitimierungsbedürftiger als im deutschen Katholizismus. Die Stammlande der Reformation mit einem protestantischen Bevölkerungsanteil um die 90 % befanden sich jenseits des »Eisernen Vorhangs«. Angesichts dieser geographischen und mentalen ›Amputation‹ wurde die staatliche Teilung im deutschen Protestantismus besonders schmerzhaft empfunden. Trotz eines noch immer merklichen zahlenmäßigen Übergewichts in der Bevölkerung³⁴⁵ besaßen die Protestanten in der Bundesrepublik nicht mehr die Gewissheit, der politisch wie kulturell hegemonialen Mehrheitskonfession anzugehören. Im Gegenteil. Deutlich früher als ihre mit der Teilung hadernden evangelischen Glaubensbrüder haben die Katholiken im westdeutschen Teilstaat »ein politisches Heimatgefühl entwickelt«.³⁴⁶ Gleichermäßen hervorgerufen und begünstigt wurde diese Akzeptanz des neuen Staates durch ein Geflecht parteipolitischer, ideeller und personaler Faktoren. Mit der CDU/CSU avancierte in vielen Bundesländern wie auch auf Bundesebene ein zwar interkonfessioneller, in Mitglieder- wie Wählerschaft aber katholisch dominierter Zusammenschluss zur Regierungspartei.³⁴⁷ Die auf Gemeinwohlorientierung, Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip basierende katholische Soziallehre entfaltete in der frühen Bundesrepublik eine solche Strahlkraft, dass sie von der Forschung gar »zu so etwas wie der ›offiziösen Staatsphilosophie‹«³⁴⁸ erklärt worden ist. Eine ähnliche »Erfolgsgeschichte« stellt die weit über den Katholizismus hinausreichende Akzeptanz naturrechtlichen Denkens nach 1945 dar. Mit der Anerkennung vorstaatlicher Rechte, die »in der gottgeschaffenen Natur des Menschen vor und unabhängig von jeder Gemeinschaft begründet seien«,³⁴⁹ schien ein Damm gefunden, der Schutz vor einer neuerlichen, im Gewande staatlicher Rechtsetzung daherkommenden Missachtung universaler Menschenrechte zu bieten vermochte.

Diese Identifikationsangebote an die katholische Bevölkerung fanden gewissermaßen ihre Inkarnation in Konrad Adenauer. Nach den prägnanten Worten Anselm Doering-Manteuffels galt der katholische Bundeskanzler als »Garant einer auf dem Boden christlicher und konservativer Wertvorstellungen ruhenden Politik, die dem Katholizismus politisch-ideologische Sicherheit vor dem weltanschaulichen Gegner bot und zugleich einen weiten Freiraum für die eigene gesellschaftliche Entfal-

tung.«³⁵⁰ In Verbindung mit Adenauers Politik der Westbindung, die nicht nur von einem katholischen Abendland-Diskurs flankiert, sondern auch maßgeblich von katholischen Regierungschefs mitgetragen wurde,³⁵¹ rief diese zuvor ungekannte Präsenz des Katholischen ein weitverbreitetes Unbehagen im deutschen Protestantismus hervor. Es fand seinen Ausdruck in konfessionell motivierten Vorbehalten oder offenen Vorwürfen an die Regierung Adenauer und die CDU, deren rückwärts gelesener Parteiname in evangelischen Kreisen nicht zufällig mit »Und Dennoch Centrum«³⁵² aufgelöst wurde. Der vermeintlich klerikalen Regierung Adenauer wurde unterstellt, eine Wiedervereinigung nicht mit letztem Nachdruck anzustreben, da der Katholizismus und die katholische Kirche die eigentlichen Profiteure der deutschen Teilung seien. Eine solche nationalprotestantische Deutung der politischen Gegenwart konnte im Falle Martin Niemöllers geradezu verschwörungstheoretische Züge annehmen. Für ihn stellte die Bundesrepublik ein »Vierte[s] Reich« dar, in dem »alles letzten Endes in Rom oder in Washington [landet], was auf daselbe hinauskommt.«³⁵³

Für den konservativen, lutherisch dominierten Mehrheitsprotestantismus kam Theodor Heuss eine vergleichbar integrative Rolle zu, wie sie Konrad Adenauer für den deutschen Katholizismus spielte.

Vor dem Hintergrund einer konfessionell dermaßen angespannten Situation drängt sich unweigerlich eine bislang nicht gestellte Frage auf, nämlich die nach dem konfessionspolitischen Integrationspotential des Bundespräsidenten innerhalb des Protestantismus. Für den konservativen, lutherisch dominierten Mehrheitsprotestantismus kam Theodor Heuss – so die hier vertretene These – eine vergleichbar integrative Rolle zu, wie sie Konrad Adenauer für den deutschen Katholizismus spielte. Drei von vier Deutschen wussten im August 1950 nicht, welcher Partei Theodor Heuss ursprünglich angehörte;³⁵⁴ dass er hingegen Protestant war, dürfte zur gleichen Zeit so gut wie jeder gewusst haben. Bereits die Glückwunschtelegramme anlässlich seiner Wahl zum Bundespräsidenten hatten Heuss unmissverständlich vor Augen geführt, dass seine Präsidentschaft auch unter konfessionspolitischen Vorzeichen wahrgenommen wurde.³⁵⁵ Der daraus erwachsenden Erwartungshaltung gerecht zu werden, war Theodor Heuss in seiner 10-jährigen Amtszeit als Bundespräsident sichtlich bemüht. Dafür spricht allein seine große Präsenz in der evangelischen Öffentlichkeit. Regelmäßig war er Gast der Evangelischen Kirchentage und hielt dort vielbeachtete Reden, in denen er auch die Herzen der Protestanten zu erreichen versuchte – etwa mit der bemerkenswerten Feststellung, dass »Deutschland« nicht »Bundesrepublik« heiße, »sondern der gesamte deutsche Menschenraum, soweit er sein christliches Weltbild in die Lutherische Nachfolge stellte.«³⁵⁶

Heuss' Bemühungen um eine »unmittelbare persönliche Beziehung«³⁵⁷ zu den evangelischen Kirchengemeinden fanden ihren Ausdruck in der Spendung von Altarbibeln, die renovierte oder neu erbaute evangelische Kirchen zu ihrer Einweihung erhielten, und in die Heuss als Widmung anfangs seinen Konfirmationspruch, später dann die Tageslosung der Herrnhuter Brüdergemeine schrieb.³⁵⁸ Im Bundestag besuchte er den überparteilichen »Kirchentagskreis«,³⁵⁹ wobei er zu seiner peinlichen Berührung feststellen musste, dass »von der FDP [...] kein einziger Abgeordneter anwesend«³⁶⁰ war. Trotz starker terminlicher Beanspruchung ließ er es sich zudem nicht nehmen, weiterhin Vorträge auf Tagungen Evangelischer Akademien zu halten. Deren Arbeit lag ihm besonders am Herzen, wurde doch dort seiner Meinung nach der »Prozess der Integration eines neuen Staatsgefühls [...] stärker und nachhaltiger besorgt als von den rein staatlich in die Welt gesetzten Versuchen.«³⁶¹



Abb. 12: Zu Gast beim Evangelischen Kirchentag 1959 in München: Theodor Heuss umgeben vom EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius, vom hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje und vom Kirchentagspräsidenten Reinold von Thadden-Trieglaff (v.l.n.r.)

In weiten Teilen des Protestantismus dankte man Heuss seine öffentliche konfessionelle Positionierung in Form »obrigkeitlicher« Anerkennung als »unser evangelisch-lutherisches Staatsoberhaupt«.³⁶² Führende Repräsentanten der evangelischen Kirche sahen in Theodor Heuss »nicht nur das wohlwollende Haupt unseres westdeutschen Staates [...], sondern auch den lebendigen evangelischen Christen«,³⁶³ der sich in seiner Amtsführung »des Vertrauens des evangelischen Volksteils im-



Abb. 13: Gefragter Redner: Bundespräsident Heuss am 8. März 1952 bei einem Kurs der Christlichen Presse-Akademie in Bad Boll

mer sicher sein«³⁶⁴ könne. Der offizielle Vertreter der EKD bei der Bundesregierung, Hermann Kunst, zeigte sich gar davon überzeugt, »daß uns Gott in Theodor Heuss die Gnade eines »guten Regimentes« gibt. Sollten wir das nicht als ein Geschenk Gottes hinnehmen dürfen, daß unser Staatsoberhaupt mit Bewußtsein ein evangelischer Christenmensch sein möchte?«³⁶⁵

Präsidentschaft und Amtsführung des Protestanten Heuss eröffneten dem lutherisch geprägten Mehrheitsprotestantismus Möglichkeiten der Annäherung an den jungen, westdeutschen Teilstaat. Ein Blick auf den politisch, theologisch wie ekklesiologisch breit gefächerten Protestantismus zeigt freilich, dass dieser personale Motivstrang nicht überdehnt werden darf.

7.2 Zurückweisung eines gesinnungsethischen »Pharisäertums«

Dies gilt allen voran für jenen theologisch und kirchenpolitisch von Karl Barth inspirierten Flügel um den hessen-nassauischen Kirchenpräsidenten Martin Niemöller, der die Regierung Adenauer und die von ihr betriebene Politik der Westbindung und Wiederbewaffnung radikal ablehnte und dies in extensiver Wahrnehmung des neuentdeckten »Öffentlichkeitsauftrags« der Kirche dokumentierte. Da Heuss als

Bundespräsident die Grundsatzentscheidungen der Bundesregierung nicht nur stillschweigend duldeten, sondern als Gebote der politischen Vernunft aktiv befürworteten, geriet auch er in den Fokus der linksprotestantischen Kritiker. Bei ihnen fanden die Heuss'schen Entkrampfungsbemühungen ihre Grenze. Die Widmungen von Altarbibeln³⁶⁶ durch den Bundespräsidenten wurden ebenso rundheraus zurückgewiesen wie dessen »freundlich-ahnungslose«³⁶⁷ Verleihung von Orden an Vertreter der Kirche. Die kirchliche Anerkennung selbst solcher symbolpolitischer Akte könnte – so die Kritiker im evangelischen Lager – den Anschein einer kirchlichen Akzeptanz der deutschen Teilung erwecken, da sie vom westdeutschen Staatsoberhaupt vorgenommen würden.³⁶⁸ Aufgrund seiner Stützung des Kurses der Bundesregierung stehe der Bundespräsident »zu sehr im Spiel politischer Kräfte«.³⁶⁹

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die Vertreter jenes protestantischen Flügels, der in Karl Barth sein geistiges, in Martin Niemöller sein agitatorisches Zentrum fand, selbst mehr und mehr als dezidiert *politische* Kräfte wahrgenommen worden sind. Drei miteinander verflochtene Aspekte vermögen diesen Eindruck zu erklären. (1.) *Theologisch* wussten sie sich im Einklang mit der von Karl Barth maßgeblich geprägten Lehre von der »Königsherrschaft Christi« über *alle* Lebensbereiche, woraus der Kirche und ihren Gliedern ein ebenso universelles »prophetisches Amt«³⁷⁰ erwuchs. Nach der Überzeugung des reformierten Theologen rufe »die Erkenntnis der Gewalt Jesu Christi über alle Gewalten [...] nach dem Nachsatz, daß auch der Staat als öffentliche Rechtsordnung zu seinem und nicht zu einem anderen Reich gehört.«³⁷¹ Folglich gebe es »unter den den Staat bedrückenden Problemen keines, welches nicht irgendwie auch die Kirche berührte.«³⁷² Logische Konsequenz dieser Position war die Berechtigung bzw. Verpflichtung der kirchlichen Gemeindeorgane, »in wichtigen Situationen des politischen Lebens durch besondere Eingaben an die Behörden oder durch öffentliche Proklamationen sich zu Wort«³⁷³ zu melden.

Aus dieser gegen das konservative Luthertum gerichteten Lehre leitete sich (2.) *politisch* die Ablehnung einer das »Christliche« für sich beanspruchenden Partei ab. Umgekehrt hielten es Karl Barth und seine Anhänger für »sehr wichtig, daß deutlich von der Antithese ›Christentum und Marxismus‹ abgerückt wird.«³⁷⁴ Folgerichtig lassen sich in der frühen Bundesrepublik deutliche weltanschauliche Schnittmengen zwischen dem Niemöller-Flügel und der Sozialdemokratie feststellen, die ihren Ausdruck in gemeinsamen Treffen und wechselseitigen Sympathiebekundungen fanden.³⁷⁵ In ihrem Gefühl, innerhalb der EKD planmäßig ausgeschaltet zu werden,³⁷⁶ wählte jene innerkirchliche Gruppierung zudem unvermittelte, unkonventionelle Wege an die Öffentlichkeit, die ihnen (3.) große *mediale Präsenz* sicherte.

Ihre *politische* Orientierung verübelte Theodor Heuss dem linksprotestantischen Flügel nicht; kaum ein ranghoher Vertreter der evangelischen Kirche sympathisierte in jener Zeit offen mit dem Liberalismus bzw. mit der FDP. Auffällig ist vielmehr, dass

sämtliche der von Heuss hochgeschätzten Kirchenmänner konservative Lutheraner mit politischen Präferenzen für die CDU waren.³⁷⁷ Eher schon missfiel dem stets auf Wahrung des Stils bedachten Bundespräsidenten die Art, in der die Bundesregierung oder er selbst kritisiert wurden – etwa in Form von Offenen Briefen, Flugblättern oder Protestaktionen. Auch *theologisch* fand Heuss keinerlei Zugang zur dialektischen Theologie Karl Barths, die er als »Antithese«³⁷⁸ zur praktischen Ethik Friedrich Naumanns wahrnahm. Ging es um theologische Fragen, so ließ Heuss kaum eine Gelegenheit ungenutzt, die »rabiatischen Barthianer«³⁷⁹ als »Begriffstechniker eines dialektischen Dogmatismus«³⁸⁰ abzukanzeln, denen er die »Männer der praktischen Frömmigkeit«³⁸¹ gegenüberstellte, die »keine Zeit [hatten], große Theologen zu werden, weil es ihnen eilte, gute Christen zu sein«³⁸² – etwa Gustav Werner, Johann Hinrich Wichern, Friedrich von Bodelschwingh oder eben Friedrich Naumann. Seine Abneigung gegenüber Karl Barth ging so weit, die 1958 geplante Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an den Schweizer Theologen mit seiner Nicht-Teilnahme zu boykottieren, womit Heuss die Verleihung als solche erfolgreich hintertrieb.³⁸³

.....

Für Heuss handelte es sich bei den Vertretern des Niemöller-Flügels um »Pharisäer«, die mit gesinnungsethischer Verve und moralischem Rigorismus theologische Maßstäbe an die Politik anlegten.

.....

Allein mit Stilfragen und der Favorisierung praktischer Ethik gegenüber theologischer Dogmatik lässt sich Heuss' Ablehnung der Schule Karl Barths freilich nicht erklären. Vielmehr erwuchs sie aus der Überzeugung, es in dieser Auseinandersetzung mit »Pharisäern« zu tun zu haben,³⁸⁴ die mit gesinnungsethischer Verve und moralischem Rigorismus theologische Maßstäbe an die Politik anlegten. Dass jemand – wie etwa der Präses der EKD-Synode Gustav Heinemann – eine deutsche Wiederbewaffnung mit dem geschichtstheologischen Argument ablehnte, Gott habe dem deutschen Volk bereits zweimal die Waffen aus der Hand geschlagen, wusste Heuss »im Individuellen«³⁸⁵ durchaus zu respektieren. Als verbindliches Richtmaß zur Bewertung und Entscheidung komplexer politischer Sachverhalte ließ er solcherlei Theologoumena indes nicht gelten. Mit ihnen halte – so die Befürchtung des Verantwortungsethikers Heuss – ein moralischer Absolutheitsanspruch Einzug in die politische Auseinandersetzung, den es im Sinne der Etablierung einer neuen politischen Kultur zurückzuweisen galt.

Im innerkirchlichen Bereich erfolgte dies aus den Reihen des Luthertums, wo man sich angesichts wiederholter politischer Grenzüberschreitungen deutscher Barthianer dazu verpflichtet fühlte, mit Verweis auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre »der

wachsenden Verwirrung und Verwilderung bezüglich der Wahrnehmung der politischen Verantwortung der Kirche«³⁸⁶ entgegenzutreten. Im Raum der Politik tat man sich mit der Zurückweisung politischer Initiativen führender Protestanten schon schwerer. Konrad Adenauer war zwar sichtlich »empört über die Einmischung von evangelischen kirchlichen Stellen in politische Fragen.« Aber als Katholik müsse er dazu »ja schweigen«.³⁸⁷ Umso dankbarer war der katholische Bundeskanzler dem evangelischen Bundespräsidenten, dass dieser selbst auf einem Evangelischen Kirchentag nicht davor zurückschreckte, der Kirche »das Recht ab[zusprechen], für politische Entscheidungen sich eine Art von Sonderzuständigkeit« anzumaßen.³⁸⁸

Für Theodor Heuss war die »Hybris der Grenzüberschreitung«³⁸⁹ auch deshalb so schwer zu ertragen, weil sie einherging mit einer bewusst demokratischen Attitüde. In lutherischer Nachfolge nahm Martin Niemöller für sich in Anspruch, »dem Volk aufs Maul« gesehen zu haben und daher »im Interesse der Wahrheit und im Interesse der deutschen Menschen«³⁹⁰ öffentlich eine Volksbefragung über die Frage der Wiederbewaffnung einfordern zu können. Heuss, der sich zeitlebens der Demokratie als Staats- und Lebensform verpflichtet fühlte und als Staatsoberhaupt zu deren Etablierung beizutragen versuchte, war hingegen nicht bereit, »Belehrungen über Demokratie von Kreisen entgegenzunehmen, bei denen zum erheblichen Teil vermutet werden darf, daß sie vor 1933 nie einer demokratischen Gesinnung verdächtig waren, und die in die Gefahr gerieten, [...] ein ganz banales Pharisäertum vorzuführen, in dem sie sich selber als die Spezialisten in der Vertretung des guten Deutschen bezeichnen.«³⁹¹

Die von Martin Niemöller inspirierte »Ohne mich-Bewegung« der Wiederaufrüstungskritiker, Kriegsdienstverweigerer und Atomwaffengegner stellte für Heuss eine existentielle Bedrohung für die Demokratie dar, da diese gerade von einem »Mit mir«³⁹² lebe. Abgesehen davon wusste Heuss mit »organisierten Gewissensnöten«³⁹³ nichts anzufangen.

In einer solch despektierlichen bis altväterlichen Abqualifizierung klingt nicht nur Heuss' innere Distanz zur pazifistischen Bewegung, sondern auch zu deren modernen Protestformen an, die man freilich ebenso gut als Ausdruck lebendiger Demokratie hätte deuten können. Doch Heuss nahm Niemöller und Co. weder als Theologen noch als Demokraten ernst; für ihn handelte es sich um eine »Sekte der Pharisäer«.³⁹⁴ In diesem Konflikt zwischen Exponenten eines ›protestantischen Klerikalismus‹ und den staatstragenden Instanzen der Bundesrepublik verzichtete Heuss als *Bundespräsident* auf eine verbale Abrüstung. In einem anderen Spannungsfeld hatte er sich als *Liberaler* nachdrücklich darum bemüht, doch auch dort offenbarten sich die Grenzen der Entkrampfung.

7.3 »Geläuterter« Liberalismus und »ungeläuterter« Katholizismus

Mit wohlwollender Genugtuung dürfte Theodor Heuss, der mit seiner Wahl zum Bundespräsidenten das Amt des FDP-Vorsitzenden niedergelegt hatte,³⁹⁵ die im April 1950 beschlossenen »Leitsätze zur Kulturpolitik der FDP«³⁹⁶ zur Kenntnis genommen haben. Angetrieben vom Bewusstsein einer Revisionsbedürftigkeit hergebrachter liberaler Dogmen und in Sorge, nach dem ›Verlust‹ von Theodor Heuss nur noch als »reine Wirtschaftspartei«³⁹⁷ ohne eine liberale Kulturgesinnung wahrgenommen zu werden, war es der profilierte Kulturpolitiker Paul Luchtenberg, der die FDP in ihrer Kulturpolitik auf die Formel eines »geläuterten Liberalismus« verpflichtete.³⁹⁸ Mit ihr sollte der Liberalismus im Allgemeinen und die FDP im Speziellen vom Stigma der Kirchenfeindlichkeit und des Atheismus befreit werden, das eine betont christliche, insbesondere katholische Wählerschaft nach wie vor von der Wahl einer liberalen Partei abhielt. In auffälliger Demut distanzierte sich die FDP von beklagenswerten »liberalistischen« Fehlentwicklungen [...] in der abgeschlossenen Geschichte des alten Liberalismus« und verstand darunter einen bindungslosen Individualismus, eine »Überbewertung der Verstandeskräfte« sowie den Kampf gegen Religion und Kirche. Der »Neo-Liberalismus unserer Tage«³⁹⁹ – so



Dieses Bild wurde für die Online-Version aus urheberrechtlichen Gründen unkenntlich gemacht.

Abb. 14: Plakat der nordrhein-westfälischen FDP anlässlich der Kommunalwahlen 1952

Luchtenberg – stehe für die Vereinbarkeit von Liberalismus und Christentum; die Kirche könne sich »der Achtung und des Schutzes der FDP stets gewiß sein.«⁴⁰⁰

Mit ihrer kulturpolitischen Wende wollte die FDP – nach den Worten ihres Vorsitzenden Franz Blücher – dem »Märchen unserer Religionsfeindlichkeit«⁴⁰¹ entgegenzutreten und antiliberalen Ressentiments insbesondere innerhalb des Katholizismus abbauen. Dass dies in den 50er Jahren nicht recht gelingen sollte, lässt sich wohl auf gleich vier Faktoren zurückführen. Zunächst vollzog sich die »Läuterung« des Liberalismus unverkennbar unter protestantischen Vorzeichen. Die Erklärung der lutherischen *Freiheit eines Christenmenschen* zum »mächtigsten Bundesgenossen«⁴⁰² der FDP war nicht eben dazu angetan, im Katholizismus vertrauensbildend zu wirken.

Zweitens ging die *Läuterung* nicht mit einer *Verleugnung* liberaler Kernforderungen einher. Unbeirrt hielten die Liberalen etwa an ihrem Ideal der (nunmehr »Christlich« genannten) Gemeinschaftsschule fest und lehnten die Bekenntnisschule ab. Während der zahlreichen, in den Bundesländern ausgefochtenen »Schulkämpfe« der 1950er Jahre war somit keinerlei Annäherung möglich. Drittens beinhaltete der geläuterte Liberalismus auch einen geläuterten Antiklerikalismus. Dieser wusste sich zwar – anders als sein ungeläuterter Vorgänger – frei von antikirchlicher oder religionskritischer Motivation. Doch der Klerikalismus, verstanden als illegitimes politisches Machtstreben der Kirchen, blieb der natürliche Feind eines jeden Liberalen. Schließlich traf der geläuterte Liberalismus auf einen vorkonziliaren, gleichsam ungeläuterten Katholizismus, der sich in seiner Einschätzung der politischen Lage(r) durch eine fortgesetzte Befangenheit in kulturkämpferischen Denkmustern auszeichnete.

.....

Für den Klerus blieb der Liberalismus eine dem Materialismus verpflichtete, den Individualismus überbetonende, objektive Werte der Wahrheit und Sittlichkeit zurückweisende und zudem noch mit dem Sozialismus und Protestantismus wesensverwandte Weltanschauung.

.....

Unter diesen Vorzeichen war in der Bundesrepublik der 1950er Jahre eine Entspannung im Verhältnis von Liberalismus und Katholizismus geradezu ausgeschlossen.⁴⁰³ Für den katholischen Klerus blieb der Liberalismus eine dem praktischen Materialismus verpflichtete, den Individualismus überbetonende, objektive Werte der Wahrheit und Sittlichkeit zurückweisende und zudem noch mit dem Sozi-

alismus und Protestantismus wesensverwandte Weltanschauung. Bis weit in die 1950er Jahre hinein galt der eherne Grundsatz: »Ein Katholik kann und darf nicht liberal sein.«⁴⁰⁴ Als parteipolitische Formation des Liberalismus blieb die FDP folglich für den kirchennahen Katholizismus unwählbar, sie galt als »die kirchenfeindliche Hüterin des großen Geldsacks«.⁴⁰⁵ In Hirtenbriefen oder von Kanzeln wurde dem katholischen Kirchenvolk eine Wahl der FDP geradezu untersagt, nicht zuletzt deshalb, weil sich deren Politiker über die berechtigten Forderungen der Kirche hinwegsetzen würden. Den Freien Demokraten wurde vorgehalten, »ihre Grundsätze aus den Quellen des alten Liberalismus« zu schöpfen, weshalb zwischen ihren und katholischen Überzeugungen »eine bedenkliche Kluft« bleibe.⁴⁰⁶

Angesichts der in jener Zeit sehr »ausgeprägten Gefolgschaftstreue des Laienkatholizismus«⁴⁰⁷ stellten derlei ex cathedra verkündeten Aburteilungen für die FDP nicht nur eine Provokation, sondern eine ernsthafte Beeinträchtigung ihrer Wahlausichten dar. Die FDP befand sich in einem veritablen Dilemma. Auf der einen Seite hielt sie »unser Schlagwort vom Antiklerikalismus für das parteischädlichste, das es gibt.«⁴⁰⁸ Es sei ein Fehler, mit antiklerikalen Scheuklappen »immer zuerst den Schwarzen Mann der Intoleranz«⁴⁰⁹ zu wittern. Auf der anderen Seite konnte und wollte die liberale Partei tatsächliche oder vermeintliche klerikale Übergriffe nicht unkommentiert lassen, zumal diese auch von weiten Teilen der Bevölkerung wahrgenommen und abgelehnt wurden. Mitte der 50er Jahre waren 40 % der Deutschen der Meinung, Konrad Adenauer sei »zu sehr von der Kirche beeinflusst«.⁴¹⁰ Zur selben Zeit veröffentlichte der liberale Politik- und Verwaltungswissenschaftler Thomas Ellwein das nach wenigen Wochen bereits in zweiter Auflage gedruckte Buch »Klerikalismus in der deutschen Politik«.⁴¹¹ Auf über 300 Seiten bemühte er sich um eine systematische und mit zahllosen Beispielen angereicherte Beschreibung jener Phänomene, die er als »Gefährdung [...] der staatlichen Ordnung« empfand, »deren Sachprinzipien Gefahr laufen, durch Glaubensprinzipien ersetzt zu werden. Politisches Handeln«, so Ellwein, »muß aber auf Sachentscheidungen beruhen.«⁴¹² Vergleichbare Befunde und Warnungen finden sich auch in der zeitgenössischen Presse. In vielerlei Variationen wurde »zur Diskussion gestellt, inwieweit die Verwendung religiöser Argumente im politischen Tageskampf die Trennung von Staat und Kirche aufhebe, um an ihre Stelle ein theokratisches System mit dem Priester als Mitregenten einzusetzen.«⁴¹³

Im Klerikalismus wurde ein Ansatzpunkt dafür erblickt, »warum wir in der Bundesrepublik zu keinem klaren demokratischen Lebensbild gelangen.«⁴¹⁴ Es sei »kaum noch erträglich, in welchem Maße kirchliche Kreise versuchen, sich Autorität, Geltung, Macht zu verschaffen. Religion soll plötzlich nicht mehr in erster Linie gepredigt, sondern es soll damit operiert, politisch operiert werden. So als wäre sie ein Machtfaktor, den man einsetzen, mit dem man um sich schlagen, mit dessen Hilfe man sich in Positur setzen und damit Positionen schaffen kann.«⁴¹⁵

Angesichts einer für klerikale Einflussversuche derart sensibilisierten Öffentlichkeit konnte die FDP in Wahlkampfzeiten kaum darauf verzichten, den Klerikalismus zu einem »Hauptangriffspunkt gegen die CDU«⁴¹⁶ zu erheben. Immerhin ergab sich in der Zurückweisung klerikaler Ambitionen die seltene und umso willkommenerere Gelegenheit, sich vom übergroßen christdemokratischen Koalitionspartner abzugrenzen und das eigene Profil zu schärfen. Wenn sich jedoch liberales Wahlkampf kalkül mit tiefsitzenden antiklerikalen Ressentiments verband, drohte der programmatisch bekundete »geläuterte Liberalismus« unterzugehen in einer an Kulturkampfzeiten erinnernden Klerikalismusdebatte. Diese Gefahr personifizierte kein anderer Liberaler so authentisch wie der bayerische FDP-Vorsitzende Thomas Dehler.⁴¹⁷ Der temperamentvolle Franke – zugleich Katholik und Mitglied einer Bamberger Freimaurerloge – nutzte seine öffentlichen Auftritte regelmäßig dazu, die Machtambitionen der katholischen Kirche zu geißeln. Für ihn war es offensichtlich, dass die Kirche versuche, »den Staat zu beherrschen«,⁴¹⁸ ja ihn »zum Büttel der Kirche zu machen«.⁴¹⁹ Diese Versuche seien deshalb so gefährlich, weil sich zum einen mit der CDU/CSU eine »katholische Staatspartei«⁴²⁰ als Steigbügelhalterin andiene und zum anderen im Katholizismus »nur noch Funktionäre am Werk« sei-



Dieses Bild wurde für die Online-Version aus urheberrechtlichen Gründen unkenntlich gemacht.

Abb. 15: Thomas Dehler am 18. Oktober 1956 auf einer FDP-Versammlung in Wattenscheid

en, die »nie Priester [waren], die haben nie Menschen sterben gesehen.« Die Möglichkeit, mit diesem Katholizismus zu einer friedlichen Übereinkunft zu kommen, hielt Dehler für eine »Illusion«. ⁴²¹

Sucht man nach Motiven für Dehlers harsche Kritik, drängt sich der Eindruck eines antiklerikalen »Weimar-Komplexes« auf. Der bayerische Liberale schien fest davon überzeugt, im Klerikalismus eine der Hauptursachen für den Untergang der Weimarer Republik ⁴²² und in der katholischen Kirche eine Mitverantwortliche für den Aufstieg der NS-Bewegung gefunden zu haben. ⁴²³ Für Dehler stand fest: »Am Beginn des Unglückes unserer Zeit steht das Versagen der Kirchen, weil sie politisch waren statt christlich zu sein, weil sie nicht an Christus, sondern an irdische Macht dachten. [...] Muß man fragen, durch welche Schuld Weimar scheiterte?« ⁴²⁴

Dehlers antiklerikale Ausfälle drohten sowohl die christlich-liberale Koalition zu belasten ⁴²⁵ als auch die von Theodor Heuss nach 1945 betriebene und von der FDP seit 1950 programmatisch nachgeholte liberale Entspannungspolitik gegenüber den Kirchen zu gefährden. Tatsächlich wurde Dehler in der katholischen Publizistik zum »Herold des antiklerikalen Feldzugs« ⁴²⁶ erkoren, den der Liberalismus in geistiger Erbschaft des bismarckschen wie des nationalsozialistischen »Kulturkampfes« führe. ⁴²⁷ Theodor Heuss verfolgte diesen öffentlich geführten Schlagabtausch zwar aufmerksam, aber resigniert. Schon frühzeitig hatte er die Hoffnung auf eine Mäßigung oder gar »Läuterung« seines Parteifreundes Dehler aufgegeben, wie sich einem Brief vom Mai 1953 entnehmen lässt: »Die Meinung, ich könne Sie ermuntern, auf die Rolle des enfant terrible für eine Zeit zu verzichten, habe ich längst nicht mehr – Sie sind von ihr so angetan, daß Sie sie bis zum – wie ich fürchte – tragischen Ende durchführen werden.« ⁴²⁸ Mit spürbarer Distanz nahm Heuss die antiklerikalen Tiraden Dehlers zur Kenntnis, in denen er »biedere Freimaurerei« ⁴²⁹ und »Logen-Banalitäten« ⁴³⁰ entdeckte.

Die in den 1950er Jahren hitzig geführte Debatte um eine Klerikalisierung des öffentlichen Lebens ließ alle Versuche Makulatur werden, die Kluft zwischen Liberalismus und Katholizismus zu verkleinern. Im katholischen Klerus gab es keinerlei Bereitschaft, durch offizielle Gespräche mit Vertretern des Liberalismus deren Positionen in den Status der Diskussionswürdigkeit zu erheben. Während es zwischen FDP und EKD zu regelmäßigen Gesprächen kam, ⁴³¹ sollte sich ein vergleichbarer Dialog mit katholischen Vertretern erst mit Beginn der 1960er Jahre entwickeln. Begünstigt wurde die Gesprächsbereitschaft durch einen generationellen Umbruch in der katholischen Kirche sowie durch Öffnungs- und Pluralisierungstendenzen innerhalb des Katholizismus, gipfelnd im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Der Schatten des liberalen Antiklerikalismus schien ebenso zu schwinden wie der des katholischen Antiliberalismus.

Ausblick und Resümee

Wenige Monate nachdem Theodor Heuss auf dem Stuttgarter Killesberg seinen Altersruhesitz bezogen hatte, drohte ein unerwarteter kirchlicher Schatten die Aussicht auf einen wahrhaft ruhigen Lebensabend zu verfinstern. In unmittelbarer Nähe seines Hauses sollte eine katholische Kirche errichtet werden. Aufgeschreckt von der Furcht regelmäßiger morgendlicher Ruhestörungen nutzte Heuss seinen guten Draht zum Rottenburger Bischof Carl Joseph Leiprecht, um ihm Argumente gegen einen solchen Kirchenbau in dieser Lage vorzutragen. Augenzwinkernd teilte er dem Bischof mit, »daß ich für die Frühmorgenglocken einen baumwollenen Klöppel stiften werde und daß bei dieser Kirche die Hauptsache der Parkplatz für die Autos der katholischen Snobs sei. Denn da oben wohnt weit und breit nur ein Katholik, [Ferdinand »Ferry«] Porsche, aber dessen Kinder sind alle – evangelisch.«⁴³²

Als Ausweis eines liberalen Antiklerikalismus kann diese Episode gewiss nicht gelten, eher als Beleg für eine fröhliche Unbefangenheit selbst im Umgang mit Vertretern des hohen Klerus. Ein Blick über das Ende seiner Amtszeit als Bundespräsident hinaus zeigt ferner, dass Theodor Heuss im Spannungsfeld von Liberalismus und Kirche präsent blieb – zunächst als aktiver Geschichtspolitiker, nach seinem Tod als erinnerungspolitische Referenzfigur. Das Jahr 1960 mit dem 100. Geburtstag Friedrich Naumanns eröffnete für Heuss die vielleicht letzte große Gelegenheit, die öffentliche Erinnerung an seinen Mentor durch eigene Akzentuierungen zu beeinflussen. Besondere Beachtung verdient daher die weithin wahrgenommene, im Rundfunk übertragene und von der Presse aufgegriffene Gedenkrede, die Heuss am 25. März 1960 in der Heilbronner Harmonie hielt.⁴³³ Zwar wollte Heuss das Erbe Naumanns »nicht im Sinne einer ungeschichtlichen Aktualisierung verstanden wissen«,⁴³⁴ doch immer dann, wenn er auf den liberalen *homo religiosus* Naumann zu sprechen kam, lassen sich gezielte Gegenwartsbezüge kaum leugnen. Dies gilt etwa für die von Heuss hervorgehobene »Verbindung von Liberalem mit Christlichem«.⁴³⁵ Naumann habe »Brücken der Verständigung«⁴³⁶ zwischen Liberalismus und kirchlichem Christentum zu schlagen versucht. Die bewusste Niederlegung seines Pfarramtes könne zudem als Vermächtnis verstanden werden, Kirche und Politik vor wechselseitigen Belastungen zu bewahren.

Man kann Heuss sicherlich vorhalten, die Erinnerung an Friedrich Naumann »kanalisiert«, »monopolisiert« und in gewisser Weise »sakralisiert« zu haben; »säkularisiert«⁴³⁷ hat er sie mitnichten. Ausdauernd versuchte er, einer abfälligen Geringerschätzung Naumanns durch die dialektische Theologie⁴³⁸ entgegenzuwirken und ihm einen Platz in der »Geschichte der deutschen Frömmigkeit«⁴³⁹ zu sichern. Dass diese Bemühungen keinen nennenswerten Erfolg zeitigten, ist nicht Heuss anzulasten.

Unter Berücksichtigung sowohl seines Wirkens als Bundespräsident als auch seiner gezielten Aneignung und Vergegenwärtigung des christlichen Liberalen Naumann erscheint es geradezu folgerichtig, dass Heuss in den 1960er Jahren gemeinsam mit Friedrich Naumann zum Ahnherrn des »geläuterten Liberalismus« erhoben wurde,⁴⁴⁰ dessen unabdingbare Aufgabe die »Wahrung des christlichen Erbes und die Verwirklichung des sozialen Gedankens«⁴⁴¹ sei. Nicht zufällig suchte die parteinahe Friedrich-Naumann-Stiftung seit Mitte der 1960er Jahre verstärkt das (konfessionell getrennte) Gespräch mit den Kirchen, um über gemeinsame geistesgeschichtliche Grundlagen, den kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag oder katholische Sozialvorstellungen zu diskutieren. Als Frucht dieser Gespräche kam es 1972 unter dem Dach der Friedrich-Naumann-Stiftung gar zur Gründung eines Katholisch-Liberalen Arbeitskreises aus undogmatischen FDP-Mitgliedern und Reformkatholiken.⁴⁴²

Als Ausdruck einer grundsätzlichen Annäherung dürfen solch vereinzelte, eher inoffizielle Foren gleichwohl nicht betrachtet werden. Die Beschwörung eines »geläuterten Liberalismus« verfiel im katholischen Klerus nicht. Waren aus den Reihen der FDP antiklerikale Wortmeldungen zu vernehmen, sah man sogleich den »Total-Ausverkauf dessen, was ein Liberalismus Naumann-Heußscher Prägung [sic!] an ethisch wertvollem Gedankengut enthielt, Wirklichkeit geworden.«⁴⁴³ Auf's Ganze gesehen verhartete man während der 1960er Jahre in einer Distanz, in die sich auf liberaler Seite eine gewisse »Gleichgültigkeit«⁴⁴⁴ einschlich. Weder die Staat-Kirche-Beziehungen noch das Verhältnis des Liberalismus zu Kirche und Religion schienen in jener Zeit einer Neuverhandlung bedürftig. Bei den Jungdemokraten sah man dies freilich anders. Weisen sich die Jugendorganisationen von Parteien ohnehin durch eine weltanschauliche Gesinnungsfreudigkeit im Sinne der »reinen Lehre« aus, so gilt dies verstärkt für jene Phase der »Ideologisierung des politischen Diskurses Ende der 1960er Jahre«.⁴⁴⁵ Als linksliberale Avantgarde der Partei hielten die Jungdemokraten die unvollständige, »hinkende« Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik für eine systemwidrige, restaurativem und antiemanzipatorischem Geist entstammende Verquickung zweier zu trennender Sphären. Da die Freiburger Thesen von 1971 keinerlei Aussagen über Fragen der Kulturpolitik enthielten, nahmen die Jungdemokraten einen eigenen Anlauf, ihre Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat im Sinne des Laizismus auf das Tapet der Bundespartei zu bringen. Mit dem 1973 verabschiedeten Papier »Liberalismus und Christentum« war ein erster Schritt getan.⁴⁴⁶ Getragen von einem radikalliberalen Geist, der antikirchliche und antireligiöse Ressentiments nicht verhehlen konnte, wurden die »Schuldeingeständnisse« des geläuterten Liberalismus der 1950er Jahre revidiert. Hatte dieser die »liberalistischen Fehlentwicklungen« etwa in Form eines übersteigerten, aufklärerischen Rationalismus bedauert und für überwunden erklärt, so verwiesen die Jungdemokraten gezielt auf den »aufklärerisch-rationalen Charakter des Liberalismus«,⁴⁴⁷ der unvereinbar mit einem religiös-irrationalen Wahrheitsanspruch sei.

Die jungdemokratische Initiative zeitigte einen unerwarteten Erfolg. Nach einer kontroversen Diskussion verabschiedete die FDP auf ihrem Bundesparteitag 1974 in Hamburg das sogenannte »Kirchenpapier«. ⁴⁴⁸ In 13 Thesen wurde eine grundlegende Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche gefordert. Die Kirchen sollten u.a. ihren Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verlieren, die Kirchensteuer sollte durch ein kircheneigenes Beitragssystem ersetzt und bestehende Konkordate (kath.) bzw. Staatskirchenverträge (ev.) aufgehoben werden. All diese Forderungen firmierten unter der Überschrift »Freie Kirche im freien Staat«, die bekanntlich auch Friedrich Naumann und Theodor Heuss für sich in Anspruch genommen hatten. Doch im innerparteilichen Konflikt um Notwendigkeit und Gefahren des Kirchenpapiers beriefen sich vor allem dessen Gegner auf das geistige Erbe von Naumann und Heuss. Allen voran Hildegard Hamm-Brücher verwies in ihrer Ablehnung des Kirchenpapiers auf eben jene Traditionslinie. ⁴⁴⁹ Man habe »nie gegen das Christentum selbst gestritten, sondern im Gegenteil immer wieder deutlich gemacht, daß wir das Christentum auch und gerade im weltanschaulich und religiös neutralen Staat für eine wesentliche und durch nichts ersetzende Kraft halten.« ⁴⁵⁰



Dieses Bild wurde für die Online-Version aus urheberrechtlichen Gründen unkenntlich gemacht.

Abb. 16: Das Kirchenpapier der FDP, verabschiedet vom 25. Bundesparteitag der FDP in Hamburg (30.9. – 2.10.1974)

Doch die Warnungen vor einem neuerlichen und zudem völlig überflüssigen Grundsatzkonflikt mit den Kirchen verhallten ungehört. Mit großer Mehrheit wurde das Kirchenpapier verabschiedet. Staatskirchenrechtlich hatten die liberalen Thesen keinerlei Konsequenzen, zumal die FDP vor deren konsequenter Umsetzung in der Politik zurückschreckte. Atmosphärisch lösten sie jedoch – wie kaum anders zu erwarten – eine neue Eiszeit im Verhältnis von Liberalen und Kirchen aus. Vorwürfe einer altliberalen Kirchen- und Religionsfeindschaft wurden erhoben und von liberaler Seite mit vergleichbaren Spitzen zurückgewiesen. Für die »Zeit« jedenfalls war »die klerikale Polemik gegen das vom Hamburger FDP-Parteitag beschlossene Kirchenpapier [...] in ihrer Bigotterie und scholastischen Verdrehungskunst kaum zu überbieten.«⁴⁵¹

In jener aufgeregten Debatte der 1970er Jahre wurde letztmalig in einem kirchenpolitischen Kontext die liberale Traditionslinie von Naumann zu Heuss bemüht. Dies mag insofern verwundern, als der kirchlich-konfessionell fokussierte Blick auf Theodor Heuss zeigt, dass sich dessen Ziel einer »Weiterführung seines [Naumanns] Werkes«⁴⁵² auf keinem Gebiet so anschaulich nachvollziehen lässt wie im kirchlichen Spannungsfeld. Kirche und Politik wollten beide »gut lutherisch« getrennt sehen. In dieser grundsätzlichen Haltung sahen sie sich durch die von ihnen miterlebten Grenzüberschreitungen im Kulturkampf (Naumann) und »Kirchenkampf« (Heuss) nachdrücklich bestätigt. Staat und Kirche sollten von wechselseitigen Bindungen und Abhängigkeiten befreit werden. In Anerkennung der positiven, ethischen Ressourcen der Religion trugen jedoch beide liberalen Verfassungsväter – der eine 1919, der andere 1946/49 – jenes System einer »fördernden Neutralität« des Staates gegenüber Religionsgemeinschaften mit, das sich in Deutschland trotz aller Herausforderungen bewährt hat. Naumann wie Heuss bekannten sich zur liberalen Formel »freie Kirche im freien Staat«, ohne dabei jedoch kirchenfeindliche oder gar antireligiöse Stereotype zu bedienen. Gerade in der Überwindung der Kluft zwischen Liberalismus und Christentum sahen sie die Möglichkeit einer zugleich wertgebundenen und vernunftgeleiteten Politik.

»Durch Sie wird etwas von dem Geiste Naumanns in unserer Zeit lebendig erhalten und wirksam.«⁴⁵³ Mit dieser hoffnungsfrohen Feststellung anlässlich der Wahl von Theodor Heuss zum ersten Bundespräsidenten sollte Albert Schweitzer Recht behalten. In seinem Eintreten für eine »reinliche Luft« zwischen Kirche und Staat, in seinen christlichen, kirchlichen sowie konfessionellen Entkrampfungsbemühungen und seinem Bestreben, weltanschauliche Gräben zwischen Liberalismus und kirchlichem Christentum zu überwinden, fühlte sich Heuss in Übereinstimmung mit dem »Geiste Naumanns«. Kundige Zeitgenossen erkannten deutlich die geistige Nähe beider Liberaler »hinsichtlich jenes Grenzgebietes zwischen Kirche und Welt«.⁴⁵⁴ Heute jedoch ist dieser evidente und für die Verhältnisbestimmung des liberalen Staates zu Religion und Kirche so bedeutende Traditionsstrang völlig in Vergessenheit geraten – dies gilt gleichermaßen für die FDP wie auch für die reli-

giös äußerst »unmusikalische« Liberalismusforschung. Dabei ließe sich mit einigem Recht sagen: Wer von Heuss, dem Liberalen, spricht, kann von Heuss, dem Protestanten, nicht schweigen.

Anmerkungen

- 1 KONRAD ADENAUER: *Erinnerungen 1945–1953*, Stuttgart 1965, S. 228. Gegenüber der Unionsfraktion gab Adenauer am 1. September 1949 in ähnlicher Weise beschwichtigend zu verstehen, dass es bei Heuss dank seiner Frau Elly Heuss-Knapp »eine gute häusliche Atmosphäre [gebe], was das Christliche angeht«. Zit. n. UDO WENGST: *Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948–1953. Zur Geschichte der Verfassungsorgane der Bundesrepublik Deutschland*, Düsseldorf 1984, S. 118.
- 2 An diesen (aus seiner Sicht haltlosen) Vorwurf erinnerte sich Franz Josef Strauß. Vgl. DERS.: *Die Erinnerungen*, Berlin 1989, S. 113. Theodor Heuss gehörte nie einer Freimaurerloge an.
- 3 Zur legendären »Rhöndorfer Konferenz« vom 21. August 1949, zu der Adenauer ausgesuchte Unionspolitiker eingeladen hatte, um nach der Bundestagswahl vom 14. August in koalitions- wie personalpolitischer Hinsicht bedeutende Vorentscheidungen herbeizuführen, vgl. RUDOLF MORSEY: *Die Rhöndorfer Weichenstellung vom 21. August 1949. Neue Quellen zur Vorgeschichte der Koalitions- und Regierungsbildung nach der Wahl zum ersten Deutschen Bundestag*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 28 (1980), S. 508–542; HANS-PETER SCHWARZ: *Adenauer*, Bd. 1: *Der Aufstieg. 1876–1952*, München 1994, S. 624–627.
- 4 Vgl. u.a. WILHELM KNÖLL: *Politisches Lesebuch. Erlebnisse und Entscheidungen im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. [u.a.] 1968, S. 109; EBERHARD PIKART: *Theodor Heuss und Konrad Adenauer. Die Rolle des Bundespräsidenten in der Kanzlerdemokratie*, Stuttgart/Zürich 1976, S. 27; RALF DAHRENDORF/MARTIN VOGT (Hg.): *Theodor Heuss. Politiker und Publizist*, Tübingen 1984, S. 371; MANFRED GÖRTEMAKER: *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von der Gründung bis zur Gegenwart*, München 1999, S. 89; GUDRUN KRUIP: *Der Bundespräsident 1949–1959*, in: THOMAS HERTFELDER/CHRISTIANE KETTERLE (Hg.): *Theodor Heuss. Publizist – Politiker – Präsident*, Stuttgart 2003, S. 148–181, hier: S. 155; GÜNTHER SCHOLZ/MARTIN E. SÜSKIND (Hg.): *Die Bundespräsidenten. Von Theodor Heuss bis Johannes Rau*, Stuttgart/München 2003, S. 94; THOMAS BRECHENMACHER: *Die Bonner Republik. Politisches System und innere Entwicklung der Bundesrepublik*, Berlin 2010, S. 59; ROBERT LEICHT: *...allein mir fehlt der Glaube. Wie hält es die liberale Gesellschaft mit der Religion?*, Stuttgart 2012, S. 9.
- 5 Vgl. THEODOR HEUSS: *Vorspiele des Lebens. Jugenderinnerungen*, Tübingen 1964 (EA 1953), S. 111; vgl. Theodor Heuss an Toni Stolper, 26.12.1956, in: *Theodor Heuss. Der Bundespräsident. Briefe 1954–1959*, hg. u. bearb. v. ERNST WOLFGANG BECKER/MARTIN VOGT/WOLFRAM WERNER, Berlin/Boston 2013, Nr. 110, S. 351.
- 6 Vgl. Theodor Heuss an Toni Stolper, 7.4.1956, in: THEODOR HEUSS: *Tagebuchbriefe 1955–1963. Eine Auswahl an Briefen an Toni Stolper*, hg. u. eingel. v. EBERHARD PIKART, Stuttgart 2¹⁹⁷⁰, S. 167.
- 7 Theodor Heuss an Elly Knapp, 25.2.1908, in: THEODOR HEUSS/ELLY KNAPP: *So bist Du mir Heimat geworden. Eine Liebesgeschichte in Briefen aus dem Anfang des Jahrhunderts*, hg. v. HERMANN RUDOLPH, Stuttgart 1986, S. 444.
- 8 Theodor Heuss an Elly Knapp, 15.10.1907, in: ebd., S. 344.
- 9 PETER MERSEBURGER: *Theodor Heuss. Der Bürger als Präsident. Biographie*, München 2012, S. 102.

- 10 R. LEICHT, Glaube (wie Anm. 4), S. 9.
- 11 TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 120.
- 12 Vgl. ebd., S. 117; Theodor Heuss an Ernst Stolper, 22.3.1957, Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Archiv (SBTH), K/5814 (= Archiv des Liberalismus, NL Ernst Stolper, 18260).
- 13 TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 120.
- 14 Vgl. ebd.
- 15 Vgl. die zahllosen entsprechenden Schilderungen in: TH. HEUSS/E. KNAPP, Heimat (wie Anm. 7).
- 16 Ansprache des Dekans bei der Ehrenpromotion des Herrn Bundespräsidenten am 9.2.1951, Universitätsarchiv Tübingen, 162/203.
- 17 Theodor Heuss an Toni Stolper, 19.10.1956, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 201. Zuvor hatte sich Alexander bereits an einer Sozio-Biographie über Konrad Adenauer versucht, dessen Lektüre Heuss zu dem bemerkenswerten Urteil führte, dass der Autor »kein großer Schriftsteller sei, weil er Gedankengänge und Sätze überlade.« Ebd.
- 18 ANDREAS WIRSCHING: Demokratie als »Lebensform« – Theodor Heuss (1884–1963), in: Gesichter der Demokratie. Porträts zur deutschen Zeitgeschichte, hg. v. BASTIAN HEIN/ MANFRED KITTEL/HORST MÖLLER, München 2012, S. 21–35, hier S. 30.
- 19 Vgl. THOMAS HERTFELDER: Von Naumann zu Heuss. Über eine Tradition des sozialen Liberalismus in Deutschland, Stuttgart 2013.
- 20 Syllabus (Zusammenfassung) der hauptsächlichen Irrtümer unserer Zeit, auf die in den Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen unseres Heiligen Vaters Papst Pius IX. hingewiesen wurde, 8. Dezember 1864, in: Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), hg. v. ARTHUR UTZ/BRIGITTA GRÄFIN VON GALEN, Bd. 1, Aachen 1976, S. 53.
- 21 Zit. n. DOMINIK BURKARD: Die politische Dimension kirchlichen Handelns – Historische Zugänge, in: IRENE DINGEL/CHRISTIANE TIETZ (Hg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, S. 143–177, hier S. 155.
- 22 JÖRG LAUSTER: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, S. 522.
- 23 Zum Ultramontanismus vgl. überblicksartig: HEINZ HÜRTE: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, S. 109–135; in sozial- und regionalhistorischer Perspektive: THOMAS MERGEL: Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994, insbes. S. 94ff sowie 162ff; begriffsgeschichtlich: LISA DITTRICH: Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen 2014, S. 435–438.
- 24 BENJAMIN ZIEMANN: Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main/New York 2009, S. 75.
- 25 Vgl. dazu die maßstabsetzende Studie von LISA DITTRICH, Antiklerikalismus (wie Anm. 23).
- 26 Neben dem systematisch ausgebauten Wallfahrts- und Prozessionswesen sei hier nur auf die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens von 1854 verwiesen.

- 27 L. DITTRICH, *Antiklerikalismus* (wie Anm. 23), S. 145. Zu den Trägergruppen des Antiklerikalismus vgl. ebd., S. 130ff.
- 28 J. SALWYN SCHAPIRO: Was ist Liberalismus?, in: LOTHAR GALL (Hg.): *Liberalismus*, Königstein/Ts. 1985, S. 20–36, hier S. 25.
- 29 DIETER LANGEWIESCHE: *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1988, S. 181 u. 183.
- 30 L. DITTRICH, *Antiklerikalismus* (wie Anm. 23), S. 498.
- 31 Zur Jesuiten-Angst vgl. MARGARET LAVINIA ANDERSON: *Lehrjahre der Demokratie. Wahlen und politische Kultur im Deutschen Kaiserreich*, aus dem Englischen von Sibylle Hirschfeld, Stuttgart 2009, S. 116ff u. 132ff.
- 32 Vgl. CHRISTOPHER CLARK/WOLFRAM KAISER (Hg.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003; MANUEL BORUTTA: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.
- 33 THOMAS NIPPERDEY: *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. I: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1998, S. 529.
- 34 Vgl. Rede von Rudolf Virchow vom 17.1.1873 im Preußischen Abgeordnetenhaus, in: *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 1872/73*, 1. Bd., Berlin 1873, S. 631.
- 35 ARMIN HEINEN: *Umstrittene Moderne. Die Liberalen und der preußisch-deutsche Kulturkampf*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), S. 138–156, hier S. 140.
- 36 L. DITTRICH, *Antiklerikalismus* (wie Anm. 23), S. 131.
- 37 Dazu grundlegend: MICHAEL B. GROSS: *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany*, Ann Arbor 2004.
- 38 So Dieter Langewiesche in quellenaher Einschätzung. DERS., *Liberalismus* (wie Anm. 29), S. 187.
- 39 DAVID BLACKBOURN: *Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914*, Wiesbaden 1980, S. 62; ANDREAS GAWATZ: *Wahlkämpfe in Württemberg. Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912)*, Düsseldorf 2001, S. 100 u. 250; DOMINIK BURKARD: *Kulturkampf – Kulturkämpfe. Vom Epochenphänomen zum Symbolbegriff*, in: REINHOLD WEBER/PETER STEINBACH/HANS-GEORG WEHLING (Hg.): *Baden-württembergische Erinnerungsorte. Zum 60. Jahrestag der Gründung des Landes Baden-Württemberg am 25. April 1952*, Stuttgart 2012, S. 196–207, hier S. 200f.
- 40 So das Urteil des katholischen Politikers Karl Bachem, der während der Weimarer Republik eine neunbändige Geschichte der Zentrumspartei vorlegte. KARL BACHEM: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914*, Bd. 8, Neudruck der Ausg. Köln 1931, Aalen 1968, S. 59.
- 41 A. GAWATZ, *Wahlkämpfe* (wie Anm. 39), S. 101.
- 42 D. BURKARD, *Kulturkampf* (wie Anm. 39), S. 199.
- 43 Vgl. dazu die volkskundliche Studie von CHRISTEL KÖHLE-HEZINGER: *Evangelisch – Katholisch. Untersuchungen zu konfessionellem Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert vornehmlich am Beispiel Württembergs*, Tübingen 1976.

- 44 Theodor Heuss an Martin Niemöller, 27.2.1953, in: Theodor Heuss. Der Bundespräsident. Briefe 1949–1954, hg. u. bearb. v. ERNST WOLFGANG BECKER/MARTIN VOGT/WOLFRAM WERNER, Berlin/Boston 2012, Nr. 162, S. 425; vgl. Heuss-Aufzeichnung, 10.1.1956, in: MICHAEL F. FELDKAMP (Hg.): Die Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zum Heiligen Stuhl 1949–1966. Aus den Vatikanakten des Auswärtigen Amtes. Eine Dokumentation, Köln [u.a.] 2000, Nr. 60, S. 153.
- 45 JOACHIM RADKAU: Theodor Heuss, München 2013, S. 67.
- 46 Die Angaben beziehen sich auf die konfessionellen Verhältnisse im Oberamt Brackenheim im Dezember 1871; vgl. Beschreibung des Oberamtes Brackenheim, hg. v. dem Königlichen statistisch-topographischen Bureau, Stuttgart 1873, S. 66.
- 47 Theodor Heuss an Eberhard Goes, 21.12.1906, in: Theodor Heuss. Aufbruch im Kaiserreich. Briefe 1892–1917, hg. u. bearb. v. FRIEDER GÜNTHER, München 2009, Nr. 47, S. 185.
- 48 Vgl. MARTIN BAUMEISTER: Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn [u.a.] 1987.
- 49 Theodor Heuss an Toni Stolper, 26.12.1956, in: Briefe 1954–1959 (wie Anm. 5), Nr. 110, S. 351.
- 50 TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 120.
- 51 Ebd., S. 121.
- 52 Vgl. Geschlechts-Chronik der Familie Gümbel. Zusammengestellt von einem Familiengliede, o. O., 1896.
- 53 TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 119.
- 54 Vgl. Theodor Heuss an Barbara Heuss, 1.3.1963, in: Theodor Heuss. Privatier und Elder Statesman. Briefe 1959–1963, hg. v. FRIEDER GÜNTHER, Berlin/Boston 2014, Nr. 135, S. 381f.
- 55 TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 118.
- 56 Vgl. Theodor Heuss an Eberhard Goes, 22.4.1902, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 7, S. 91.
- 57 Theodor Heuss an Ida, 29.10.1902, in: ebd., Nr. 13, S. 103f.
- 58 Dazu in diesem Kontext: URSULA KREY: Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus, in: OLAF BLASCHKE/FRANK-MICHAEL KUHLEMANN (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 350–381.
- 59 Vgl. Hans Bott an Adolf Keller, 2.4.1951, SBTH, B 122/297 (= Bundesarchiv, künftig: BArch).
- 60 Vgl. TH. HEUSS, Vorspiele (wie Anm. 5), S. 235.
- 61 Theodor Heuss an Elly Knapp, 8.9.1906, in: TH. HEUSS/E. KNAPP, Heimat (wie Anm. 7), S. 63.
- 62 Vgl. Artikel »Der zweite Kongreß für protestantischen Kirchenbau«, Die Hilfe, 16.9.1906; »Vom Wesen des protestantischen Kirchenbaues«, Leipziger Bauzeitung, 18.9.1906; THEODOR HEUSS: Erinnerungen 1905–1933, Tübingen 1963, S. 106.
- 63 Vgl. GOTTFRIED KRETSCHMAR: Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Der Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972; VOLKER DREHSEN: »Evangelischer Glaube, brüderliche Wohlfahrt und wahre Bildung«. Der Evangelisch-soziale Kongreß als sozialetisches und praktisch-theologisches Forum des Kulturprotestantismus im Wilhelminischen Kaiserreich

- (1890–1914), in: HANS MARTIN MÜLLER: Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 190–229.
- 64 So war Heuss u. a. Mitglied eines Aktionskomitees zur Schaffung eines kirchlich-liberalen Vereins. Vgl. Theodor Heuss an Elly Heuss-Knapp, 26.4.1912, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 128, S. 352.
- 65 FRIEDRICH NAUMANN: Artikel »Die Industrialisierung des Christentums«, Die Hilfe, 16. Jahrgang, 1910, Nr. 21, in: DERS.: Werke, 1. Bd.: Religiöse Schriften, hg. v. WALTER UHSADEL, Opladen 1964, S. 821.
- 66 Vgl. KLAUS ERICH POLLMANN: Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongreß, in: RÜDIGER VOM BRUCH (Hg.): Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin/New York 2000, S. 49–62.
- 67 Vgl. TH. HEUSS, Erinnerungen (wie Anm. 62), S. 176.
- 68 Vgl. Theodor Heuss an Elly Knapp, 7.4.1906, in: TH. HEUSS/E. KNAPP, Heimat (wie Anm. 7), S. 32. Für Naumann stand zu Beginn des 20. Jahrhunderts fest, dass Harnack »der hervorragendste Theologe ist, den der Protestantismus eben jetzt hat«. Zit. n. KURT NOWAK: Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf von Harnack, in: R. v. BRUCH, Naumann (wie Anm. 66), S. 27–48, hier S. 28. Theodor Heuss bezeichnete Adolf von Harnack am 18. September 1946 vor der Verfassungsgebenden Landesversammlung für Württemberg-Baden als »eine der größten geistigen Figuren« jener Generation, als einen »Mann von Weltrang«. Verhandlungen der Verfassungsgebenden Landesversammlung für Württemberg-Baden, Stuttgart 1946, S. 148.
- 69 Die Ehefrau Adolf von Harnacks, Amalie Thiersch, war eine Cousine zweiten Grades von Elly Knapp. Vgl. P. MERSEBURGER, Heuss (wie Anm. 9), S. 107.
- 70 MARKUS SCHRÖDER: »Wiedergewonnene Naivität«. Protestantismus und Bildung nach Adolf von Harnack, in: ARNULF VON SCHELIHA/MARKUS SCHRÖDER (Hg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart [u.a.] 1998, S. 119–135, hier S. 120. Vgl. die Beiträge in: H. M. MÜLLER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 63).
- 71 GANGOLF HÜBINGER: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 189 u. 308.
- 72 J. LAUSTER, Verzauberung (wie Anm. 22), S. 528.
- 73 G. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 71), S. 263. Die Statuten des deutschen Protestantenvereins benennen als unverkennbar kulturprotestantisches Ziel »eine Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Culturentwicklung unserer Zeit«. § 1 der Statuten vom 7./8.6.1865, zit. n. CLAUDIA LEPP: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996, S. 12.
- 74 FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE/LEOPOLD ZSCHARNACK (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, 5 Bde., Tübingen 1909–1913.
- 75 G. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 71), S. 308.
- 76 Vgl. ALF ÖZEN/MATTHIAS WOLFES: Register zum Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« 1. Auflage 1908–1914, Frankfurt/M. 2001, S. 45.

- 77 Von Heuss stammen die Artikel: Bauer; moderne Beamte; Bergarbeiter (Bd. 1); Dienstbote; Freie Berufe; Handwerker; Heimarbeiter (Bd. 2); Kaufmann; Landarbeiter (Bd. 3); Militär (Bd. 4); Städtische Arbeiter (Bd. 5).
- 78 Vgl. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig Neubearb. Aufl., Registerband, bearb. v. OSKAR RÜHLE, Tübingen 1932.
- 79 Vgl. G. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 71), S. 129.
- 80 Vgl. WILLI HENRICH: Gottfried Traub (1869–1956). Liberaler Theologe und extremer Nationalprotestant, Waltrop 2001, S. 19.
- 81 FRIEDRICH NAUMANN: Artikel »Die Kirche«, Die Hilfe, 18. Jahrgang, 1912, Nr. 21, in: DERS., Werke, 1. Bd. (wie Anm. 65), S. 834.
- 82 Hier und nachfolgend: Artikel »Traubs Dienstentlassung«, Neckar-Zeitung, 9. 9. 1912.
- 83 TH. HEUSS, Erinnerungen (wie Anm. 62), S. 175; vgl. Theodor Heuss an Elly Heuss-Knapp, 5./6.9.1912, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 134, S. 367.
- 84 Theodor Heuss an Gottfried Traub, 7.10.1947, SBTH, K/942 (= BArch, NL Gottfried Traub, N 1059/61).
- 85 Ebd.
- 86 Vgl. TH. HEUSS, Erinnerungen (wie Anm. 62), S. 175.
- 87 Theodor Heuss bewertete diesen Schritt Naumanns als »eine der wichtigsten Entscheidungen seines Lebens«. THEODOR HEUSS: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart/Berlin 1937, S. 87.
- 88 Sein einstiger Weggefährte Adolf Stöcker diene Naumann in zunehmendem Maße als Negativbeispiel für »eine Abkehr von der ›lutherischen Scheidung von Religion und Kirche‹«. JÜRGEN FRÖLICH: »Aus überkommenen Bindungen zu einer individualistischen Freiheit des Glaubens«. Friedrich Naumann und die Rolle der Konfessionen und Kirchen, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 25 (2013), S. 331–341, hier S. 337.
- 89 TABEA MARIGA ESCH: »Freie Kirche im freien Staat«. Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974, Tübingen 2011, S. 28.
- 90 Vgl. dazu: Ebd., S. 24–29; J. FRÖLICH, Naumann (wie Anm. 88); URSULA KREY: Friedrich Naumann (1860–1919). Vom »kirchlichen Theologen ... zu einem Christen mit moderner Naturanschauung«, in: MICHAEL HÄUSLER/JÜRGEN KAMPMANN (Hg.): Protestantismus in Preußen. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, Frankfurt/M. 2013, S. 305–337; CHRISTIAN MACK: Friedrich Naumann – Symptom und Prototyp einer Theologie der Krise? Annäherungen an ein zeitgenössisches Paradigma, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 23 (2011), S. 47–80; INGRID ENGEL: Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann, Göttingen 1972; FRANK-MICHAEL KUHLEMANN: Friedrich Naumann und der Kirchliche Liberalismus, in: R. v. BRUCH, Naumann (wie Anm. 66), S. 91–113; FRANK FEHLBERG: Protestantismus und Nationaler Sozialismus. Liberale Theologie und politisches Denken um Friedrich Nauman, Bonn 2012, S. 317ff.
- 91 FRIEDRICH NAUMANN: 24. Brief über Religion, in: DERS., Werke, 1. Bd. (wie Anm. 65), S. 621.
- 92 Hier und nachfolgend: DERS.: 26. Brief über Religion, in: ebd., S. 625f.
- 93 DERS.: Liberalismus und Protestantismus, Referat, gehalten auf dem 24. Deutschen Protestantentag in Bremen am 22.9.1909 zu dem Thema: Religion und politischer Liberalismus, in: ebd., S. 800.

- 94 DERS.: Liberalismus, Zentrum und Sozialdemokratie, Vortrag vom 24.11.1903, in: DERS.: Werke, 4. Bd.: Schriften zum Parteiwesen und zum Mitteleuropaproblem, bearb. v. THOMAS NIPPERDEY/WOLFGANG SCHIEDER, Opladen 1964, S. 8.
- 95 Vgl. Theodor Heuss an Eberhard Goes, 25.4.1917, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 212, S. 509.
- 96 Vgl. FRIEDER GÜNTHER: Einführung, in: ebd., S. 15–37, hier S. 32.
- 97 Theodor Heuss an Eberhard Goes, 14.11.1916, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 207, S. 503.
- 98 NZ-Leitartikel vom 6.11.1916. Vgl. ERNST WOLFGANG BECKER: Theodor Heuss. Bürger im Zeitalter der Extreme, Stuttgart 2011, S. 39; KARL-JOSEF KUSCHEL: Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel. Ein Versuch. Mit drei Schlüsselreden von Theodor Heuss, Tübingen 2013, S. 201f.
- 99 THEODOR HEUSS: Zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1919, S. 76.
- 100 Hier und nachfolgend: ebd., S. 77.
- 101 Ebd., S. 80.
- 102 Vgl. TH. HERTFELDER, Naumann (wie Anm. 19), S. 24.
- 103 Aus einer Reichstagsrede Heuss' vom 24.3.1928, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 395, Berlin 1928, S. 13714.
- 104 Nach Einschätzung des Historikers Winfried Becker war die »Staatsvergottung des Kulturprotestantismus [...] schon in gewissem Umfang grundgelegt bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel.« DERS.: Religiös-politische Aspekte des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert: Kontroversen um die staatliche Ordnung, in: ANTON RAUSCHER (Hg.): Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, Paderborn [u.a.] 1984, S. 49–69, hier S. 58.
- 105 GOTTHARD JASPER: Die Entwicklung des Verhältnisses von Demokratie und protestantischer Kirche in Deutschland, in: HERBERT KÜHR (Hg.): Kirche und Politik, Berlin 1983, S. 23–58, hier S. 26.
- 106 CLAUDIA LEPP: Summus episcopus. Das Protestantische im Zeremoniell der Hohenzollern, in: ANDREAS BIEFANG/MICHAEL EPKENHANS/KLAUS TENFELDE (Hg.): Das politische Zeremoniell im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, Düsseldorf 2008, S. 77–114, hier S. 113.
- 107 Theodor Heuss an Pfarrer Hans-Werner von Meyenn, 10.7.1952, SBTH, B 122/297 (= BArch).
- 108 Hier und nachfolgend: THEODOR HEUSS: Zwischen Gestern und Morgen, Stuttgart 1919, S. 81f.
- 109 FRIEDRICH NAUMANN: Freier Staat und freie Kirche (Ein Wort an deutsche Männer und Frauen), Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst, 26. 12. 1918.
- 110 Ebd.
- 111 Geprägt wurde die Formel vom Kirchenrechtler ULRICH STUTZ: Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Berlin 1926, S. 54, Anm. 2.
- 112 »Hoffen wir, daß das Verfassungswerk wirklich zur neuen Periode evangelisch-deutscher Entwicklung führen wird.« 59. Sitzung, 17.7.1919, in: Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 328, Stenographische Berichte, Berlin 1920, S. 1655.

- 113 Ebd., S. 1652.
- 114 Vgl. CHRISTOPH GUSY: Die Weimarer Reichsverfassung, Tübingen 1997, S. 321ff.
- 115 Siehe dazu unten, S. 65.
- 116 J. FRÖLICH, Naumann (wie Anm. 88), S. 339.
- 117 KURT NOWAK: Protestantismus und Weimarer Republik. Politische Wegmarken in der evangelischen Kirche, in: KARL DIETRICH BRACHER/MANFRED FUNKE/HANS-ADOLF JACOBSEN (Hg.): Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft, Bonn 1988, S. 218–237, hier S. 221.
- 118 Vgl. Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses, 28.12.1918, in: Linksliberalismus in der Weimarer Republik. Die Führungsgremien der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Staatspartei 1918–1933, bearb. v. KONSTANZE WEGNER in Verb. m. LOTHAR ALBERTIN, Düsseldorf 1980, Nr. 7, S. 8.
- 119 T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 22.
- 120 Deutsche Demokratische Partei, Programm, Dezember 1919, in: WILHELM MOMMSEN (Hg.): Deutsche Parteiprogramme, München 1964, S. 511f.
- 121 WINFRIED BECKER: Politischer Katholizismus und Liberalismus vom Kaiserreich zur Bundesrepublik, in: DERS. (Hg.): Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871–1933, Paderborn [u.a.] 1986, S. 89–110, hier S. 105.
- 122 Vgl. Reichstagsrede von Heuss vom 11.5.1932, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 446, Stenographische Berichte, Berlin 1932, S. 2592f.
- 123 Art. Liberalismus, in: THEODOR HEUSS: Politik. Ein Nachschlagebuch für Theorie und Geschichte, Halberstadt 1927, S. 118.
- 124 THEODOR HEUSS: Die neue Demokratie, Berlin 1920, S. 8.
- 125 Art. Katholische Kirche, in: TH. HEUSS, Politik (wie Anm. 123), S. 95.
- 126 Art. Kirche, in: ebd., S. 97.
- 127 Theodor Heuss an Robert Bosch, 2.5.1925, in: Theodor Heuss. Bürger der Weimarer Republik. Briefe 1918–1933, hg. u. bearb. v. MICHAEL DORRMANN, München 2008, Nr. 94, S. 249.
- 128 Vgl. D. LANGEWIESCHE, Liberalismus (wie Anm. 29), S. 10f, 134, 138.
- 129 MATTHIAS SCHOLZ: Streit um die Freiheit in der Moderne. Kirche, Katholiken und die FDP (1948–1976), Münster 1994, S. 61.
- 130 Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung (1883), in: ADOLF VON HARNACK. Ausgewählte Reden und Aufsätze, hg. v. AGNES VON ZAHN-HARNACK u. AXEL VON HARNACK, Berlin 1951, S. 42–65, hier S. 54.
- 131 Vgl. Theodor Heuss an Georg Bernhard, 5.6.1929, in: Briefe 1918–1933 (wie Anm. 127), Nr. 137, S. 324f.
- 132 Reichstagsrede vom 15.6.1925, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 386, Berlin 1925, S. 2300–2302.
- 133 Art. Zentrum, in: TH. HEUSS, Politik (wie Anm. 123), S. 234.
- 134 Reichstagsrede vom 24.3.1928, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 395, Berlin 1928, S. 13715.

- 135 Vgl. ebd.
- 136 Vgl. GÜNTHER GRÜNTHAL: Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1968.
- 137 Artikel »Deutsche Bildungs-Politik«, in: Hamburger Fremdenblatt, 22.7.1927.
- 138 So etwa die Forderungen der einflussreichen Katholischen Schulorganisation an ein Reichsschulgesetz, zit. n. WILHELM BÖHLER: Zum Schulfrieden, in: Schule und Erziehung 9 (1921), S. 89–91, hier S. 90.
- 139 Vgl. Sitzung des DDP-Parteiausschusses vom 8.3.1923, in: Linksliberalismus (wie Anm. 118), Nr. 105, S. 291–294.
- 140 Vgl. DDP, Programm (wie Anm. 120), S. 511.
- 141 Vgl. Theodor Heuss an Lulu von Strauß und Torney, 28.10.1904, in: Briefe 1892–1917 (wie Anm. 47), Nr. 21, S. 126.
- 142 Hier und nachfolgend: Theodor Heuss an Eberhard Goes, 21.12.1906, in: ebd., Nr. 47, S. 184f.
- 143 Zentralstelle der katholischen Schulorganisation Deutschlands (Hg.): Auf dem Wege zum Reichsschulgesetz, Düsseldorf 1922, S. 7.
- 144 WILHELM OFFENSTEIN: Der Kampf um das Reichsschulgesetz. 2., bedeutend vermehrte Aufl. der Schriften »Auf dem Wege zum Reichsschulgesetz« und »Wo bleibt das Reichsschulgesetz?«, Düsseldorf 1925, S. 11.
- 145 Artikel »Deutsche Bildungs-Politik«, in: Hamburger Fremdenblatt, 22.7.1927.
- 146 Vgl. Artikel »Vorfeldgefechte zum Schulkampf«, in: Wille und Weg, 15.9.1927.
- 147 Vgl. Artikel »Reichsschulgesetzgebung«, in: Österreichischer Volkswirt, 5.11.1927.
- 148 Artikel »Konkordat und Reichsschulgesetz«, in: Regensburger Neueste Nachrichten, 21.5.1927.
- 149 Reichstagsrede vom 24.3.1928, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 395, Berlin 1928, S. 13714. Vgl. auch Artikel »Deutsche Bildungs-Politik«, in: Hamburger Fremdenblatt, 22.7.1927.
- 150 Reichstagsrede vom 19.3.1927, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 392, Berlin 1927, S. 9711.
- 151 Artikel »Konkordat und Reichsschulgesetz«, in: Regensburger Neueste Nachrichten, 21.5.1927.
- 152 Artikel »Vorfeldgefechte zum Schulkampf«, in: Wille und Weg, 15.9.1927.
- 153 Artikel »Reichsschulgesetzgebung«, in: Österreichischer Volkswirt, 5.11.1927.
- 154 Vgl. Art. Konkordate, in: TH. HEUSS, Politik (wie Anm. 123), S. 118.
- 155 Artikel »Konkordatsfragen«, in: Weser-Zeitung, 15.4.1927.
- 156 Vgl. Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern vom 29. März 1924, in: ERNST RUDOLF HUBER/WOLFGANG HUBER: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. IV, Berlin 1988, Nr. 174, S. 299–305. Art. 6 lautet: »In allen Gemeinden müssen auf Antrag der Eltern oder sonstigen Erziehungsberechtigten katholische Volksschulen errichtet werden, wenn bei einer entspre-

- chenden Schülerzahl ein geordneter Schulbetrieb – selbst in der Form einer ungeteilten Schule – ermöglicht ist.« Ebd., S. 301.
- 157 Vgl. Sitzung des Vorstands der DDP, 12.2.1927, in: Linksliberalismus (wie Anm. 118), Nr. 136, S. 422f; L. DITTRICH, Antiklerikalismus (wie Anm. 23), S. 298.
- 158 Artikel »Konkordatsfragen«, in: Württembergische Zeitung, 19.4.1927.
- 159 Ebd. Vgl. auch W. BECKER, Katholizismus (wie Anm. 121), S. 103f.
- 160 Aus einer Reichstagsrede Heuss' vom 19.3.1927, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 392, Berlin 1927, S. 9712.
- 161 Vgl. DDP, Programm (wie Anm. 120), S. 512.
- 162 Artikel »Der Breslauer Parteitag. Ein Rückblick«, in: Demokratischer Zeitungsdienst, 7.12.1925.
- 163 Zit. n. WERNER STEPHAN: Aufstieg und Verfall des Linksliberalismus 1918–1933. Geschichte der Deutschen Demokratischen Partei, Göttingen 1973, S. 303. Vgl. HEINZ HÜRTE: Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn [u.a.] 1992, S. 89.
- 164 Theodor Heuss an Fritz Hermann, 4. 2. 1956, zit. n. J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 175.
- 165 Vgl. »Der Breslauer Parteitag« (wie Anm. 162).
- 166 Zit. n. MARTIN H. JUNG: Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, Leipzig 2002, S. 125.
- 167 Vgl. Reichstagsrede vom 24.3.1928, in: Verhandlungen des Reichstags, Bd. 395, Berlin 1928, S. 13714f.
- 168 THEODOR HEUSS: Hitlers Weg. Eine historisch-politische Studie über den Nationalsozialismus, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1932, S. 111.
- 169 Vgl. SVEN REICHARDT: Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadristismus und in der deutschen SA, Köln 2002, S. 494–496.
- 170 Tagebucheintrag vom 1.2.1933, in: Die Tagebücher von Joseph Goebbels, hg. v. ELKE FRÖHLICH, Teil I, Bd. 2/III, bearb. v. ANGELA HERMANN, München 2006, S. 121.
- 171 Vgl. Rede von Joseph Goebbels am 5.2.1933 auf dem Invalidenfriedhof, in: HELMUT HEIBER (Hg.): Goebbels-Reden, Bd. 1: 1932–1939, Düsseldorf 1971, Nr. 10, S. 65.
- 172 Vgl. S. REICHARDT, Kampfbünde (wie Anm. 169), S. 558.
- 173 Hier und nachfolgend: Artikel »Umbruch«, in: Die Hilfe, 18.2.1933.
- 174 Theodor Heuss an Elly Knapp, 2.10.1906, in: TH. HEUSS/E. KNAPP, Heimat (wie Anm. 7), S. 83.
- 175 Theodor Heuss an Otto Dibelius, 15.3.1933, in: Theodor Heuss. In der Defensive, Briefe 1933–1945, hg. u. bearb. v. ELKE SEEFRIED, München 2009, Nr. 7, S. 123.
- 176 TH. HEUSS, Hitlers Weg (wie Anm. 168), S. 113.
- 177 Vgl. MANFRED GAILUS: Ein großes, freudiges »Ja« und ein kleines, leicht überhörbares »Nein«. Der »Tag von Potsdam« (21. März 1933) und die Kirchen, in: DERS. (Hg.): Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, Göttingen 2015, S. 32–50.
- 178 »Ecclesiam habemus! Wir haben eine Kirche! Wir stehen vor einer Wendung, die niemand hatte voraussehen können. Das Ziel ist erreicht! Gott wollte eine evangelische Kirche!«

- OTTO DIBELIUS: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1928, S. 77.
- 179 »Unabhängigkeit vom Staat!« Ebd., S. 240.
- 180 »Zur Unabhängigkeit gegenüber dem Staat gehört nicht zuletzt, daß die Kirche außerhalb des Parteilebens bleibt, in dem der demokratische Staat von heute wurzelt.« Ebd., S. 239.
- 181 »Darum wird sie sich hüten, mit unevangelischen Mitteln ihr Ziel zu verfolgen. Unevangelisch – das sind die Machtmittel dieser Welt und alle die Praktiken der Politik und des Geschäfts, die mit der Wahrheit und Reinheit des Herzens nicht zu vereinigen sind.« Ebd., S. 231.
- 182 »Einen omnipotenten Staat kann die Kirche nicht anerkennen.« Ebd., S. 236.
- 183 Theodor Heuss an Otto Dibelius, 15.3.1933, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), Nr. 7, S. 123. Vgl. K.-J. KUSCHEL, Heuss (wie Anm. 98), S. 83–87.
- 184 Festpredigt zur Eröffnung des Reichstags, 21.3.1933, in: SIEGFRIED HERMLE/JÖRG THIERFELDER (Hg.): Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart 2008, Nr. 21, S. 87–91.
- 185 So eine Selbstbezeichnung der Deutschen Christen durch ihren Mitbegründer Joachim Hossenfelder. Vgl. Aufruf Hossenfelders zur Wahl der Deutschen Christen bei den Kirchenwahlen am 23.7.1933, in: JOACHIM GAUGER: Chronik der Kirchenwirren. Erster Teil: Vom Aufkommen der »Deutschen Christen« 1932 bis zur Bekenntnis-Reichssynode im Mai 1934, [Elberfeld] 1934, S. 93.
- 186 Vgl. Theodor Heuss an Otto Riethmüller, 25.11.1933, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), Nr. 35, S. 195f.
- 187 J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 160.
- 188 Vgl. Theodor Heuss an Toni Stolper, 26.12.1956, zit. ebd., S. 161.
- 189 Theodor Heuss an Martin Haug, 27.12.1949, SBTH, N 1221/126 (= BARCh). Vgl. ELKE SEEFRIED: Einführung, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), S. 60.
- 190 Theodor Heuss an Ernst Ludwig Heuss, 16.11.1933, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), Nr. 33, S. 191.
- 191 So die Heuss-Nichte Hanna Frielinghaus-Heuss in einem Gespräch mit Jürgen C. Heß am 19.3.1994, in: DERS.: »Die Nazis haben gewußt, daß wir ihre Feinde gewesen und geliebt sind.« Theodor Heuss und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 14 (2002), S. 143–195, hier S. 165.
- 192 Zu den bekannteren Vertretern gehörten neben Martin Niemöller und Otto Dibelius Hanns Lilje, Walter Bauer, Hans Asmussen, Adolf Kurtz, Wilhelm Niesel und Helmut Gollwitzer. Vgl. Beitrag von Walter Bauer in: HANS BOTT (Hg.): Begegnungen mit Theodor Heuss, Tübingen 1954, S. 464–467, hier S. 465.
- 193 Elly Heuss-Knapp an Ernst Ludwig Heuss, 20.6.1934, Vorderseite eines Briefes von Theodor Heuss an den Sohn, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), Nr. 54, S. 236, Anm. 2.
- 194 Vgl. JUTTA KINDEL: Walter Bauer als Financier und Nothelfer der Bekennenden Kirche, in: DETLEF J. BLESGEN (Hg.): Financiers, Finanzen und Finanzierungsformen des Widerstandes, Berlin 2006, S. 181–187.

- 195 Adolf Alfred an Otto Dibelius, 2.4.1952, in: Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 6: 1952, bearb. v. DAGMAR PÖPPING u. ANKE SILOMON unter Mitarb. v. KARL-HEINZ FIX, Göttingen 2008, Nr. 29D24, S. 223.
- 196 Vgl. E. SEEFRIED, Einführung (wie Anm. 189), S. 31–36.
- 197 Artikel »Über die Entwicklung der ›Inneren Mission‹«. Ein Brief von Friedrich Naumann, in: Die Hilfe, 16. 10. 1933.
- 198 Vgl. u.a. die Beiträge von Heinrich Hermelink (»Die Deutsche Evangelische Kirche«, 19.8.1933), Friedrich Delekat (»Verkirchlichung des Staates und Verstaatlichung der Kirche«, 4.11.1933), Friedrich Siegmund-Schultze (»Ekklesia«, 17.3.1934), Martin Dibelius (»Kirche und Kirchen«, 3.11.1934), Ernst Moering (»Bekenntnis zum Bekenntnis«, 15.12.1934; »Sieg oder Bekenntnis?«, 6.7.1935) oder Otto Dibelius (»Harnack«, 4.4.1936).
- 199 Hier und nachfolgend: »Gleichschaltung des Geistes«, in: Die Hilfe, 20.5.1933.
- 200 »Um den Neubau der evangelischen Kirche«, in: Die Hilfe, 17.6.1933.
- 201 »Die Nationalsynode«, in: Die Hilfe, 19.10.1933.
- 202 »Die evangelische Kirche«, in: Die Hilfe, 5.5.1934.
- 203 WILHELM KÜLZ: »Öffentliches Leben und Religion«, in: Die Hilfe, 1.7.1939.
- 204 Artikel »Günter Krolzig: Die Stunde der Kirche«, in: Die Hilfe, 1.7.1933.
- 205 WILHELM KÜLZ: »Öffentliches Leben und Religion«, in: Die Hilfe, 1.7.1939.
- 206 »Um den Neubau der evangelischen Kirche«, in: Die Hilfe, 17.6.1933.
- 207 »Zur kirchlichen Lage«, in: Die Hilfe, 6.4.1935.
- 208 ELLY HEUSS-KNAPP: »Pfingsten«, in: Die Hilfe, 3.6.1933.
- 209 WILHELM KÜLZ: »Öffentliches Leben und Religion«, in: Die Hilfe, 1.7.1939.
- 210 »Die Nationalsynode«, in: Die Hilfe, 16.10.1933.
- 211 GERTRUD BÄUMER: »Die Glaubenskrisis«, in: Die Hilfe, 16.12.1933.
- 212 DIES.: »Gott und das Volk«, in: Die Hilfe, 6.5.1933.
- 213 CHRISTOPH STROHM: Die Kirchen im Dritten Reich, München 2011, S. 44. Vgl. auch JÜRGEN KAMPMANN: »...eine Einheit, die durch die Kraft Gottes treu zum Bekenntnis zu stehen gedenkt«. Die Bedeutung des Ulmer Bekenntnistages vom 22. April 1934 für das deutschlandweite Zusammenwachsen der Bekennenden Kirche, in: Theologische Beiträge 40 (2009), Heft 6, S. 384–394.
- 214 »Gefahr eines Schisma?«, in: Die Hilfe, 5.5.1934.
- 215 Vgl. »Um die Kirche«, in: Die Hilfe, 19.5.1934; »Zur kirchlichen Lage«, in: Die Hilfe, 6.4.1935.
- 216 »Die evangelische Kirche«, in: Die Hilfe, 14.4.1934. Im konkreten Fall ging es um eine publizistische Verteidigung des am 11. April gegründeten »Nürnberger Ausschusses« unter der Leitung des bayerischen Landesbischofs Meiser, dessen Aufgabe in der Sammlung bekenntniskirchlicher Kräfte bestand.
- 217 »Die vereinheitlichte Reichskirche«, in: Die Hilfe, 20.10.1934.
- 218 Vgl. »Naumanns Konflikt mit dem Frankfurter Konsistorium 1894«, in: Die Hilfe, 1.4.1934.

- 219 »Aus dem Briefwechsel Stoecker-Naumann«, in: Die Hilfe, 2.12.1933. Eine von christlicher Nächstenliebe getragene Zurückweisung des Rassismus findet sich auch in einem gleichnishaften »Hilfe«-Artikel von Elly Heuss-Knapp aus Anlass des 60. Geburtstags von Albert Schweitzer: »An Albert Schweitzer zum 14. Januar 1935«, in: Die Hilfe, 5.1.1935.
- 220 »Luther an Melanchthon«, in: Die Hilfe, 19.8.1933.
- 221 HEINZ SCHILLING: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2012, S. 456.
- 222 GERTRUD BÄUMER: »Gott und das Volk«, in: Die Hilfe, 6.5.1933.
- 223 »Deutsche Evangelische Kirche«, in: Die Hilfe, 1.9.1934.
- 224 »Zur kirchlichen Lage«, in: Die Hilfe, 1.2.1936.
- 225 Allein in der »Hilfe«-Ausgabe vom 4.11.1933 finden sich die Artikel »Luther der Kämpfer« (Gertrud Bäumer), »Martin Luther und die deutsche Sprache« (Heinrich Meyer-Bensey), »Bilder aus der Lutherzeit« (Theodor Heuss) und »Aus Luthers ›Tischreden««.
- 226 HERMANN BARGE: »Christliche Staatsführung. Ein Traktat aus dem Jahre 1526«, in: Die Hilfe, 1.6.1935.
- 227 Vgl. E. W. BECKER, Heuss (wie Anm. 98), S. 80f.
- 228 Vgl. Theodor Heuss an Gertud Bäumer, 30.11.1933, in: Briefe 1933–1945 (wie Anm. 175), Nr. 36, S. 198.
- 229 So proklamiert von Reichsinnenminister Wilhelm Frick in einer programmatischen Rede vom 7.7.1935, in: S. HERMLE/J. THIERFELDER, Herausgefordert (wie Anm. 184), Nr. 136, S. 293.
- 230 Vgl. ERNST WOLFGANG BECKER: Biographie als Lebensform. Theodor Heuss als Biograph im Nationalsozialismus, in: WOLFGANG HARDTWIG/ERHARD SCHÜTZ (Hg.): Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, S. 57–89; E. SEEFRIED, Einführung (wie Anm. 189), S. 37–44.
- 231 Friedrich Naumann (Biographie erschien 1937), Hans Poelzig (1939), Justus von Liebig (1942) und Robert Bosch (1946) waren evangelisch.
- 232 Vgl. TH. HEUSS, Naumann (wie Anm. 87), S. 136.
- 233 Nachwort des Herausgebers (S. 446) sowie Nachwort des Verlages (S. 451), in: SIEGBERT STEHMANN (Hg.): Der Pfarrerspiegel, Berlin-Steglitz 1940.
- 234 THEODOR HEUSS: Friedrich Naumann und der christliche Sozialismus, in: ebd., S. 309–328.
- 235 Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: MARTIN LUTHER. Ausgewählte Schriften, hg. v. KARIN BORNKAMM u. GERHARD EBELING, 4. Bd.: Christsein und weltliches Regiment, Frankfurt/M. 1983, S. 37–84, hier S. 60.
- 236 Festpredigt zur Eröffnung des Reichstags, 21.3.1933, in: S. HERMLE/J. THIERFELDER, Herausgefordert (wie Anm. 184), S. 90.
- 237 »Zwölf Jahre im öffentlichen Leben stumm«, Stichwort-Notizen der Rede anlässlich der Gründungsversammlung der Demokratischen Volkspartei, 3.11.1945, in: THEODOR HEUSS: Aufzeichnungen 1945–1947. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von EBERHARD PIKART, Stuttgart 1966, S. 155.
- 238 Vgl. WOLFGANG LÖHR: Rechristianisierungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1948, in: JOCHEN-CHRISTOPH KAISER/ANSELM DOERING-MANTEUFFEL (Hg.): Chris-

- tentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, S. 25–41; KLAUS GROSSE KRACHT: Von der ›Rechristianisierung der Gesellschaft zur ›sauberen Bewältigung der Realität‹. Wandlungen im Sendungsbewusstsein katholischer Intellektueller in der frühen Bundesrepublik (1945–1960), in: FRANZ-WERNER KERSTING/JÜRGEN REULECKE/HANS-ULRICH THAMER (Hg.): Die zweite Gründung der Bundesrepublik. Generationswechsel und intellektuelle Wortergreifungen 1955–1975, Stuttgart 2010, S. 133–152.
- 239 THEODOR HEUSS: Lob der Schule (Einweihung der Robert-Mayer-Oberschule und der Rose-nau-Volksschule, Heilbronn) 16.9.1950, in: DERS.: Reden an die Jugend, hg. v. HANS BOTT, Tübingen 1956, S. 25–34, hier S. 32.
- 240 »Schicksal und Aufgabe«, Ansprache im Südwestfunk, Baden-Baden, 29.9.1946, abgedruckt in: INGRID WURTZBACHER-RUNDHOLZ (Hg.): Theodor Heuss über Staat und Kirche 1933 bis 1946. Mit Materialanhang über Konkordatsfragen 1927, Frankfurt a. M. [u.a.] 1986, S. 88.
- 241 Aus den Leitsätzen zur Kulturpolitik der FDP. Beschlossen auf dem Bundesparteitag in Düsseldorf am 29./30.4.1950, in: FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG (Hg.): Dokumentation: Liberalismus, Christentum und Kirche, 2., erw. Aufl., Sankt Augustin 1999, S. 46.
- 242 Vgl. Theodor Heuss an Hans Reif, 27.11.1945, SBTH, K/3459 (= Archiv des Liberalismus, NL Hans Reif, N 19, 192).
- 243 »Zwölf Jahre im öffentlichen Leben stumm« (wie Anm. 237), S. 157.
- 244 Theodor Heuss an Karl Barber, Anfang September 1945, in: Theodor Heuss. Erzieher zur Demokratie. Briefe 1945–1949, hg. u. bearb. v. ERNST WOLFGANG BECKER, München 2007, Nr. 9, S. 115 mit Anm. 4.
- 245 Vgl. JÜRGEN C. HESS: »Erste Wege durch das Ruinenfeld«. Theodor Heuss und der Neubeginn liberaler Rhetorik 1945/46, in: DERS./HARTMUT LEHMANN/VOLKER SELLIN (Hg.): Heidelberg 1945, Stuttgart 1996, S. 348–386, insbes. S. 354ff; Theodor Heuss an Hans Reif (wie Anm. 242); Theodor Heuss an Karl Brammer, 24.11.1945, in: Briefe 1945–1949 (wie Anm. 244), Nr. 17, S. 129f.
- 246 »Unsere deutsche Mission«. Aus der Rede von Heuss beim Gründungstag der FDP am 12. Dezember 1948 in Heppenheim, in: Zeugnisse liberaler Politik. 25 Jahre F.D.P. (1948–1973), hg. v. Bundesvorstand der FDP, Bonn 1973, S. 14–20, hier S. 15.
- 247 KLAUS GOTTO: Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre 1945, in: DIETER ALBRECHT/HANS GÜNTER HOCKERTS/PAUL MIKAT/RUDOLF MORSEY (Hg.): Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, Berlin 1983, S. 465–481, hier S. 471; vgl. CARSTEN KRETSCHMANN: »Ein Haus voll Glorie schauet«? Zu den Umbrüchen im deutschen Katholizismus in der Adenauerzeit, in: MICHAEL HOCHGESCHWENDER (Hg.): Epoche im Widerspruch. Ideelle und kulturelle Umbrüche der Adenauerzeit, Bonn 2011, S. 206–233, hier S. 212.
- 248 Vgl. Rede als Kultminister am 7.12.1945 in Göppingen, in: I. WURTZBACHER-RUNDHOLZ, Heuss (wie Anm. 240), S. 48.
- 249 Ebd.
- 250 »Staat, Kirche, Schule – ihre Begegnung in der gemeinsame Verantwortung«, Vortrag in der Evangelischen Akademie Bad Boll anlässlich der Tage der Stille und Besinnung für Lehrer und Lehrerinnen vom 24. bis 31. Juli 1946, in: ebd., S. 64.
- 251 »Zwölf Jahre im öffentlichen Leben stumm« (wie Anm. 237), S. 159.

- 252 Vgl. J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 281.
- 253 »Unsere deutsche Mission« (wie Anm. 246), S. 20.
- 254 »Bindung und Freiheit«, Rede auf dem Dreikönigstreffen am 6.1.1946, in: TH. HEUSS, Aufzeichnungen (wie Anm. 237), S. 171f.
- 255 Vgl. KRISTIAN BUCHNA: Nationale Sammlung an Rhein und Ruhr. Friedrich Middelhaue und die nordrhein-westfälische FDP 1945–1953, München 2010.
- 256 ERHARD H. M. LANGE: Politischer Liberalismus und verfassungspolitische Grundentscheidungen nach dem Kriege, in: LOTHAR ALBERTIN (Hg.): Politischer Liberalismus in der Bundesrepublik, Göttingen 1980, S. 48–91, hier S. 51.
- 257 Aus einer Rede von Theodor Heuss als Kultminister am 7.12.1945 in Göppingen, in: I. WURZBACHER-RUNDHOLZ, Heuss (wie Anm. 240), S. 48.
- 258 Vgl. RUDOLF KIESS: Christian Mergenthaler. Württembergischer Kultminister 1933–1945, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 54 (1995), S. 281–332; MICHAEL STOLLE: Der schwäbische Schulmeister. Christian Mergenthaler, Württembergischer Ministerpräsident, Justiz- und Kultminister, in: MICHAEL KISSENER/JOACHIM SCHOLTYSECK (Hg.): Die Führer in der Provinz. NS-Biographien aus Baden und Württemberg, Konstanz 1997, S. 445–475; JÜRGEN FINGER: Gaue und Länder als Akteure der nationalsozialistischen Schulpolitik. Württemberg als Sonderfall und Musterbeispiel im Altreich, in: JÜRGEN JOHN/HORST MÖLLER/THOMAS SCHAARSCHMIDT (Hg.): Die NS-Gaue. Regionale Mittelinstanzen im zentralistischen »Führerstaat«, München 2007, S. 159–176; DERS.: Eigensinn im Einheitsstaat. NS-Schulpolitik in Württemberg, Baden und im Elsass 1933–1945, Baden-Baden 2016.
- 259 Aus einer Rede von Theodor Heuss als Kultminister am 7.12.1945 in Göppingen, in: I. WURZBACHER-RUNDHOLZ, Heuss (wie Anm. 240), S. 47.
- 260 Vgl. EBERHARD MÜLLER: Daß die Menschen miteinander reden. Evangelische Akademien in Ost- und Westdeutschland und ihr Leiterkreis nach 1945, in: HERMANN BOVENTER (Hg.): Evangelische und Katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute, Paderborn [u.a.] 1983, S. 211–223; DERS.: Anfänge in Bad Boll. Weltliches und Geistliches in den Gründerjahren der Akademiearbeit, in: ebd., S. 13–27, hier S. 14f.
- 261 Vgl. DERS., Anfänge (wie Anm. 260), S. 19f; Theodor Heuss an Hanns Lilje, 24.5.1951, SBTH, B 122/297 (= BArch); Theodor Heuss an Eberhard Müller, 7. 4. 1953, SBTH, B 122/298 (= BArch); Ansprache von Heuss auf der ersten Tagung im neuen Haus der Evangelischen Akademie Bad Boll am 29.9.1955, SBTH, B 122/299 (= BArch); Theodor Heuss an Toni Stolper, 29.9.1955, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 69.
- 262 Verhandlungen der Verfassungsgebenden Landesversammlung für Württemberg-Baden, 2. Sitzung, 18.7.1946, S. 28.
- 263 Hier und nachfolgend: ebd., 9. Sitzung, 24.9.1946, S. 220.
- 264 Zit. n. PETER HÄBERLE: »Gott« im Verfassungsstaat?, in: WALTHER FÜRST/ROMAN HERZOG/DIETER C. UMBACH (Hg.): Festschrift für Wolfgang Zeidler, Bd. 1, Berlin/New York 1987, S. 3–17, hier S. 10f, Anm. 35.
- 265 Verhandlungen der Verfassungsgebenden Landesversammlung für Württemberg-Baden, 9. Sitzung, 24.9.1946, S. 219. Die Kompromissformulierung in der Verfassung vom 28.11.1946 lautete: »In einer Zeit größter äußerer und innerer Not hat das Volk von Württemberg und Baden im Vertrauen auf Gott sich diese Verfassung gegeben als ein Bekenntnis zu der Würde und zu den ewigen Rechten des Menschen, als einen Ausdruck des Willens zu Einheit, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit.«

- 266 »Die evangelische Kirche«, Rhein-Neckar-Zeitung, 8.9.1945.
- 267 Verhandlungen der Verfassunggebenden Landesversammlung für Württemberg-Baden, 2. Sitzung, 18.7.1946, S. 28.
- 268 Ebd., 9. Sitzung, 24.9.1946, S. 220.
- 269 »Aufgabe und Pflicht der Parteien«, Rundfunkansprache vom 12.12.1945, in: Schicksal und Aufgaben. Reden von Ministerpräsident für Nordwürttemberg und Nordbaden Dr. Reinhold Maier und Kultminister Dr. Theodor Heuss, Stuttgart o. J., S. 23.
- 270 ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: DERS.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M., erw. Ausg., 2006, S. 92–114, hier S. 112.
- 271 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 552. Vgl. JOSEF ISENSEE: § 190: Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. JOSEF ISENSEE u. PAUL KIRCHHOF, Bd. 9, Heidelberg 2011, S. 265–411, hier S. 354.
- 272 Bezogen auf Böckenförde: FELIX DIRSCH: »...lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«. Lesarten und Interpretationsprobleme der Böckenförde-Doktrin als eines kanonisierten Theorems der deutschen Staatsrechtslehre, in: Zeitschrift für Politik 56 (2009), S. 123–141, hier S. 130.
- 273 Bereits im Mai 1945 hatte er die Notwendigkeit gesehen, den »Religionsgemeinschaften den Weg zur Jugend wieder zu eröffnen.« Betrachtungen zur innerpolitischen Lage, 30.5.1945, in: TH. HEUSS, Aufzeichnungen (wie Anm. 237), S. 77–90, hier S. 89.
- 274 Bericht Helmut Kruses vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Dienststelle Stuttgart, nach einem Gespräch mit Theodor Heuss, 8.10.1945, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Teilband VI: 1943–1945, bearb. v. LUDWIG VOLK, Mainz 1985, Nr. 1053, S. 807.
- 275 Vgl. FRANZ SONNENBERGER: Die Rekonfessionalisierung der bayerischen Volksschule 1945–1950, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 45 (1982), S. 87–155; WINFRIED MÜLLER: Schulpolitik in Bayern im Spannungsfeld von Kultusbürokratie und Besatzungsmacht 1945–1949, München 1995.
- 276 Vgl. Theodor Heuss an Wilhelm Stapel, 7.1.1947, in: Briefe 1945–1949 (wie Anm. 244), Nr. 65, S. 240.
- 277 Umgekehrt nahm die DVP mit 16,8 % und 17 Sitzen eine außergewöhnlich starke Stellung ein.
- 278 Vgl. JÖRG THIERFELDER: Bekenntnisschule oder Gemeinschaftsschule? Der Streit um die Schulform in Württemberg nach dem Zweiten Weltkrieg, in: DERS./RAINER LÄCHELE (Hg.): Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau, Stuttgart 1995, S. 195–213; STEFAN MEISSNER: Katholische Bekenntnisschule – Freiheit oder Zwang? Das Bistum Rottenburg im Kampf um das ›Elternrecht‹ im deutschen Südwesten, in: JOACHIM KÖHLER/DAMIAN VAN MELIS (Hg.): Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart [u.a.] 1998, S. 125–141.
- 279 So die Worte von Prälat Karl Hartenstein auf einer gemeinsam mit Theodor Heuss bestrittenen Tagung für Lehrerinnen und Lehrer in der Evangelischen Akademie Bad Boll, 24.–31.7.1946, in: I. WURTZBACHER-RUNDHOLZ, Heuss (wie Anm. 240), S. 76f.

- 280 THEOPHIL WURM: Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart 1953, S. 205.
- 281 Siehe Anm. 279.
- 282 Rottenburger Teilbericht zu Gesellschaft, Öffentlichkeit und zur Kirchenpolitik, vor 20.11.1946, in: Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947, Bd. 2, bearb. v. ULRICH HELBACH, Paderborn [u.a.] 2012, Nr. 248/2, S. 887.
- 283 Vgl. Karl Hartenstein an Theodor Heuss, 13.1.1947, SBTH, N 1221/81 (= BArch); Theodor Heuss an Karl Hartenstein, 28.1.1947, ebd.
- 284 Theophil Wurm an Theodor Heuss, 19.12.1946, STBH, N 1221/105 (= BArch).
- 285 ERNST WOLFGANG BECKER: Einführung: Theodor Heuss als Erzieher zur Demokratie. Briefe 1945–1949, in: Briefe 1945–1949 (wie Anm. 244), S. 15–55, hier S. 33.
- 286 Die Verfassungsberatungen des Parlamentarischen Rates können als ausgesprochen gut dokumentiert und erforscht gelten. Vgl. beispielhaft die 14-bändige Quellenedition Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Akten und Protokolle, hg. v. Deutschen Bundestag u. v. Bundesarchiv, 1975–2009; MICHAEL F. FELDKAMP: Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Die Entstehung des Grundgesetzes, Göttingen 1998. Bezogen auf das Wirken von Heuss: INGRID WURTZBACHER-RUNDHOLZ: Verfassungsgeschichte und Kulturpolitik bei Dr. Theodor Heuss bis zur Gründung der Bundesrepublik Deutschland durch den Parlamentarischen Rat 1948/49 – mit Dokumentenanhang, Frankfurt/M. 1981; THOMAS HERTFELDER/JÜRGEN C. HESS (Hg.): Streiten um das Staatsfragment. Theodor Heuss und Thomas Dehler berichten von der Entstehung des Grundgesetzes. Mit einer Einleitung von MICHAEL F. FELDKAMP, bearb. v. PATRICK OSTERMANN u. MICHAEL F. FELDKAMP, Stuttgart 1999; JÜRGEN C. HESS: Verfassungsarbeit. Theodor Heuss und der Parlamentarische Rat, Berlin 2008; Theodor Heuss. Vater der Verfassung. Zwei Reden im Parlamentarischen Rat über das Grundgesetz 1948/49. Mit einem Essay von JUTTA LIMBACH, hg. u. bearb. v. ERNST WOLFGANG BECKER im Auftrag der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, München 2009.
- 287 Die deutschen Bischöfe: Hirtenbrief über die »Katholische Aktion«, Fulda, 26.8.1948, in: Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949, bearb. v. WOLFGANG LÖHR, Würzburg 1985, Nr. 58, S. 256.
- 288 Vgl. Artikel »Menschenwürde und Staatsautorität«, in: Die Welt, 9.10.1948.
- 289 Heuss-Artikel »Nach der zweiten Lesung«, Rhein-Neckar-Zeitung, 22.1.1949, in: TH. HERTFELDER/J. C. HESS, Staatsfragment (wie Anm. 286), Nr. 18, S. 110.
- 290 Heuss in der Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen vom 23.11.1948, in: Der Parlamentarische Rat (wie Anm. 286), Bd. 5/II: Ausschuß für Grundsatzfragen, bearb. v. EBERHARD PIKART u. WOLFRAM WERNER, Boppard am Rhein 1993, Nr. 31, S. 636.
- 291 Zum kirchlichen Einfluss auf die Grundgesetzverhandlungen vgl. KLAUS GOTTO: Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes, in: ANTON RAUSCHER (Hg.): Kirche und Katholizismus 1945–1949, Paderborn 1977, S. 88–108; BURKHARD VAN SCHEWICK: Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950, Mainz 1980; PAUL MIKAT: Verfassungsziele der Kirchen unter besonderer Berücksichtigung des Grundgesetzes, in: RUDOLF MORSEY/KONRAD REPGEN (Hg.): Christen und Grundgesetz, Paderborn [u.a.] 1989, S. 33–69; REINER ANSELM: Verchristlichung der Gesellschaft? Zur Rolle des Protestantismus in den Verfassungsdiskussionen beider deutscher Staaten 1948/49, in: JOCHEN-CHRISTOPH KAISER/ANSELM DOERING-MANTEUFFEL (Hg.): Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, S. 63–87; KRISTIAN BUCHNA: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre, Baden-Baden 2014, S. 145–211.

- 292 Sitze insgesamt: 65; davon CDU/CSU: 27, SPD: 27, FDP: 5; Zentrum: 2; Deutsche Partei: 2; KPD: 2.
- 293 Wilhelm Böhler an Theophil Wurm, 17.1.1949, in: Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/1949, bearb. v. ANNETTE MERTENS, Paderborn [u.a.] 2010, Nr. 168, S. 475.
- 294 Hier und nachfolgend: Wilhelm Böhler an Theodor Heuss, 12.1.1949, in: ebd., Nr. 160, S. 461–464.
- 295 Böhler an Adenauer, 14.1.1949, in: ebd., Nr. 163, S. 469. In der Anlage fügte Böhler auch seinen an Heuss adressierten Brief bei. Vgl. Archiv der Stiftung Bundeskanzler-Adenauer-Haus, 09.07, pag. 137–139.
- 296 Böhler an Wurm, 17.1.1949 (wie Anm. 293).
- 297 Aus dem Nachwort zu seiner Naumann-Biographie vom Mai 1949. THEODOR HEUSS: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart 1949, S. 514.
- 298 Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen, 23.9.1948, in: Der Parlamentarische Rat, Bd. 5/I (wie Anm. 290), Nr. 5, S. 71.
- 299 Theodor Heuss an Franz Varrentrapp, 21.3.1949, in: Briefe 1945–1949 (wie Anm. 244), Nr. 191, S. 480.
- 300 Vgl. K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 197f.
- 301 Sitzung des Plenums, 8.5.1949, in: Der Parlamentarische Rat (wie Anm. 286), Bd. 9: Plenum, bearb. v. WOLFRAM WERNER, München 1996, Nr. 10, S. 539.
- 302 Ebd., S. 540.
- 303 Wilhelm Böhler an Adolf Süsterhenn, 15.1.1949, Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Katholisches Büro Bonn I, 6.
- 304 WILHELM BÖHLER: Elternrecht, Schulfragen und Reichskonkordat im Parlamentarischen Rat und in der Politik der deutschen Bundesrepublik und der Länder, in: HANNS SEIDEL (Hg.): Festschrift zum 70. Geburtstag von Dr. Hans Ehard, München 1957, S. 178–191, hier S. 178.
- 305 Artikel »Nach der zweiten Lesung«, Rhein-Neckar-Zeitung, 22.1.1949, in: TH. HERTFELDER/J. C. HESS, Staatsfragment (wie Anm. 286), Nr. 18, S. 111. Bereits am 30. November 1948 hatte Heuss im Grundsatzausschuss geklagt: »Beide Kirchen sind in ihrer Angst, irgendetwas zu verhindern, was als eine Beeinträchtigung der kirchlichen Interessen erscheinen könnte, von einer Wichtigtuerei, die weit über das Maß hinausgeht.« In: Der Parlamentarische Rat, Bd. 5/II (wie Anm. 290), Nr. 33, S. 764.
- 306 Im Vorfeld war bereits im FDP-Bundesvorstand hinsichtlich der Schlussansprache ihres damaligen Parteivorsitzenden festgehalten worden: »In der Frage des Elternrechtes wird Dr. Heuss eine scharfe Abrechnung mit beiden Kirchen vornehmen, um die Verlogenheit der Propaganda zu dokumentieren.« In: FDP-Bundesvorstand. Die Liberalen unter dem Vorsitz von Theodor Heuss und Franz Blücher. Sitzungsprotokolle 1949–1954, bearb. v. UDO WENGST, Düsseldorf 1990, 1. Halbband: 1949–1952, 2. Halbband: 1953/54, 26.4.1949, Nr. 4, S. 42.
- 307 Sitzung des Plenums, 8. 5. 1949, in: Der Parlamentarische Rat, Bd. 9 (wie Anm. 301), Nr. 10, S. 537.
- 308 Ebd., S. 541.

- 309 Nachwort (wie Anm. 297), S. 514.
- 310 Vgl. MICHAEL F. FELDKAMP: Einleitung, in: TH. HERTFELDER/J. C. HESS, Staatsfragment (wie Anm. 286), S. 13–42, hier S. 31.
- 311 So die Einschätzung des profilierten evangelischen Staatskirchenrechtlers Rudolf Smend. DERS.: Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 1 (1951), S. 4–14, hier S. 11.
- 312 Erklärung der Bischöfe zum Grundgesetz, 23.5.1949, in: ADB 1948/1949 (wie Anm. 293), Nr. 253, S. 657–674.
- 313 Ebd., S. 671.
- 314 Joseph Wendel, Bischof von Speyer: Hirtenbrief über das Elternrecht, 27.2.1949, in: Hirtenbriefe (wie Anm. 287), Nr. 72, S. 308.
- 315 Zit. n. Kölnische Rundschau vom 23.6.1949.
- 316 Vgl. Theodor Heuss an Wilhelm Stapel, 4.7.1949, in: Briefe 1945–1949 (wie Anm. 244), Nr. 207, S. 511.
- 317 Ebd., S. 510.
- 318 J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 310.
- 319 Parlamentarische Poesie. Theodor Heuss: Das ABC des Parlamentarischen Rates und Carlo Schmid: Parlamentarische Elegie im Januar. Einleitung und Kommentar von GUDRUN KRUIP, Stuttgart 1999, S. 16.
- 320 Siehe oben, S. 7.
- 321 Tagebucheintrag Heinrich Krones vom 13.9.1949, in: HEINRICH KRONE: Tagebücher. Erster Band: 1945–1961, bearb. v. HANS-OTTO KLEINMANN, Düsseldorf 1995, S. 75. Vgl. auch UDO WENGST: Staatsaufbau und Regierungspraxis 1948–1953. Zur Geschichte der Verfassungsorgane der Bundesrepublik Deutschland, Düsseldorf 1984, S. 118f.
- 322 Zum Phänomen des Konfessionalismus in der frühen Bundesrepublik vgl. K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 348ff u. 452ff.
- 323 Süddeutsche Zeitung, 24./25.10.1953.
- 324 Aus der Ansprache des Bundespräsidenten auf dem 9. Evangelischen Kirchentag in München, Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, 19.8.1959, Nr. 150, S. 151f. In der Sache ähnlich, in der Wortwahl etwas zurückhaltender hatte sich Heuss bereits auf dem Evangelischen Kirchentag 1950 geäußert. Vgl. Ansprache beim Evangelischen Kirchentag in Essen, 23.8.1950, SBTH, N 1221/4 (= BArch).
- 325 Belege und weitere Beispiele bei K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 367f.
- 326 Süddeutsche Zeitung, 24./25.10.1953; Kölnische Rundschau, 19.10.1954.
- 327 Aus der Silvester-Ansprache vom 31.12.1949, SBTH, B 122/212 (= BArch).
- 328 Vgl. Theodor Heuss an Rudolf Alexander Schröder, 9.5.1950 sowie 17.12.1950, SBTH, B 122/2242 (= BArch).
- 329 Rudolf Alexander Schröder an Friedrich Bischoff, Intendant beim Südwestfunk, 14.12.1950, ebd.

- 330 »ja welches [Glaubens]? Des protestantischen, des katholischen - - oder? Ich hab das Gefühl, grade mit dieser Wendung würde man überall wunde Punkte berühren.« Aus einem Brief an Theodor Heuss, 2.6.1950, ebd.
- 331 Theodor Heuss an Rudolf Alexander Schröder, 17.12.1950, ebd.
- 332 Vgl. Elly Heuss-Knapp an Rudolf Alexander Schröder, 4.9.1950; Theodor Heuss an Rudolf Alexander Schröder, 24.11.1950; Rudolf Alexander Schröder an Friedrich Bischoff, 14.12.1950, ebd.
- 333 Vgl. E. W. BECKER, Heuss (wie Anm. 98), S. 134f.
- 334 »Stilfragen der Demokratie«, Rede von Theodor Heuss in der Evangelischen Akademie in Loccum am 22.6.1955, in: Theodor Heuss: Lieber Dehler! Briefwechsel mit Thomas Dehler, hg. u. kommentiert v. FRIEDRICH HENNING, München 1983, S. 116–130, hier S. 126.
- 335 Vgl. Theodor Heuss an Hanns Lilje, 13.2.1951, SBTH, B 122/2239 (= BArch).
- 336 Theodor Heuss an Konrad Adenauer, 2.5.1952, in: Briefe 1949–1954 (wie Anm. 44), Nr. 120, S. 336.
- 337 Hermann Kunst (Bevollmächtigter des Rates der EKD am Sitz der BRD) im Auftrag des im Urlaub weilenden Heuss an den Jugendkreis der Christkirchengemeinde Rendsburg, 1.5.1954, SBTH, B 122/298 (= BArch).
- 338 Theodor Heuss an Fritz Schäffer (Bundesfinanzminister), 27.11.1953, in: Briefe 1949–1954 (wie Anm. 44), Nr. 206, S. 507. Vgl. Sekretariat des Bundespräsidenten an Hermann Kunst, 28.11.1953; Fritz Schäffer an Theodor Heuss, 1.2.1954, SBTH, B 122/295 (= BArch).
- 339 Vgl. Theodor Heuss an Pastor Ernst Henze, 21.5.1950, SBTH, B 122/295 (= BArch).
- 340 Vgl. Theodor Heuss an Walther Hörstmann, 25.7.1955, in: Briefe 1954–1959 (wie Anm. 5), Nr. 49, S. 214–216, mit Anm. 3. u. 4.
- 341 Vgl. gedrucktes Programm des Staatsbesuchs beim Heiligen Stuhl, SBTH, N 1221/385 (= BArch).
- 342 Theodor Heuss an Toni Stolper, 29.11.1957, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 286.
- 343 Vgl. dazu FRIEDER GÜNTHER: Heuss auf Reisen. Die auswärtige Repräsentation der Bundesrepublik durch den ersten Bundespräsidenten, Stuttgart 2006, S. 99–118.
- 344 Rudolf von Strachwitz an das Auswärtige Amt, 12.12.1957, in: M. F. FELDKAMP, Beziehungen (wie Anm. 44), Nr. 81, S. 209.
- 345 Den Ergebnissen einer Volkszählung vom 13.9.1950 (inklusive Fortschreibung bis zum 31.12.1954) zufolge waren 52,1 % der deutschen Bevölkerung evangelisch und 43,8 % katholisch. Vgl. ELISABETH NOELLE/ERICH PETER NEUMANN (Hg.): Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1947–1955, Allensbach am Bodensee 1956, S. 3.
- 346 GERHARD SCHMIDTCHEN: Religiöse Legitimation im politischen Verhalten, in: ANTON RAUSCHER (Hg.): Kirche – Politik – Parteien, Köln 1974, S. 57–103, hier S. 57; vgl. auch DERS.: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern [u.a.] 1979.
- 347 Vgl. FRANK BÖSCH: Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969, Stuttgart/München 2001, S. 22ff (»Im Anfang war das katholische Milieu.«).

- 348 KARL GABRIEL: Die Katholiken in den 50er Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, in: AXEL SCHILDT/ARNOLD SYWOTTEK (Hg.): Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre, Bonn 1998, S. 418–430, hier S. 418.
- 349 ANSELM DOERING-MANTEUFFEL: Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955, Mainz 1981, S. 43.
- 350 DERS.: Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre, in: Historisches Jahrbuch 102 (1982), S. 113–134, hier S. 124.
- 351 Allen voran vom französischen Ministerpräsidenten Robert Schumann sowie vom italienischen Premierminister Alcide De Gasperi.
- 352 KURT GEORG KIESINGER: Dunkle und helle Jahre. Erinnerungen 1904–1958, hg. v. REINHARD SCHMOECKEL, Stuttgart 1989, S. 345.
- 353 Martin Niemöller an Hermann Kunst, 6.3.1956, Evangelisches Zentralarchiv/Berlin (EZA), 87/1069.
- 354 Vgl. E. NOELLE/E. P. NEUMANN, Jahrbuch (wie Anm. 345), S. 165.
- 355 Vgl. Theophil Wurm an Theodor Heuss, 16.9.1949, SBTH, N 1221/219 (= BArch); Schreiben des Rates der EKD an Bundespräsident Heuss, 18.9.1949, in: Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 3: 1949, bearb. v. KARL-HEINZ FIX, Göttingen 2006, Nr. 7C1, S. 283; Albert Schweitzer an Theodor Heuss, 23.9.1949, SBTH, K/49 (= Privatarchiv Sybille Fischer, NL Otto Fischer).
- 356 Aus der Ansprache des Bundespräsidenten zum 7. Evangelischen Kirchentag in Frankfurt/M., in: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, 11.8.1956.
- 357 Theodor Heuss an Heinrich Held (Präses der Ev. Kirche im Rheinland), 15.6.1954, SBTH, B 122/298 (= BArch).
- 358 Vgl. ebd.; Hans Bott an Hermann Kunst, 12.7.1954, ebd.; Theodor Heuss an Eugen Gerstenmaier, 29.9.1959, in: Briefe 1959–1963 (wie Anm. 54), Nr. 3, S. 104f.
- 359 Vgl. K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 436–438.
- 360 Theodor Heuss an Hans Wellhausen, 16.12.1953, in: Briefe 1949–1954 (wie Anm. 44), Nr. 211, S. 516.
- 361 Theodor Heuss an Eberhard Müller, 11.5.1951, SBTH, B 122/298 (= BArch).
- 362 Wilhelm Rauterberg an Theodor Heuss, 25.10.1954, in: Theodor Heuss. Hochverehrter Herr Bundespräsident! Der Briefwechsel mit der Bevölkerung 1949–1959, hg. u. bearb. v. WOLFRAM WERNER, Berlin/New York 2010, Nr. 136 A, S. 371.
- 363 Reinold von Thadden-Trieglaff (Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags) an Theodor Heuss, 1.8.1953, SBTH, B 122/299 (= BArch).
- 364 Hanns Lilje an Theodor Heuss, 16.2.1951, SBTH, B 122/297 (= BArch).
- 365 Hermann Kunst an Ernst Wilm (Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen), 29.5.1954, Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen (LkA EKvW), o.1, 291.
- 366 Vgl. Ernst Wilm an Hermann Kunst, 17.5.1954, LkA EKvW, o.1, 291.
- 367 Gustav Heinemann an Heinrich Giesen (Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags), 2.12.1955, EZA, 742/399.

- 368 Aus ähnlichen Motiven lehnte Martin Niemöller einen vom EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius abgehaltenen Gottesdienst aus Anlass des 70. Geburtstags von Theodor Heuss ab; schließlich werde für Wilhelm Pieck als Präsident der DDR auch kein Gottesdienst abgehalten. Vgl. Martin Niemöller an Hermann Kunst, 19.1.1954, EZA, 742/357.
- 369 Ernst Wilm an Hermann Kunst, 17.5.1954, LkA EKvW, o.1, 291.
- 370 RUDOLF UERTZ: Politische Ethik im Christentum, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 6/2007, S. 31–38, hier S. 35.
- 371 KARL BARTH: Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945, S. 40f.
- 372 DERS.: Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1946, S. 5.
- 373 Ebd., S. 35.
- 374 Protokoll über die Sitzung des Bruderrates der EKD in Darmstadt, 6./7.7.1947, in: »Zum politischen Weg unseres Volkes«. Politische Leitbilder und Vorstellungen im deutschen Protestantismus 1945–1952. Eine Dokumentation, bearb. v. DOROTHEE BUCHHAAS-BIRKHOLZ, Düsseldorf 1989, S. 100.
- 375 Vgl. K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 418.
- 376 Vgl. Martin Niemöller an Otto Dibelius, 23.3.1949, LkA EKvW, o.1, 304.
- 377 Zu nennen wären neben dem EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius und dessen Stellvertreter, dem hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje, u.a. der EKD-Bevollmächtigte in Bonn Hermann Kunst sowie der württembergische Landesbischof Martin Haug.
- 378 Theodor Heuss an Kirchenrat Schimmelpfennig, 25.11.1958, SBTH, B 122/300 (= BArch).
- 379 Theodor Heuss an Toni Stolper, 22.7.1959, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 456.
- 380 Letztwillige Verfügung »Anweisungen und Wünsche zur Formgebung meiner Beerdigung«, 4.12.1960, SBTH, N 1221/564 (= BArch).
- 381 »Grenzfragen des Religiösen und Politischen«, Rede anlässlich der Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde am 8.2.1951, SBTH, N 1221/5 (= BArch).
- 382 Aus der Ansprache beim Evangelischen Kirchentag in Essen, 23.8.1950, SBTH, N 1221/4 (= BArch).
- 383 Vgl. Theodor Heuss an Johannes Rau, 17.12.1958, in: Briefe 1954–1959 (wie Anm. 5), Nr. 181, S. 494f; Theodor Heuss an Paul Gerhard Küpper, 30.1.1959, in: ebd., Nr. 187, S. 513f; J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 471.
- 384 Vgl. zu Heuss' Pharisäismus-Verdikt J. RADKAU, Heuss (wie Anm. 45), S. 146, 469, 472.
- 385 »Grenzfragen des Religiösen und Politischen« (wie Anm. 381).
- 386 Tätigkeitsbericht des Sonderausschusses für Kirche und Politik der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 4. Tagung der 1. Generalsynode der VELKD, 12.4.1952, EZA, 2/921.
- 387 Konrad Adenauer an Theodor Heuss, 14.8.1956, in: Heuss – Adenauer. Unserem Vaterlande zugute. Der Briefwechsel 1948–1963, bearb. v. HANS PETER MENSING, Berlin 1989, Nr. 171, S. 217.
- 388 Theodor Heuss an Konrad Adenauer, 11.8.1956, in: Briefe 1954–1959 (wie Anm. 5), Nr. 89, S. 307.

- 389 Theodor Heuss an Toni Stolper, 3.8.1956, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 184.
- 390 Martin Niemöller an Theodor Heuss, 21.5.1951, SBTH, K/1617 (= BArch, NL Franz Blücher, N 1080/101). Vgl. Martin Niemöller an Konrad Adenauer, 4.10.1950, in: D. BUCHHAAS-BIRKHOLZ, Leitbilder (wie Anm. 374), Nr. 17, S. 134f; TORSTEN OPPELLAND: Adenauers Kritiker aus dem Protestantismus, in: ULRICH VON HEHL (Hg.): Adenauer und die Kirchen, Bonn 1999, S. 116–148, hier S. 136f.
- 391 Aus der Ansprache von Theodor Heuss auf der ersten Tagung im neuen Haus der Evangelischen Akademie Bad Boll am 29.9.1955, SBTH, B 122/299 (= BArch). Vgl. auch Theodor Heuss an Erwin Wilkens (Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt), 1.8.1959, ebd., B 122/300.
- 392 Aus der Silvesteransprache vom 31.12.1951, SBTH, N 1221/6 (= BArch).
- 393 Theodor Heuss an Helmut Gollwitzer, 29.12.1954, SBTH, N 1221/138 (= BArch).
- 394 »Zwischen den Jahren«. Gespräch zwischen Theodor Heuss und Hans Bausch (Intendant Süddeutscher Rundfunk), Sendung vom 31.12.1959, SBTH, N 1221/22 (= BArch).
- 395 Vgl. Theodor Heuss an Franz Blücher, 21.9.1949, in: Briefe 1949–1954 (wie Anm. 44), Nr. 2, S. 106f.
- 396 Hier und nachfolgend: Leitsätze zur Kulturpolitik der FDP. Beschlossen auf dem Bundesparteitag der FDP in Düsseldorf am 29./30.4.1950, in: Dokumentation (wie Anm. 241), S. 44–53.
- 397 Paul Luchtenberg auf einer Sitzung des FDP-Bundesvorstands am 20.9.1951, in: FDP-Bundesvorstand 1949–1952 (wie Anm. 306), Nr. 14c, S. 277.
- 398 Dazu ausführlich: T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 40ff. Vgl. MICHAEL KLEIN: Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien: Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963, Tübingen 2005, S. 310ff.
- 399 Aus einer Rede auf dem Bundesparteitag der FDP 1951 in München, in: Dokumentation (wie Anm. 241), S. 57.
- 400 Paul Luchtenberg: Thesen für eine Diskussion über das Verhältnis zwischen FDP und Kirche, Februar 1954, in: ebd., S. 81.
- 401 Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 3.5.1953, in: FDP-Bundesvorstand 1953/54 (wie Anm. 306), Nr. 31, S. 1011.
- 402 Ebd. Vgl. auch Reinhold Maier: Liberalismus und Christentum heute (1956), in: Dokumentation (wie Anm. 241), S. 84.
- 403 Vgl. MATTHIAS SCHOLZ: Streit um die Freiheit in der Moderne. Kirche, Katholiken und die FDP (1948–1976), Univ., Diss., Münster, 1994.
- 404 Aussage des katholischen Journalisten Reinhold Lindemann in einem Streitgespräch mit Thomas Ellwein vom 17.1.1956, in: Heiße Eisen. Eine Schriftenreihe zu umstrittenen Problemen der Gegenwart. Kritikspiegel zu Band I: Thomas Ellwein »Klerikalismus in der deutschen Politik«, München 1956, S. 10.
- 405 Aus einem Stimmungsbericht des süddeutschen Klerus vom September 1949, zit. n. M. SCHOLZ, Streit (wie Anm. 403), S. 202.

- 406 Aus einem Brief des Würzburger Bischofs Julius Döpfner an Thomas Dehler, 1.3.1953, Archiv für Christlich-Demokratische Politik (ACDP), Nachlass Globke, 01-070-018/1.
- 407 ANSELM DOERING-MANTEUFFEL: Die ›Frommen‹ und die ›Linken‹ vor der Wiederherstellung des bürgerlichen Staats. Integrationsprobleme und Interkonfessionalismus in der frühen CDU, in: DERS./JOCHEN-CHRISTOPH KAISER (Hg.): Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, S. 88–108, hier S. 96.
- 408 Franz Blücher, Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 22./23.1.1954, in: FDP-Bundesvorstand 1953/54 (wie Anm. 306), Nr. 40, S. 1345. Vgl. auch die Einschätzung des hessischen FDP-Vorsitzenden August Martin Euler: »Man kann diese Probleme nicht einfach von dem Standpunkt des Antiklerikalismus behandeln, dann setzt man sich der Gefahr aus, von den gläubigen Christen mißverstanden zu werden.« Ebd., 23.10.1953, Nr. 37, S. 1209.
- 409 Hans Wellhausen, Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 23.10.1953, ebd., S. 1206.
- 410 Umfrage vom Dezember 1954, in: E. NOELLE/E. P. NEUMANN, Jahrbuch (wie Anm. 345), S. 167.
- 411 THOMAS ELLWEIN: Klerikalismus in der deutschen Politik, München 1955.
- 412 Zitat aus dem fast 70-seitigen »Kritikspiegel« zu Ellweins Buch, München 1956, S. 64.
- 413 Artikel »Schlagwort Kulturkampf«, Weser-Kurier, 28.4.1954.
- 414 Artikel »Heiße Eisen«, Rheinische Post, 26.11.1955.
- 415 Artikel »Der verhinderte Kulturkampf«, Lübecker Nachrichten, 14.3.1954.
- 416 So der schleswig-holsteinische FDP-Vorsitzende Bernhard Leverenz auf der FDP-Bundesvorstandssitzung am 23.9.1958, in: FDP-Bundesvorstand. Die Liberalen unter dem Vorsitz von Thomas Dehler und Reinhold Maier. Sitzungsprotokolle 1954–1960, bearb. v. UDO WENGST, Düsseldorf 1991, Nr. 54, S. 383.
- 417 Vgl. UDO WENGST: Thomas Dehler. 1897–1967. Eine politische Biographie, München 1997.
- 418 »Dehler: Kirche will Staat beherrschen«, KNA-Pressedienst Nr. 45 vom 22.2.1954.
- 419 Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 22./23.1.1954, in: FDP-Bundesvorstand 1953/54 (wie Anm. 306), Nr. 40, S. 1331.
- 420 Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 8.10.1958, in: FDP-Bundesvorstand 1954–1960 (wie Anm. 416), Nr. 55, S. 392.
- 421 Sitzung des Bundesvorstands der FDP am 23.10.1953, in: FDP-Bundesvorstand 1953/54 (wie Anm. 306), Nr. 37, S. 1211.
- 422 »Ich habe meine Erfahrungen in der Weimarer Demokratie gesammelt, habe damals als junger Mensch schon 1918 unter der Erschütterung des Krieges, unter der Erschütterung der deutschen Republik begonnen, mich politisch zu bemühen, und habe dann erlebt, wie der Versuch der besten Deutschen, zu einer wirksamen Demokratie zu kommen, gescheitert ist, weitgehend durch das, was Herr Johannes Gross als Klerikalismus bezeichnet.« Diskussionsbeitrag Dehlers, abgedruckt in: Kirche und Politik, zusammengestellt von MANFRED STEINKÄMPER, Osnabrück 1966, S. 108. Vgl. ferner Thomas Dehler an Julius Döpfner, 20.4.1953, ACDP, NL Globke, 01-070-018/1.
- 423 »Die katholische Kirche, die heute so intolerant in die Politik eingreift, sollte sich lieber nicht als Vorkämpfer gegen den Nationalsozialismus ausgeben. Schließlich hat der Nationalsozialismus im katholischen Bayern begonnen, schließlich wurden nur dort Figuren wie

- Loritz und Haussleiter groß. Eine Diktatur im nichtkatholischen England oder den skandinavischen Ländern hingegen ist völlig undenkbar.« Zit. n. Der Spiegel, 19.8.1953, S. 14.
- 424 Dehler-Artikel »Die Kirche und die Politik«, Informationsdienst der FDP, Landesverband Bayern, 13.4.1949, in: TH. HERTFELDER/J. C. HESS, Staatsfragment (wie Anm. 286), Nr. 34, S. 173.
- 425 Vgl. Konrad Adenauer an Thomas Dehler, 28.5.1953, in: Adenauer und die FDP, bearb. v. HOLGER LÖTTEL, Paderborn [u.a.] 2013, Nr. 74, S. 314.
- 426 »Der Kampf gegen den Klerikalismus«, in: Herder-Korrespondenz, August 1954, S. 532.
- 427 »Konfessionen und die Politik«, von J. O. Zöllner, Deutsche Tagespost, 7.4.1954.
- 428 Theodor Heuss an Thomas Dehler, 28.5.1953, in: Briefe 1949–1954 (wie Anm. 44), Nr. 175, S. 446.
- 429 Theodor Heuss an Toni Stolper, 1.5.1956, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 171.
- 430 Theodor Heuss an Toni Stolper, 22.9.1957, in: ebd., S. 262. Vgl. auch Briefe vom 6.12.1955 (S. 110), 27.2.1956 (S. 151) und 25.5.1959 (S. 436).
- 431 Vgl. T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 130ff; K. BUCHNA, Jahrzehnt (wie Anm. 291), S. 425f.
- 432 Theodor Heuss an Toni Stolper, 10.4.1960, in: TH. HEUSS, Tagebuchbriefe (wie Anm. 6), S. 476.
- 433 »Friedrich Naumann. Gedenkrede zum 100. Geburtstag«, 25.3.1960, SBTH, N 1221/22 (= BArch).
- 434 »Heuss über Friedrich Naumann. Der Altbundespräsident spricht zum 100. Geburtstag des großen Demokraten«, Artikel von Hans Schuster, Süddeutsche Zeitung, 28.3.1960.
- 435 Ebd.
- 436 Gedenkrede (wie Anm. 433).
- 437 URSULA KREY: Demokratie durch Opposition: Der Naumann-Kreis und die Intellektuellen, in: GANGOLF HÜBINGER/THOMAS HERTFELDER (Hg.): Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik, Stuttgart 2000, S. 71–92, hier S. 73.
- 438 Vgl. CH. MACK, Naumann (wie Anm. 90), S. 49ff.
- 439 Vgl. Gedenkrede (wie Anm. 433); TH. HEUSS, Naumann (wie Anm. 87), S. 181; »Friedrich Naumann und die Innere Mission in Frankfurt am Main 1890–1896. Gedächtnisrede am 19.11.1950 in der Frankfurter Dreikönigskirche, SBTH, N 1221/4 (= BArch); »Grenzfragen des Religiösen und Politischen« (wie Anm. 381).
- 440 Vgl. Politischer Liberalismus und Evangelische Kirche. Bischof D. Hermann Kunst D. D., dem Mitbegründer der Friedrich Naumann-Stiftung, zum 60. Geburtstag, hg. v. PAUL LUCHTENBERG u. WALTER ERBE, Köln/Opladen 1967, S. 8.
- 441 Aus der Eröffnungsansprache Paul Luchtenbergs, in: ebd., S. 11.
- 442 Vgl. T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 105–129.
- 443 »Gretchenfrage für unsere Parteien. An ihrer Gesinnung sollt ihr sie erkennen«, Kirche + Leben. Bistumsblatt Münster, 19.4.1964.
- 444 T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 69.

- 445 TH. HERTFELDER, Naumann (wie Anm. 19), S. 62.
- 446 Vgl. T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89), S. 251–255.
- 447 Ebd., S. 252.
- 448 Eine minutiöse Analyse des Kirchenpapiers samt seiner Genese liefert T. M. ESCH, Kirchenpapier (wie Anm. 89).
- 449 Vgl. ebd., S. 422 u. 444.
- 450 Zit. n. ebd., S. 422.
- 451 »Bigotte Bischöfe«, Die Zeit, 11.10.1974.
- 452 Theodor Heuss an Lujo Brentano, 18.9.1919, in: Briefe 1918–1933 (wie Anm. 127), Nr. 26, S. 130.
- 453 Albert Schweitzer an Theodor Heuss, 23.9.1949, SBTH, K/49 (= Privatarchiv Sybille Fischer, NL Otto Fischer).
- 454 Hanns Lilje an Theodor Heuss, 16.2.1951, SBTH, B 122/297 (= BArch).

Bildnachweis

- Abb. 1: Vorlage: Universitätsarchiv Tübingen S 19/31-3, Nr. 1,
Rechteinhaber: Stadtarchiv Tübingen, Bildbericht Göhner
- Abb. 2: Universitätsbibliothek Heidelberg,
<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kl1875/0748>
- Abb. 3: Familienarchiv Heuss, Basel
- Abb. 4: Thomas Theodor Heine, © VG Bild-Kunst, Bonn 2016
- Abb. 5: Thomas Theodor Heine, © VG Bild-Kunst, Bonn 2016
- Abb. 6: Deutsches Historisches Museum, Berlin, Bildarchiv, Inv. Nr.: P 57/1326
- Abb. 7: Universitätsbibliothek Heidelberg,
<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kl1920/0013>
- Abb. 8: entnommen aus: Deutschland erwacht. Werden, Kampf und Sieg der
NSDAP, hg. v. Cigaretten-Bilderdienst Altona-Bahrenfeld, 1933.
- Abb. 9: Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
- Abb. 10: Archiv für Christlich-Demokratische Politik, Plakatsammlung, 10-017:1
- Abb. 11: Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll
- Abb. 12: Fotoversand Sonnhild Mey, ehemals Pressefoto Lachmann, 36 / Ki 111
- Abb. 13: Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll
- Abb. 14: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, Archiv des Liberalismus,
P1-0999.
- Abb. 15: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, Archiv des Liberalismus ,
N1-703/11
- Abb. 16: Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, Archiv des Liberalismus

Die Bildrechte konnten nicht in allen Fällen zweifelsfrei ermittelt werden. Die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus bittet etwaige Bildrechteinhaber um Benachrichtigung.

Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus

Die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, eine überparteiliche Stiftung des öffentlichen Rechts, betreibt zeitgeschichtliche Forschung und politische Bildung. Einen Schwerpunkt bildet dabei das Leben und Werk des ersten Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss (1884 – 1963). Seit Beginn des 20. Jahrhunderts engagierte sich Heuss im politischen Leben – als Journalist und Hochschuldozent, als liberaler Politiker und Parlamentarier, als Redner und Biograph. In einem Zeitalter, das bestimmt wurde von zwei Weltkriegen, von autoritären und totalitären Regimes und von der Konfrontation der Ideologien, stand Heuss für eine rechtsstaatliche und demokratische Tradition in Deutschland. Ihm fiel als erstem Staatsoberhaupt nach der nationalsozialistischen Diktatur die schwierige Aufgabe zu, das demokratische Deutschland nach innen und außen zu festigen und glaubwürdig zu repräsentieren.

Im ehemaligen Stuttgarter Wohnhaus von Heuss betreibt die Stiftung eine Erinnerungsstätte, die in drei rekonstruierten Wohnräumen und einer ständigen Ausstellung das Lebenswerk von Heuss in seinen vielfältigen historischen Bezügen vor Augen führt. Forscherinnen und Forschern stehen der umfangreiche Nachlass von Theodor Heuss, einer der größten Politikernachlässe der Bundesrepublik, und eine wissenschaftliche Fachbibliothek zur Verfügung. Aus den rund 60.000 Briefen, die von Heuss überliefert sind, hat die Stiftung die »Stuttgarter Ausgabe«, eine wissenschaftliche Auswahl Edition in acht Bänden, erarbeitet.

In ihrer Forschungs- und Bildungsarbeit fragt die Stiftung nach den historischen Grundlagen und Traditionen der Demokratie in Deutschland. Sie knüpft dabei an aktuelle Problemlagen an und bietet dazu ein breites Spektrum von Veranstaltungen in Form von Kolloquien, Workshops, Podien, Vorträgen und Lesungen. Hierzu sind alle interessierten Bürgerinnen und Bürger herzlich eingeladen.

www.stiftung-heuss-haus.de

Neuerscheinung in der Kleinen Reihe

Ulrich Herbert

In der neuen Weltordnung

Zur deutschen Geschichte seit 1990

Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
Kleine Reihe, Band 32
Stuttgart 2016 | EUR 4,-



Die Wiedervereinigung Deutschlands im Jahr 1990 markiert symbolhaft das Ende des Kalten Krieges samt seiner bipolaren Teilung der Welt in Ost und West. Doch die Freude über die wiedergewonnene nationale Einheit sowie die Hoffnung auf eine neue, friedlichere Weltordnung trübten sich rasch ein. Zu groß waren die Herausforderungen und Krisen, mit denen die Bundesrepublik konfrontiert wurde. Der wirtschaftliche Zusammenbruch Ostdeutschlands, die Durchsetzung der europäischen Wirtschafts- und Währungsunion, zwei Kriege gegen den Irak, der Zerfall Jugoslawiens, Stagnation und Rechtsradikalismus im Innern, Globalisierungs- und Migrationsschübe sowie heftige Erschütterungen der Weltökonomie hielten die deutsche Politik in Atem. Bis heute ist das wiedervereinigte Deutschland dabei, seine Rolle in der neuen Weltordnung zu definieren.

25 Jahre nach der Wiedervereinigung analysiert Ulrich Herbert, einer der besten Kenner der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, diese Entwicklungen im Rückblick und diskutiert Deutschlands neue Rolle in der Welt.

Publikationen in der Wissenschaftlichen Reihe

- 1 Thomas Hertfelder / Jürgen C. Hess (Hg.)
Streiten um das Staatsfragment: Theodor Heuss und Thomas Dehler berichten von der Entstehung des Grundgesetzes
Stuttgart 1999
- 2 Eberhard Jäckel / Horst Möller / Hermann Rudolph (Hg.)
Von Heuss bis Herzog: Die Bundespräsidenten im politischen System der Bundesrepublik
Stuttgart 1999
- 3 Gangolf Hübinger / Thomas Hertfelder (Hg.)
Kritik und Mandat. Intellektuelle in der Deutschen Politik
Stuttgart 2000
- 4 Ulrich Baumgärtner
Reden nach Hitler. Theodor Heuss – Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus
Stuttgart 2001
- 5 Ernst Wolfgang Becker / Thomas Rösslein (Hg.)
Politischer Irrtum im Zeugenstand. Die Protokolle des Untersuchungsausschusses des württemberg-badischen Landtags aus dem Jahre 1947 zur Zustimmung zum »Ermächtigungsgesetz« vom 23. März 1933
Stuttgart 2003
- 6 Hans Vorländer (Hg.)
Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung
Stuttgart 2003
- 7 Wolfgang Hardtwig / Erhard Schütz (Hg.)
Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert
Stuttgart 2005
- 8 Frieder Günther
Heuss auf Reisen. Die auswärtige Repräsentation der Bundesrepublik durch den ersten Bundespräsidenten
Stuttgart 2006

- 9 Andreas Wirsching / Jürgen Eder (Hg.)
Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik.
Politik, Literatur, Wissenschaft
Stuttgart 2008

- 10 Angelika Schaser / Stefanie Schüler-Springorum (Hg.)
Liberalismus und Emanzipation.
In- und Exklusionsprozesse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik
Stuttgart 2010

- 11 Werner Plumpe / Joachim Scholtyseck (Hg.)
Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft.
Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik
Stuttgart 2012

- 12 Anselm Doering-Manteuffel / Jörn Leonhard (Hg.)
Liberalismus im 20. Jahrhundert
Stuttgart 2015

Edition »Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe«

Unter dem Titel »Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe« gibt die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus eine Edition der Briefe, Schriften, Reden und Gespräche von Theodor Heuss heraus.

Die bereits abgeschlossene Reihe der Briefe umfasst folgende Bände:

Theodor Heuss: Aufbruch im Kaiserreich, Briefe 1892 – 1917

Herausgegeben und bearbeitet von Frieder Günther
München 2009

Theodor Heuss: Bürger der Weimarer Republik, Briefe 1918 – 1933

Herausgegeben und bearbeitet von Michael Dormann
München 2008

Theodor Heuss: In der Defensive, Briefe 1933 – 1945

Herausgegeben und bearbeitet von Elke Seefried
München 2009

Theodor Heuss: Erzieher zur Demokratie, Briefe 1945 – 1949

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker
München 2007

Theodor Heuss: Hochverehrter Herr Bundespräsident!

Der Briefwechsel mit der Bevölkerung 1949 – 1959

Herausgegeben und bearbeitet von Wolfram Werner
Berlin/New York 2010

Theodor Heuss: Der Bundespräsident, Briefe 1949 – 1954

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker, Martin Vogt
und Wolfram Werner
Berlin/New York 2012

Theodor Heuss: Der Bundespräsident, Briefe 1954 – 1959

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker, Martin Vogt
und Wolfram Werner
Berlin/Boston 2013

Theodor Heuss: Privatier und Elder Statesman, Briefe 1959 – 1963

Herausgegeben und bearbeitet von Frieder Günther
Berlin/Boston 2014

Publikationen in der Kleinen Reihe

- 1 Timothy Garton Ash
Wohin treibt die europäische Geschichte?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1997
Stuttgart 1998
- 2 Thomas Hertfelder
Machen Männer noch Geschichte?
Das Stuttgarter Theodor-Heuss-Haus im Kontext der deutschen Gedenkstättenlandschaft
Stuttgart 1998
- 3 Richard von Weizsäcker
Das parlamentarische System auf dem Prüfstand
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1998
Stuttgart 1999
- 4 **Parlamentarische Poesie**
Theodor Heuss: Das ABC des Parlamentarischen Rates
Carlo Schmid: Parlamentarische Elegie im Januar
Stuttgart 1999
- 5 Joachim Scholtyseck
Robert Bosch und der 20. Juli 1944
Stuttgart 1999
- 6 Hermann Rudolph
»Ein neues Stück deutscher Geschichte«
Theodor Heuss und die politische Kultur der Bundesrepublik
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1999
Stuttgart 2000
- 7 Ulrich Sieg
Jüdische Intellektuelle und die Krise der bürgerlichen Welt im Ersten Weltkrieg
Stuttgart 2000

- 8 Ernst Wolfgang Becker
Ermächtigung zum politischen Irrtum
Die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz von 1933 und die Erinnerungspolitik im ersten württemberg-badischen Untersuchungsausschuß der Nachkriegszeit
Stuttgart 2001
- 9 Jutta Limbach
Vorrang der Verfassung oder Souveränität des Parlaments?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2000
Stuttgart 2001
- 10 Hildegard Hamm-Brücher
»Demokratie ist keine Glücksversicherung ...«
Über die Anfänge unserer Demokratie nach 1945 und ihre Perspektiven für Gegenwart und Zukunft
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2001
Stuttgart 2002
- 11 Richard Schröder
»Deutschlands Geschichte muss uns nicht um den Schlaf bringen.«
Plädoyer für eine demokratische deutsche Erinnerungskultur
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2002
Stuttgart 2003
- 12 Andreas Rödder
Wertewandel und Postmoderne
Gesellschaft und Kultur der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990
Stuttgart 2004
- 13 Jürgen Osterhammel
Liberalismus als kulturelle Revolution
Die widersprüchliche Weltwirkung einer europäischen Idee
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2003
Stuttgart 2004
- 14 Frieder Günther
Misslungene Aussöhnung?
Der Staatsbesuch von Theodor Heuss in Großbritannien im Oktober 1958
Stuttgart 2004

- 15 Thomas Hertfelder
In Presidents we trust
Die amerikanischen Präsidenten in der Erinnerungspolitik der USA
Stuttgart 2005
- 16 Dieter Langewiesche
Liberalismus und Demokratie im Staatsdenken von Theodor Heuss
Stuttgart 2005
- 17 Peter Graf Kielmansegg
Die Instanz des letzten Wortes
Verfassungsgerichtsbarkeit und Gewaltenteilung in der Demokratie
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2004
Stuttgart 2005
- 18 Gesine Schwan
Vertrauen und Politik
Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2005
Stuttgart 2006
- 19 Ralf Dahrendorf
Anfechtungen liberaler Demokratien
Festvortrag zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung Bundespräsident-
Theodor-Heuss-Haus
Stuttgart 2007
- 20 Angela Hermann
»In 2 Tagen wurde Geschichte gemacht.«
Über den Charakter und Erkenntniswert der Goebbels-Tagebücher
Stuttgart 2008
- 21 Salomon Korn
Was ist deutsch-jüdische »Normalität«?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2007
Stuttgart 2008
- 22 Giovanni di Lorenzo
Auch unsere Generation hat Werte. Aber welche?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2008
Stuttgart 2009

- 23 Matthias Weipert
»Verantwortung für das Allgemeine«?
Bundespräsident Theodor Heuss und die FDP
Stuttgart 2009
- 24 Dieter Grimm
Die Würde des Menschen ist unantastbar
Vortrag auf dem Festakt der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
zum 60jährigen Bestehen des Grundgesetzes am 8. Mai 2009
Stuttgart 2010
- 25 Paul Kirchhof
Der freie oder der gelenkte Bürger
Die Gefährdung der Freiheit durch Geld, Informationspolitik und durch
die Organisationsgewalt des Staats
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2009
Stuttgart 2010
- 26 Michael Stolleis
Freiheit und Unfreiheit durch Recht
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2010
Stuttgart 2011
- 27 Robert Leicht
... allein mir fehlt der Glaube
Wie hält es die liberale Gesellschaft mit der Religion?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2011
Stuttgart 2012
- 28 Anselm Doering-Manteuffel
Die Entmündigung des Staates und die Krise der Demokratie
Entwicklungslinien von 1980 bis zur Gegenwart
Stuttgart 2013
- 29 Thomas Hertfelder
Von Naumann zu Heuss
Über eine Tradition des sozialen Liberalismus in Deutschland
Stuttgart 2013

- 30 Joachim Gauck
Mehr Bürgergesellschaft wagen
Über repräsentative Demokratie, Bürgersinn und die Notwendigkeit des Erinnerns
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2013
Stuttgart 2014
- 31 Jutta Allmendinger / Ellen von den Driesch
Mythen – Fakten – Ansatzpunkte
Dimensionen sozialer Ungleichheit in Europa
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2014
Stuttgart 2015
- 32 Ulrich Herbert
In der neuen Weltordnung
Zur deutschen Geschichte seit 1990
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2015
Stuttgart 2016
- 33 Kristian Buchna
Im Schatten des Antiklerikalismus
Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen
Stuttgart 2016

Impressum

Biografische Informationen der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Herausgegeben von der
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
Breitscheidstraße 48
70176 Stuttgart

www.stiftung-heuss-haus.de

Redaktion: Dr. Kristian Buchna

Satz: Ulrike Holzwarth, Büro für Gestaltung

Gestaltung: as kommunikationsdesign, Stuttgart

Druck und Bindung: logo Print GmbH, Metzingen

Umschlagfoto: Fotografia Felici, Rom

Foto hintere Umschlagklappe: Fotohaus Kerstin Sängler

ISBN 978-3-942302-10-4 | ISSN 1435-1242

© SBTH, Mai 2016

Die Stiftung wird vom Bund mit Mitteln der Staatsministerin für Kultur und Medien gefördert.



Zum Autor

Kristian Buchna, geboren 1983, studierte Geschichte, Germanistik und Philosophie an der Universität Augsburg. Von 2007 bis 2012 arbeitete er als Lehrbeauftragter und wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte, wo er 2013 promoviert wurde. Seit 2013 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Geschichte des Liberalismus, der kirchlichen Zeitgeschichte sowie der Geschichte der frühen Bundesrepublik.

Veröffentlichungen (Auswahl): Nationale Sammlung an Rhein und Ruhr. Friedrich Middelhaue und die nordrhein-westfälische FDP 1945–1953 (2010); Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (2014).

Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
Breitscheidstraße 48
70176 Stuttgart
www.stiftung-heuss-haus.de

ISSN 1435-1242
ISBN 978-3-942302-10-4