

Robert Leicht

| ... allein mir fehlt der Glaube

Wir hält es die liberale Gesellschaft
mit der Religion?

| STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

THEODOR-HEUSS-GEDÄCHTNIS-VORLESUNG 2011

Robert Leicht

█ ... allein mir fehlt der Glaube

Wie hält es die liberale Gesellschaft mit der Religion?

THEODOR-HEUSS-GEDÄCHTNIS-VORLESUNG

Aus Anlass des Todestages von Theodor Heuss, der am 12. Dezember 1963 verstorben ist, veranstalten die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus und die Universität Stuttgart alljährlich eine Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung. Zum Andenken an den ersten Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland referiert eine herausragende Persönlichkeit der Wissenschaft oder des öffentlichen Lebens über ein Thema der Zeitgeschichte. Die Vorlesung steht in der Tradition der öffentlichkeitswirksamen Rede, mit der Theodor Heuss ein spezifisches und für die Nachfolger in seinem Amt verpflichtendes Zeichen setzte. Sie ehrt zugleich den Hochschuldozenten Heuss, der von 1920-1933 als Dozent an der „Deutschen Hochschule für Politik“ und 1948 als Honorarprofessor für politische Wissenschaften und Geschichte an der Technischen Hochschule Stuttgart lehrte.

Robert Leicht

Prof. Dr. h.c. Robert Leicht, geboren 1944 in Naumburg an der Saale, studierte nach Abschluss einer kaufmännischen Lehre Rechtswissenschaften in Berlin und Saarbrücken. Von 1970–1986 war er zunächst Redakteur, dann Ressortleiter bei der Süddeutschen Zeitung in München, 1986 wechselte er nach Hamburg zu der Wochenzeitung „Die Zeit“, deren Redaktion er von 1992 bis 1997 als Chefredakteur leitete. Seither ist er Politischer Korrespondent des Blattes und Kolumnist des Berliner „Tagesspiegel“. Zudem war er der Evangelischen Kirche in Deutschland in vielfachen Funktionen verbunden, zuletzt von 1999 bis 2009 als Präsident der Evangelischen Akademie zu Berlin. Robert Leicht lehrt als Honorarprofessor an der Universität Erfurt öffentliche Kommunikation und aktuelle Politik und ist einer der profiliertesten Publizisten des Landes.

Zur Publikation

Aktuelle politische und gesellschaftliche Entwicklungen zwingen heute auch säkularisierte Gesellschaften zur Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Religion, obgleich dies noch vor wenigen Jahren eine überlebte Diskussion zu sein schien. Zur Verdeutlichung seiner Thesen schildert der Autor anhand historischer Beispiele die Genese der Gegensätzlichkeit von Liberalismus und Kirche: Vor allem liberale Überzeugungen seien es gewesen, die einer modernen, freiheitlichen Gesellschaft den Weg bereiteten, während sich die Amtskirche dieser Entwicklung eher entgegengestellt habe. Dennoch habe sich Religion in einer modernen Gesellschaft nicht überlebt.

Robert Leicht plädiert für eine enge Zusammengehörigkeit von Religion und Freiheit. Ein liberaler Staat habe folglich durch seine Verfassung die freie Religionsausübung für alle zu gewährleisten. Dazu gehöre auch, dass Religionsunterricht an staatlichen Schulen als freiwillig wahrzunehmendes Fach angeboten werden müsse. Im Gegenzug hätten die Gläubigen den Staat anzuerkennen und seine Gesetze und gegebenenfalls auch Strafen zu respektieren. Laizismus ist laut Leicht für den liberalen Verfassungsstaat dagegen kein tragfähiges Modell.

Robert Leicht

... allein mir fehlt der Glaube

Wie hält es die liberale Gesellschaft mit der Religion?*

Als Präludium sei der Hinweis auf ein Paradox gestattet: Naturgemäß müssen gerade die Vertreter des Liberalismus für die Freiheit in allen ihren Aspekten kampfbereit eintreten, also auch für die Religionsfreiheit. Andererseits stehen gerade Liberale im Ruf einer gewissen Kirchenferne. Bestimmte parteiprogrammatische Äußerungen der FDP wie das „Kirchenpapier“ mit seinen 13 Thesen aus dem Jahr 1974, in dem die Partei eine klare Trennung von Staat und Kirche gefordert hatte, wurden gar als ausgesprochen antikirchlich wahrgenommen. Kirchlich gebundene Politiker (und Wähler) waren in der Geschichte der Bundesrepublik seit den 60er Jahren eher in der SPD als bei den Liberalen zu finden, was angesichts der einmal marxistisch-antiklerikal geprägten Vorgeschichte der Sozialdemokratie geradezu einem Wunder an soziologischer Verschiebung gleichkommt. Allerdings waren überzeugte Christen und aktive Kirchenleute in der FDP seit jeher eine rare Spezies, wenn man einmal von den großen Gestalten wie Klaus Scholder oder der ehemaligen Liberalen Hildegard Hamm-Brücher absieht.

In gewisser Weise könnte man sogar den Namensgeber dieser Vorlesungsreihe, Theodor Heuss, für das sozusagen agnostische Verhältnis des Liberalismus zur Religionssache und -freiheit als Beispiel nehmen: Obwohl Theodor Heuss aus der Schule des Theologen und Politikers Friedrich Naumann stammte, obwohl er und seine Frau Elly Knapp von Albert Schweitzer getraut wurden, obwohl er also mit dem liberalen Kulturprotestantismus durchaus intensive Berührung hatte, musste Konrad Adenauer in seiner CDU eine große Skepsis überwinden, um Theodor Heuss zum Bundespräsidenten gewählt zu bekommen. Heuss sei, so hieß es in jener nachmals berühmten Rhöndorfer Runde am 21. August 1949 in Adenauers Haus, „nicht gerade kirchenfreundlich“ eingestellt, worauf Adenauer replizierte: „Er hat eine sehr christlich denkende Frau, das genügt.“¹

Nun gibt es für dieses Paradox des Liberalismus durchaus verständliche geschichtliche Gründe. Es waren ja keineswegs kirchliche Kreise und Amtsträger, die sich für jene beiden wichtigen Errungenschaften verkämpft haben, die der Entwicklung einer modernen Gesellschaft den Weg ebneten: zum einen die Befreiung der Kirchen aus der babylonischen Gefangenschaft des Bündnisses von Thron und Altar, zum anderen die allgemeine Reli-

gionsfreiheit, die von den beiden großen christlichen Kirchen erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts voll und positiv rezipiert wurde. Diese Freiheiten mussten vom liberalen Bürgertum *gegen* die Kirchen errungen werden. Folglich sammelten sich in diesen bürgerlich-liberalen Parteien vorwiegend Kräfte, die mit den (damaligen) Kirchen und der von ihnen geprägten Religion wenig im Sinn hatten. Und solche Milieuprägungen wirken lange nach.

Auf der anderen Seite muss jedoch festgehalten werden, dass der liberale Kulturprotestantismus in der Periode des Wilhelminismus trotz aller akademischen Bildung theologisch einigermaßen zahnlos geworden war. Das von Karl Barth entsetzt (und zu recht entsetzt!) registrierte „Manifest der 93“ vom 14. September 1914, in dem deutsche Intellektuelle die deutsche Kriegsführung (einschließlich des völkerrechtswidrigen Überfalls auf Belgien) einschränkungs- und, ja: besinnungslos gerechtfertigt hatten, war in der Tat die Bankrottansage eines Protestantismus, der sich auf die jesuanisch geprägte Theologie des Neuen Testaments berief. Neben Adolf Harnack, Adolf Schlatter und Reinhold Seeberg – allesamt geachtete Theologen – hatte auch Friedrich Naumann dieses traurige Pamphlet unterschrieben. Dass viele andere große Namen darunter standen, entlastet die beteiligten Theologen – in Bezug auf ihre besondere Berufung – nicht. Dieser Umstand verweist lediglich auf die betrübliche, aber nur zu oft (bis in die heutigen Tage) zu machende Erfahrung, dass die schönste Intellektualität und künstlerische Schöpfungskraft nicht vor riesigen Irrtümern schützt, vor allem nicht *in politics*. Wenn jedoch dem liberalen Kulturprotestantismus der genuine theologische Kern abhanden kommt, ist er auch als Liberalismus nicht mehr sehr signifikant. Auch solche Geschichten wirken lange fort, in unserem Falle bis 1958. In jenem Jahr sollte der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels an Karl Barth verliehen werden. Indem Bundespräsident Theodor Heuss jedoch ankündigte, dem Festakt in der Frankfurter Paulskirche dann nicht beizuwohnen, erreichte er, dass stattdessen Karl Jaspers den Preis erhielt. Soweit ging Theodor Heuss' Liberalität in Religionssachen dann auch wieder nicht, dass sein Meister Friedrich Naumann ungestraft theologisch kritisiert werden durfte – wobei ihm dessen Theologie so wichtig nicht gewesen sein dürfte. Soweit das Präludium.

Nehmen wir für einen Augenblick an, das Thema, das uns nun für eine Weile systematischer fesseln soll, wäre uns vor fünfundzwanzig Jahren gestellt worden: Der liberale Verfassungsstaat und die Religionen. Das Thema wäre uns damals abstrakt vorgekommen, fern jeder Aktualität – im Grunde historisch überholt! Die religiöse Leidenschaft hatte sich weithin veräußerlicht in

politische Optionen und Emotionen, die sich allerdings nur zu oft weitab vom politischen Realismus bewegten; man sehe allein auf den Ausgang der Nachrüstungsdebatte der späten 70er und frühen 80er Jahre. Religion war in der säkularisierten und noch mehr materialisierten Wohlstands-Gesellschaft zu einer nostalgischen (um nicht zu sagen: überständigen) Ressource geworden – ein nach und nach abnehmender Traditionsbestand ohne künftige Prägekraft.

Wie hältst Du's mit der Religion? – Diese Gretchenfrage war, wie es schien, immer mehr zur reinen Privatsache geworden, ohne große öffentliche Relevanz und erst recht ohne Brisanz. Gewiss, noch immer gab (und gibt) es die Kirchen – und auch eine etablierte Toleranz, manchmal sogar Bewunderung (zugleich eine im vorgezeigten Wohlwollen verdeckte Geringschätzung) für eine Institution und Instanz, von der man sich in seinen säkularen Geschäftigkeiten nicht ernstlich behindern ließ, solange sie den Wahlkampf nicht störte: „Lass' sie doch – wenn sie wollen.“

War die Religion noch bis in die Anfänge der Bundesrepublik der kämpferischen Abwehr wert gewesen, so hätte am Ende des 20. Jahrhunderts ein Kampf gegen die Religion wie ein Kampf gegen die Flügel längst stillgelegter Windmühlen gewirkt: Zusammen mit der etablierten Religion hatte auch der militante Atheismus an Provokanz verloren. Weshalb hätte man sich unter solchen Umständen – außer in arkanen Zirkeln und nach dem Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts² – öffentlich Gedanken machen sollen über den liberalen Verfassungsstaat und die Religionen?

Und heute? Zwar hat sich inzwischen an der soziologisch fassbaren Befindlichkeit der etablierten Kirchen wenig verändert oder etwa verbessert. Trotzdem stehen wir vor einem weiteren Paradox: Obwohl die Kirchen weiter an Mitgliedern verlieren, erleben wir seit etwa zehn Jahren einen Aufschwung der religionspolitischen Debatten, der sozusagen im umgekehrten Verhältnis zum Abschwung bei den Gottesdienstbesuchen steht.

Die Umwelt hat sich eben verändert, und zwar durch das, was die Ökonomen externe Schocks nennen.

Der externe Schock Nummer eins: Die Fortschritte der Atom- und der Gentechnologie stellen uns vor ebenso utopische wie abgründige Fragen, die weder mit dem kleinen Einmaleins der Nützlichkeitsberechnung noch mit den Faustregeln des Utilitarismus zu beantworten sind. Verlangt werden Antworten, die auch letzten (und ersten) Fragen standhalten.

Der externe Schock Nummer zwei: So wie die christlichen Kirchen in Mitteleuropa abnehmen, legen sie in anderen Regionen der Welt zu, teilweise dramatisch – und das aus eigener Kraft, wobei man dabei den kritischen Blick auf unsere eigene Missionsgeschichte nicht vergessen darf. Dieser Prozess zieht freilich nicht nur eine Verschiebung der Proportionen nach sich, sondern auch eine Verschiebung in den Theologien und Frömmigkeitstypen – Religion entwickelt sich weg vom Typus westlich-aufgeklärter, durch die Säkularisierung hindurchgegangener Theologie. Was Fundamentalismus ist, werden wir auch im Christentum neu erfahren – zunehmend auch aus den maßgeblichen Kreisen in den USA.

Der externe Schock Nummer drei: Mochte das mitteleuropäische Christentum seine Dynamik über aller Säkularisierung verloren und auch selber (auch zu recht: selbstkritisch) problematisiert haben – der Islam insgesamt denkt nicht daran. Spätestens der 11. September 2001 hat unsere Wahrnehmung des Islams (und zwar nicht nur des fundamentalistischen Islams) dramatisch verändert. Ob dies der analytischen Präzision diene, sei dabei dahingestellt. Die Vorstellung, Religion habe aufgehört, ein politischer Faktor zu sein, ist als Illusion entlarvt, wenn man nur einen Augenblick aus seinem Kirchhof hinausblickt. Nicht die Religion ist Illusion, sondern die Vorstellung von einer religionslosen Welt. Spätestens der Islam zwingt uns, Stellung gegenüber unserer eigenen Religion zu beziehen – oder zu der Leerstelle, die wir an ihre Stelle gesetzt haben. Während manche von uns vor noch nicht allzu langer Zeit in inter-religiösen Dialogen von der Erbeinheit der drei abrahamitischen Religionen schwärmten, schlagen nun nicht wenige in das Gegenteil von Schwärmerei um: ins Ressentiment.

Schließlich der externe Schock Nummer vier: Inzwischen haben die Kinder und Enkel der ersten Immigration hierzulande ihre akademischen Ausbildungen erfolgreich abgeschlossen, ihre Referendarzeiten hinter sich gebracht und drängen nun in die oberen, auch in die durch das Beamtenrecht privilegierten Sektoren unseres Arbeitsmarktes, und gewiss nicht nur an die Schulen. Schon erwarten sie heftige Konflikte, sofern sie dabei ihrer Religion sichtbar Ausdruck geben wollen. Bereits ein Kopftuch reicht aus, um aus der historisch scheinbar abgelegten Frage nach dem Verhältnis des liberalen Verfassungsstaates zu den Religionen (und aus dem Verhältnis zwischen den Religionen) ein heftig umkämpftes Problem werden zu lassen.

Zum Kopftuchstreit, der ja in Baden-Württemberg seinen Ausgang nahm, nur so viel:

Zwar kann der liberale Verfassungsstaat selber keine religiöse Persönlichkeit und Autorität haben. Sehr wohl aber steht die positive Religionsfreiheit seinen Beamten als Subjekten und als Trägern persönlicher Freiheitsrechte zu. Ebenso wenig wie die Soldaten als „Bürger in Uniform“ (oder wie die Strafgefangenen) ihre Grundrechte einbüßen, geht den vormals Staatsdienern genannten „Bürgern im Beamtenstatus“ ihre positive Religionsfreiheit verloren. Diese ihre positive Religionsfreiheit darf allerdings nicht zu Lasten der negativen Religionsfreiheit der Schüler gehen, auch nicht zu Lasten des elterlichen Erziehungsrechts und nicht zu Lasten des Bildungsauftrags der Schulen. Wir wollen in der Tat keinerlei religiöse oder ideologische Agitation an unseren öffentlichen Schulen, weder kommunistische, noch muslimische oder christliche – und dies schon deshalb nicht, weil Agitation das Gegenteil von Bildung ist. Zu einer umfassenden Bildung gehört freilich auch der informierte und sachliche Diskurs mit authentischen, überzeugten und gerade darin überzeugenden Persönlichkeiten – auch über erste und letzte Fragen, die nicht nur auf den absolut freiwilligen Religionsunterricht beschränkt bleiben sollten. Und auch dies sollte unumstritten sein und bleiben: Für unsere öffentlichen Schulen und deren Lehrerinnen und Lehrer bleiben die Grundpfeiler unserer freiheitlichen demokratischen Grundordnung verpflichtend. Die öffentliche Schule ist also weder ein religionsloser noch ein verfassungsloser Raum.

Wenn nun eine muslimische Lehrerin aus Gründen ihrer religiösen Überzeugung und als Ausdruck ihrer positiven Religionsfreiheit im Dienst ein Kopftuch tragen will³ – ist dies schon ein ausreichendes Indiz dafür, dass sie verfassungsfeindliche Propaganda gegen die Gleichberechtigung von Frauen und Männern betreiben und sich also nicht an das Grundgesetz halten will? Diese Frage kann in einem liberalen Verfassungsstaat jedenfalls nicht mit dem Rasenmäher entschieden werden. Nebenbei: Wer hätte es gewagt, einem Lehrer mosaischen Glaubens das Tragen seiner Kippa und deshalb auch seine Verbeamtung zu verweigern?

Auf der rechtlichen Ebene gilt jedenfalls nach wie vor, dass nicht die Wahrnehmung eines Rechts begründungspflichtig ist, sondern seine Einschränkung. Im liberalen Verfassungsstaat bleibt geradezu axiomatisch eine im doppelten Sinne *gewisse*, nicht aufzuhebende Asymmetrie zugunsten der Freiheit. Für die Abwägung zwischen konkurrierenden Freiheitsrechten aber gilt nach wie vor der Satz Immanuel Kants: „Das Recht ist also der Inbegriff

der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“⁴ Wohlgemerkt: nach einem Gesetz der *Freiheit!* Es kommt also auf den Einzelfall an – auch wenn die Kriterien zu seiner Entscheidung in einem *allgemeinen* Gesetz vorgegeben werden; in einem allgemeinen – nicht in einem pauschalen!

Damit stoßen wir auf den Kern des Problems vor, den ich in den folgenden zwei Thesen formulieren möchte – eine dritte These folgt gegen Ende:

Erstens: Die Religionsfreiheit gehört nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit von Religion – sehr wohl aber zu den Bedingungen der Freiheit.

Zweitens: Freiheit kann Religion nicht unterdrücken – sehr wohl aber Religion die Freiheit.

Die Wahrheit der ersten These leuchtet schon für die unmittelbare Gegenwart ein; wir brauchen dabei nur an die Christen im Irak, in der Türkei oder in der Volksrepublik China zu denken. Sie sind und bleiben Christen, obwohl sie nicht frei sind. Dieser erste Satz gewinnt seine Evidenz auch in unserer unmittelbaren deutschen, doppelten Vergangenheit – im Rückblick auf die NS-Zeit ebenso wie im Rückblick auf die SED-Diktatur. Die Christen hierzulande müssen sich dagegen die Frage stellen und gefallen lassen: Seid Ihr etwa nur unter der Bedingung Christen, dass Ihr als Staatsbürger frei seid – und solange es Euch nichts kostet?

Im Blick auf die zweite These muss man nun leider feststellen, dass sich die Freiheit im Allgemeinen und die Religionsfreiheit im Besonderen historisch im Wesentlichen ohne, ja gegen die Religion, auch gegen die christlichen Kirchen durchgesetzt haben, obwohl sie in der Konsequenz der christlichen Lehre liegen müssten.

Die Feststellung, dass die Religion sehr wohl die Freiheit unterdrücken kann, ist durch den Gang der Geschichte nur zu oft bestätigt worden, auch durch die christliche Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen waren eben nicht jederzeit Herolde der politischen Freiheit und sind erst recht nicht immer Befürworter der Religionsfreiheit gewesen.

Ich beginne mit einem groben und sehr ausschnitthaften Rückblick auf die deutsche Entwicklung hin zur Religionsfreiheit. Schon vor der Reformation war das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Mitte Europas immer

wieder umstritten. Dies hatte aber allenfalls mit konfligierenden (Macht-) Ansprüchen der beiden Institutionen zu tun, keinesfalls mit irgendeiner Freiheit der Religion und erst recht nicht mit einer Religionsfreiheit der Untertanen. Nicht einmal die „kirchen-kritischen“ weltlichen Herrscher wären je auf den Gedanken eines Lebens außerhalb des *corpus christianum* gekommen. Es ging um Konflikte innerhalb des Christentums, nicht gegen das Christentum, schon gar nicht zugunsten anderer Religionen.

Erst mit dem nachreformatorischen Neben- und Gegeneinander der Konfessionen stellte sich erstmals die Frage nach – nein: nicht der (christlichen) Religion, sondern nach der spezifischen Konfession im Staat. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 (*cuius regio, eius religio*) etablierte das Nebeneinander von Herrschaften unterschiedlicher Konfessionen, verlangte aber die Übereinstimmung der Konfession der Untertanen mit derjenigen des Herrschers. Immerhin gewährte er den „Abweichlern“ ein zeitlich begrenztes Auswanderungsrecht. Wechselte jedoch der Herrscher die Konfession, hatte der Untertan mit zu wechseln. Konfessionsfreiheit besaßen folglich ausschließlich die Herrscher, sonst niemand. Erst der Westfälische Frieden von 1648 koppelte einen Konfessionswechsel des Herrschers vom Konfessionsstand seiner Untertanen ab, die nun das Recht hatten, in einem solchen Fall ihrer Konfession treu zu bleiben. Erstmals brachte der Westfälische Friede auch die Anerkennung der Reformierten. Innerhalb dieser Grenzen herrschte nun Konfessionsfreiheit, Religionsfreiheit freilich noch lange nicht und allgemeine bürgerliche Freiheit ebenso wenig.

Das Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus und die gleichzeitige Zusammenfassung unterschiedlicher konfessioneller Gebiete unter einer Herrschaft sowie die konfessionelle Ausdifferenzierung des Protestantismus innerhalb ein und desselben Territoriums führten zu gewissen Lockerungen und zu einer gewissen Pluralität der Konfessionen innerhalb eines Staates: „Die Religionen müssen alle tolleriert werden und mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, dass keine der andern Abbruch tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fasson selich werden“, so Friedrich der Große in seiner berühmten Antwort auf die Anfrage des Geistlichen Departements, ob die katholischen Schulen in Preußen weiter bestehen sollten.⁵ Schon hier zeigt sich, dass diese „Toleranz“ nicht etwa durch kirchliche Anstöße, sondern aus staatlichem Interesse erfolgte. Noch deutlicher wird dies in jener Randverfügung des „Alten Fritz“ zur Bitte, einen Gesangbuchstreit unter Lutheranern zu entscheiden: „Was die Gesangbücher angeht, so steht einem jeden frei zu singen: ‚Nun ruhen alle Wälder‘ oder dergleichen dummes und thörigtes Zeug mehr. Aber die Priester müssen die Toleranz nicht vergessen, denn ihnen

wird keine Verfolgung gestattet werden.“⁶ An der Wiege der Religionsfreiheit und der Toleranz stand also als erster Pate die freigeistige Indifferenz des Herrschers, nicht die Liberalität der Kirchen. Und selbst in diesem Preußen waren die Anhänger nicht-etablierter christlicher Gemeinschaften vom Recht des öffentlichen Gottesdienstes ausgeschlossen und auf eine häusliche Religionsausübung beschränkt. Erst der dritte Nachfolger Friedrichs des Großen, der preußische König Friedrich Wilhelm IV., wird zulassen, dass ein persönlicher „Konfessionswechsel“ auch in die Konfessionslosigkeit führen darf. Bis dahin war der Mensch als Bürger (und Untertan) gar nicht anders denkbar, denn als Staats- und Kirchenbürger zugleich. Juden fielen aus dieser Identität heraus, es sei denn, sie waren im Einzelfall zu (begrenzt) privilegierten Juden „ernannt“ worden. Auch dann waren sie freilich noch keine „vollwertigen“ Staatsbürger.

Die Säkularisierung vor etwas mehr als zweihundert Jahren hatte zwar den Kirchen die weltliche Macht genommen, sie aber zugleich wider Willen eigentlich dazu befreit, nur noch und eigentlich Kirchen zu sein. In den protestantischen Landesherrschaften Deutschlands dauerte es allerdings noch bis 1918, bevor die Bündnisse zwischen Thron und Alter ganz aufgehoben wurden. Und selbst nach diesem von anderen Kräften erzwungenen Umsturz hat der deutsche Protestantismus es weithin nicht vermocht, zur Weimarer Republik ein positives Verhältnis zu finden.

Die Paulskirchenverfassung,⁷ die allerdings nie in Kraft trat, hatte schon 1849 in ihrem § 144 die „volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ gewährt und hob im § 145 alle Beschränkungen der „gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung der Religion“ auf. Sie gab den Kirchen im § 147 das Recht zur selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten, erlaubte die Bildung neuer Religionsgesellschaften und stellte fest: „Es besteht fernerhin keine Staatskirche.“ Doch erst mit der Weimarer Reichsverfassung wurde aus alledem geltendes Verfassungsrecht. Freilich bleibt die Religionsfreiheit selbst in der Weimarer Verfassung ein Regelungsgegenstand des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, nicht aber zwischen dem einzelnen Bürger (qua Grundrechtsträger) einerseits und sowohl dem Staat als auch der Kirche andererseits; sie bleibt also Organisationsrecht und wird noch nicht zum Individualrecht.

Erst im Grundgesetz von 1949 trat die Religionsfreiheit aus diesem „korporatistischen Verhältnis“ heraus und wurde im Artikel 4 GG zu einem unmittelbaren geltenden individuellen Grundrecht der Person selber verselbständigt. In einem merkwürdigen, begrifflich nicht ganz spannungsfreien historischen

Kompromiss nach Artikel 140 GG behielten neben diesem Artikel 4 GG allerdings auch die „staatskirchenrechtlichen“ Artikel aus der Weimarer Verfassung ihre Gültigkeit.

Dieser unter einem leitenden Gesichtspunkt stilisierte Geschichtsausschnitt zeigt vor allem eins: Nirgendwo in diesem Prozess der Herausbildung der Religionsfreiheit bewegten sich die Kirchen als Institutionen, schon gar nicht ihre kirchlichen Leitungsorgane, in der Avantgarde. Die römisch-katholische Kirche nahm sogar erst 1965 im 2. Vatikanischen Konzil die Religions- und Gewissensfreiheit positiv an. Noch 1961 bot das repräsentative, damals ganz evangelisch gestimmte Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ in seiner dritten Auflage einen höchst lapidaren Artikel zur Religionsfreiheit. Ohne jede historische Information wurde gerade eben die Rechtslage nach dem Grundgesetz mit Sätzen wie diesem distanziert wiedergegeben: „Moderne Verfassungen gewährleisteten die Religionsfreiheit vielfach im Sinne einer allgemeinen Weltanschauungsfreiheit, die nicht nur ein christliches Bekenntnis, sondern selbst antireligiöse Weltanschauungen schützt (so etwa Art. 4 I GG).“⁸ Erst sieben Jahre später findet sich eine deutliche, proaktive Äußerung zur Religionsfreiheit in der Ökumene, und zwar in dem Satz, der 1968 von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala verabschiedet wurde: „Die volle Anwendung der Religionsfreiheit auf einzelne und Organisationen und das freie Recht für alle Menschen, gleich welchen Glaubens und welcher Weltanschauung, dem eigenen Gewissen zu folgen, sind von grundlegender Bedeutung für alle menschlichen Freiheiten.“⁹

Weshalb bejahen die Kirchen heute endlich die Religionsfreiheit? Es könnte sein, dass die christlichen Kirchen erst mit ihrem Bedeutungsverlust erkannt haben, wie sehr sie – aus der vorherrschenden soziologischen Position und politischen Rolle verdrängt und nun in die Defensive versetzt – selber auf eine Freiheit angewiesen sind, die ihnen ebenso wie ihren religiösen Konkurrenten, ihren agnostischen Kritikern und atheistischen Gegnern gleichermaßen zugute kommt.

Sodann haben sie wohl ihren Frieden mit dem seriös interpretierten Individualismus geschlossen. Der Begriff „Individualismus“ erinnerte im 19. Jahrhundert und sogar bis hin zu Wilhelm Röpke in der Weimarer Zeit mit einem ursprünglich anti-liberalen Unterton noch an polemische Frontstellungen der Vergangenheit. Doch heute ist mit dem Begriff der „Menschenwürde“ in Wirklichkeit dasselbe gesagt. In der Menschenwürde treffen sich Einsichten aus der politischen wie der theologischen Anthropologie: Jedem einzelnen

Menschen kommt ein Kern unantastbarer Würde zu, der zwar faktisch geschändet, aber nicht in seinem Wesen zerstört werden kann. Dieser Kern der Menschenwürde ist in jedem einzelnen Menschen schlechterdings allem vorgelagert – nicht nur jeder staatlichen (und kirchlichen!) Regulierung, sondern auch der Notwendigkeit oder auch nur der Möglichkeit der betreffenden Person, sich diese Würde vor Gott und den Menschen erst durch eigene Leistung verdienen zu müssen. Sie kann nicht einmal durch verbrecherisches Fehlverhalten verspielt werden.

Zu dieser Menschenwürde zählt unbedingt und als erstes die Gewissensfreiheit – nicht weil das Gewissen des Einzelnen unfehlbar wäre, sondern weil eben die Fähigkeit des Gewissens, auch zu irren, unvermeidlicher Ausdruck seiner Freiheit und Würde ist.¹⁰ Erst wer frei ist, sich zu entscheiden, kann sein Gewissen praktisch betätigen und hernach sich richtig, aber auch falsch entscheiden. Und nur eine freie Entscheidung für das Richtige ist eine richtige Entscheidung. Gewissensfreiheit ist aber auch die Voraussetzung von wirklicher Religion. Nur eine vollkommen freie Antwort auf einen wahrgenommenen Zuspruch und Anspruch Gottes kann eine wahre Antwort sein. Die Freiheit dieser Antwort kann gewiss politisch beschnitten oder unterdrückt werden, aber wer trotz staatlicher Verfolgung bei seinem Glauben bleibt, beweist ja gerade, dass er seine religiöse Antwort aus freien Stücken gegeben hat. Staatlicher Druck, auch religiöse Repression, kann das Gewissen nur von der wahren Religion weg-, niemals aber zu ihr hinbeugen. Gebeugter Glaube ist Unglaube.

Das ist der letzte, unhintergehbare Grund dafür, dass auch die Kirchen die positive Religionsfreiheit der Andersgläubigen, auch die negative Religionsfreiheit der Ungläubigen, uneingeschränkt bejahen müssen und zwar nicht nur zum Zwecke eines *do ut des*, gewissermaßen im Sinne einer „Gegenseitigkeits-Klausel“: „Ich gewähre Dir Religionsfreiheit, damit (und sofern) Du mir ein Selbes gewährst.“ Folglich können die Kirchen in der Bundesrepublik gar nicht anders als für die Religionsfreiheit der Muslime in Deutschland selbst dann einzutreten, wenn islamische Staaten anderswo keine Religionsfreiheit für Christen gewähren. Gerade diese Asymmetrie legitimiert erst ihr Eintreten für die Religionsfreiheit überall.

Wie also haben wir uns das Verhältnis des liberalen Verfassungsstaates zu den Religionen vorzustellen?

Als erstes haben wir scharf zu trennen zwischen staatlicher *Macht* und geistlicher *Vollmacht*. Die staatliche Macht verweist auf sich selber und verlangt

einen Gehorsam, den sie, falls nötig, mit Gewalt durchsetzt – auch gegen eine entgegenstehende Überzeugung des Bürgers. Die geistliche Vollmacht weist von sich weg, verweist also mitten in dieser Welt auf eine andere Welt. Sie wendet sich allein an die freie Überzeugung der Gläubigen und darf sich schon deshalb keines Zwanges bedienen.¹¹ Hingegen kann selbst der freiheitliche Verfassungsstaat auf Zwangsmittel nicht verzichten und muss sich schon deshalb aus Fragen der ersten und letzten Wahrheit entschieden heraushalten.

Religionen, insbesondere die monotheistischen Religionen, können gar nicht anders als ihre eine existentielle Wahrheit zu bezeugen und zu leben. Der edle Versuch, ihre innere Wahrheit unverkürzt zum Vorschein zu bringen, ohne die Wahrheit anderer Religionen zu bestreiten, also der Versuch, deren Wahrheit als gleich gültig gelten zu lassen – dieser Versuch wäre zu schön, um wahr zu sein. Er könnte in unseren – in dieser Zeit und Welt – begrenzten Denkmöglichkeiten nicht anders als in logische und theologische Aporien führen. Man kann eben nicht zwei oder gar mehreren letzten Wahrheiten zugleich dienen. Letzte Wahrheiten sind, jedenfalls auf der Ebene der Lehre, tendenziell nicht gleich gültig, nicht gleichgültig und deshalb allenfalls in Grenzen, keinesfalls aber grenzenlos tolerant. Der Begriff „Toleranz“ kommt vom durchaus unbequemen „Ertragen“ und „Erdulden“. Wem die Toleranz keine passive Mühe bereitet – der ist nicht wirklich tolerant, sondern allenfalls gleichgültig. Dies kann freilich auch ein Modus der, wenn auch bequemen, Friedlichkeit sein.

Aus all den genannten Gründen müssen absolute Wahrheiten gerade um ihres Wahrheitsgehaltes willen, aus Respekt vor der freien Überzeugung und dem Gewissen ihrer Anhänger und Widersacher, vor allem aber zur Abwehr eines gewaltsamen „clash of religions“, also des religiösen Bürgerkrieges, auf sämtliche weltlichen Machtmittel absolut verzichten. Denn nur wenn die letzte Lehre und die letzten Machtmittel, die *ultima veritas* und die *ultima ratio*, strikt voneinander getrennt bleiben, können auf dieser Welt die unterschiedlichen Religionen miteinander in Wahrheit frei sein – in der Wahrheit frei und wahrlich in der Freiheit.¹²

Der liberale Verfassungsstaat hingegen, der eine Freiheits- und Friedensordnung gleichermaßen zu gewährleisten hat – zur Not unter Anwendung von jener Gewalt, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften strikt verweigert bleiben muss – muss zu diesem Zweck seinerseits völlig darauf verzichten, sich zum Agenten irgendwelcher religiösen oder ideologischen Wahrheitsansprüche zu machen. Er darf sich nicht einmal *e contrario* solche

Ansprüche anmaßen, indem er etwa einzelne oder gar alle Religionen, die sich an die Grundregeln der Verfassung halten, aus dem öffentlichen Raum verdrängt und in die Katakomben der Privatheit vertreibt. Mit anderen Worten: Gerade ein Staat, der sich anschickte, Gott abzuschaffen und der aufhörte, mit Menschen zu rechnen, die sich zu ihm bekennen, wäre – *ex negativo* – eine höchst religiöse, jedenfalls eine ideologisch besetzte Veranstaltung. Anders ausgedrückt: Nur ein Staat, „der Gott *nicht* abschafft“, kann ein wirklich durch und durch *säkularer* Staat sein.

Nun ist das Verhältnis zwischen dem freiheitlichen Staat und den Religionen noch ein weiteres Mal aus der Sicht des Staates zu betrachten und demgemäß also, unter Rückgriff auf Thomas Hobbes, eine dritte These zu formulieren: *Es gibt nur einen Leviathan!*

Kein Staat dieser Welt wird es zulassen, dass unter Berufung auf die Religionsfreiheit sein Machtmonopol infrage gestellt wird, jedenfalls nicht sein Monopol auf die Ausübung legitimer Gewalt, wie dies Max Weber als unvermeidliches Spezifikum der leitenden politischen Verantwortung formuliert hat; und als „Grenzgott“ – mit Kant gesprochen – staatlicher Autorität. In Diktaturen bedarf es dafür keines besonderen strukturellen und funktionslogischen Beweises; dort ist das einfach so. Aber auch in den Demokratien, welche die Religionsfreiheit ausdrücklich in ihrer Verfassungsurkunde in Stein gemeißelt haben, gilt, dass es immer nur einen Leviathan geben kann. In der freien öffentlichen Diskussion können Christen und die Angehörigen aller anderen Religionen ebenso wie Atheisten für ihre Ansichten werben und gegebenenfalls Wahlentscheidungen auch aufgrund ihrer religiösen Einstellung treffen. Aber keine Berufung auf eine wie auch immer geartete Religion berechtigt die Staatsbürger selbst in den freiheitlichsten Staaten dazu, die Verfassung sowie deren Rechte und Institutionen zu missachten oder Gesetze zu übertreten. Dies verlangt nicht nur jeder Staat, sondern dies folgt unmittelbar aus der Unfähigkeit der Religionsgemeinschaften und Kirchen, mit der gegebenenfalls notwendigen, ihnen aber *ex definitione* nicht zugänglichen Zwangsgewalt ihrerseits autoritativ für öffentliche Ordnung und öffentlichen Frieden zu sorgen. Also haben auch christliche Kirchen die Tatsache des von ihnen kategorisch unterschiedenen Staates hinzunehmen, in dem sie leben – und können sich glücklich preisen, wenn das Schicksal sie in ein demokratisches und freiheitliches Gelände platziert hat. Hier liegt übrigens die nach wie vor aktuelle Bedeutung der lutherischen Trennung zwischen den beiden Schwertern begründet – auch und gerade unter den Bedingungen der bürgerlichen wie der Religions-Freiheit: gemeint ist nicht die unterwürfige Anbetung der Obrigkeit, sondern im Sinne der

V. These der Barmer Theologischen Erklärung, hat der Staat „in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.“¹³

Es bleibt natürlich dabei, dass man dennoch als Christ Gott mehr zu gehorchen hat als den Menschen. Nur muss man dann eben im Konfliktfall auch den Konflikt mit dem Staat ertragen (ja, im originären Wortsinne: tolerieren), in der schlimmsten Not auch als Märtyrer. Ein solcher ultimativer Konflikt lässt sich nicht dadurch auflösen, dass man den Staat als nicht existent betrachtet oder gar selbstherrlich beseitigt. Diese allerletzte Konsequenz kann man allenfalls auf sich nehmen, wenn der vorhandene Staat schlechterdings überhaupt nicht mehr bereit oder in der Lage ist, ein Mindestmaß an öffentlicher Ordnung und an öffentlichem Frieden zu gewährleisten. Dann hat er sogar nach Thomas Hobbes sein Recht verloren: Wenn der Leviathan den Frieden nicht mehr einhalten kann, dann ist er eben – tot und kein Gegenstand des Gehorsams mehr. Und auch bei Hobbes kann der Souverän nur äußeren Gehorsam verlangen, nicht aber die Gewissen knechten.

Wie gesagt: In Diktaturen braucht man über derlei (leider) nicht lange zu diskutieren. Aber auch die Grundfesten der Demokratien, ihre Verfassungen und ihre Rechtssysteme stehen nicht zur Disposition religiöser Gesellschaften oder auch nur einzelner ihrer religiös bestimmten (erst recht nicht irgendwelcher wahngepprägter) Bürger.

Wie aber lassen sich Spannungen zwischen den Sphären praktisch regulieren? Wir können das hier nur noch skizzen- und beispielhaft streifen.

Beispiel eins: Sicherlich verfehlt ist die immer wieder populäre Redensart, die Religion zur *Privatsache* zu erklären. Gewiss, Glaubensfragen sind höchst *persönliche* Fragen. Aber gerade weil sie zur höchst individuellen, ja intimen Identität einer Person gehören, kann die Person nicht darauf verpflichtet werden, ausgerechnet ihre Identität in der öffentlichen Sphäre zu verleugnen und sozusagen nur als kuptierte oder „verkrüppelte“ Person aufzutreten, wenn sie sich an den Diskussionen der *res publica* beteiligt.

Man darf dabei nicht so weit gehen, wie der amerikanische Rechtsphilosoph John Rawls. Er hatte einmal versucht, das Spannungsverhältnis zwischen der allgemeinen freiheitlichen Demokratie und der besonderen religiösen Bindung von Individuen und Religionsgesellschaften dahingehend aufzulösen, dass man in den öffentlichen Diskurs zwar religiös geprägte Über-

zeugungen einbringen darf, aber nur in dem Umfang, in dem sich solche Überzeugungen auch nicht-religiös begründen lassen. Eine solche unter der Flagge der Freiheit segelnde religiöse Selbstkastration müssen sich die Anhänger einer Religion nicht gefallen lassen. John Rawls wollte mit seinem Argument allerdings auf das real existierende, potentiell friedensgefährdende Element religiöser Minderheiten (und was die USA angeht: auch Mehrheiten) aufmerksam machen. Dennoch kann die Antwort nur, wie hier vertreten, so lauten, dass alle Anhänger aller Überzeugungen, auch jener, die sich religiös begründen und auf Religionsfreiheit berufen, sich von der Anmaßung fernhalten, den Staat in seiner ordnungs- und friedensstiftenden Funktion ersetzen, suspendieren oder aber umgekehrt als religionspolitisches Machtmittel in Anspruch nehmen zu können.

Beispiel zwei – in einigen Bundesländern höchst umstritten: Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Natürlich kann der Religionsunterricht – und so ist es ja in allen Bundesländern – nur freiwillig sein. Auch als überwiegend „ordentliches Lehrfach“ ist er nur Wahlpflichtfach; das heißt die Schüler (oder gegebenenfalls ihre Eltern) haben zu wählen, ob sie den Religionsunterricht oder ein anderes gleichzeitiges Lehrangebot besuchen wollen. Es gehört zu den Freiheitsrechten der Eltern und Schüler, sich vom Religionsunterricht zu dispensieren. Es gehört aber zu denselben *Freiheitsrechten* der Eltern und Schüler (und nicht etwa der um Nachwuchs besorgten Kirchen!) auch und gerade an öffentlichen Schulen ein Bildungsangebot in Hinblick auf die ersten und letzten Fragen menschlicher Existenz vorzufinden, auch ein religiös grundiertes Bildungsangebot. Den oben genannten Trennungsgesetzen folgend, kann die sachliche Seite dieses Unterrichtsstoffes nur von den Religionsgesellschaften beigesteuert werden. Der Staat ist religiös gewissermaßen unwissend, jedenfalls unzuständig. Er muss allerdings auf die gleiche wissenschaftliche Ausbildung der Lehrer achten – und auf deren Verfassungstreue.

Bundespräsident Christian Wulff hat versucht, die religions- und integrationspolitische Diskussion auf eine neue Ebene zu heben, indem er sagte, der Islam gehöre zu Deutschland.¹⁴ Mir scheint, er hat dabei aus guter Absicht, gleichwohl begrifflich unscharf, ja sogar unzutreffend gesprochen. (Übrigens gilt dies auch für seine Gegenthese, das Christentum gehöre zur Türkei.) Unbestreitbar gehören jene Muslime, die berechtigt und auf Dauer bei uns wohnen oder gar die deutsche Staatsangehörigkeit erworben haben, zu uns, und zwar mit ihrer gesamten Persönlichkeit – also einschließlich ihrer Religion. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit der Aussage, der Islam als solcher und in allen seinen Spielarten gehöre zu Deutschland oder habe gar

unsere Kultur geprägt. Das wäre nun eindeutig des Guten zu viel und historisch falsch.

Nicht einmal die entgegengesetzte Behauptung, das Christentum habe unsere Verfassungskultur geprägt, ist in dieser Simplizität historisch zutreffend. Denn – wie zuvor dargetan – ist unsere freiheitliche Verfassung mühselig gegen die Obrigkeiten erkämpft worden, und zu diesen gehörten natürlich auch die kirchlichen Obrigkeiten. Jedenfalls hat der Islam, so wie er heute verfasst ist, nichts zur Durchsetzung der Menschen- und Freiheitsrechte in unserer Verfassungskultur beigetragen. Sie schließt aber gleichwohl ein, dass Anhänger der muslimischen Religion im Rahmen eben dieser Verfassung (aber eben nur in deren Rahmen) Religionsfreiheit genießen, sogar zum Teil in einem größeren Maße als in vielen islamischen Ländern, in denen ihnen das Verlassen ihrer Religionsgemeinschaft unter Androhung des Todes verboten ist.

Zuletzt nun die Frage nach dem angeblich viel moderneren Laizismus: Wäre nicht die schärfstmögliche Trennung von Kirche und Staat, mit anderen Worten: die Einschränkung oder Beseitigung der korporativen Religionsfreiheit die beste und einfachste Lösung aller Probleme? Aus der Perspektive des oben Dargelegten vermag das Modell eines militanten Laizismus für den liberalen Verfassungsstaat nicht zu überzeugen. Der Laizismus bietet eine allenfalls unvollständige Regulierung des Problems, weil er die schwierigen Probleme der Freiheit (und wann jemals wäre Freiheit einfach zu haben gewesen?) mit dem Instrument einer verkürzenden Gleichheit aller zu Lasten der unverkürzten Freiheit lösen will.

Ein solcher Laizismus kann also gerade unter dem Gesichtspunkt größtmöglicher Freiheit allenfalls die zweitbeste Lösung darstellen. Damit ist aber auch an die Adresse der etablierten Kirchen das Folgende gesagt: Wenn die christlichen Kirchen nicht für die unverkürzte und unverletzliche, für die positive wie negative Religionsfreiheit der Anderen eintreten, so werden sie höchstselbst jene missliche Alternative „unverkürzte Freiheit oder verkürzende Gleichheit“ provozieren. Das hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Spruch zur religionsfreundlichen Neutralität des Staates deutlich genug angezeigt.

Für den Liberalismus heißt all das Ausgeführte nach meiner Einschätzung nun Folgendes: Aus der Vorgeschichte ist es nur zu verständlich, dass die Freiheitsrechte (eingeschlossen die Religionsfreiheit) den staatlichen und kirchlichen Obrigkeiten naturgemäß von kirchenkritischen und -fernen Kräften abgerungen werden mussten. Insofern war dem Liberalismus eine gewisse, sagen wir „religiöse Un-Musikalität“ beigemengt. Heutzutage freilich dürften

auch Liberale einer religiös konnotierten staatsbürgerlichen Präsenz und Profilierung „unverkrampt“ begegnen – und das nicht nur im Blick auf die knapper gewordenen potentiellen Wähler.

Anmerkungen

- * Auszüge des Textes wurden bereits 2004 veröffentlicht: ROBERT LEICHT: In Wahrheit frei. Der liberale Verfassungsstaat und die Religionen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 101 (2004), S. 86-97.
- 1 KONRAD ADENAUER, Erinnerungen 1945-1953, Stuttgart ⁶1987, S. 228.
- 2 BVerfGE 93, 1 ff.
- 3 Siehe dazu das „Kopftuch-Urteil“ des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003 (2 BvR 1436/02) mitsamt seinem Referat des verwaltungsrechtlichen Verfahrenszuges.
- 4 IMMANUEL KANT, Die Metaphysik der Sitten, zit. nach KANT, Werke, hg. von W. WEISCHÉDEL, Bd. IV, Wiesbaden 1956, S. 337.
- 5 Zit. nach FRIEDRICH II., Wonach er sich zu richten hat, Urteile und Verfügungen, Berlin 1987, S. 72.
- 6 Derselbe a.a.O.
- 7 Texte zur deutschen Verfassungsgeschichte, hg. GÜNTER DÜRIG / WALTER RUDOLF, München 1966, S. 51 ff.
- 8 Artikel „Religionsfreiheit“ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Tübingen ³1961, Sp. 984.
- 9 Zit. nach Artikel „Religionsfreiheit“ in Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart ²1975, Sp. 2182.
- 10 Sogar die gewissenhafteste Prüfung einer persönlichen Entscheidung selbst an den existentiell „richtig“ gewählten Maßstäben kann irrig ausfallen. Doch: Quis iudicabit? Sub species aeternitatis jedenfalls nicht der Staat. Der Staat hat keinerlei Zuständigkeit für die Wahl des existentiell „richtigen“ Maßstabes. Deshalb gewährt der freiheitliche Staat zumindest das Recht zur Kriegsdienstverweigerung, freilich ausschließlich aus Gewissensgründen, obwohl der „pouvoir constituant“ und ihm folgend der Gesetzgeber seinerseits die Pflicht zum Militärdienst auch nach gewissenhafter Erwägung normiert hat.
- 11 Dieser Unterschied zwischen Staat und Kirche wird im deutschen Sprachgebrauch auch deutlich in ihrem unterschiedlichen Publizitätsverständnis: Der Staat verkündet – die Kirche aber verkündigt.
- 12 Und was die „partnerschaftlichen Beziehungen“ zwischen Staat und Kirchen in der Bundesrepublik betrifft, so gilt: Nur was säuberlich getrennt ist, kann sauber in Beziehungen zueinander treten.
- 13 http://www.globalisierung21.de/fileadmin/sites/glob21/dateien/dokumente/Barmer_Theologische_Erklaerung_im_Wortlaut.pdf.
- 14 In seiner Rede am 20. Jahrestag der Deutschen Einheit beim zentralen Festakt in Bremen am 3.10.2010.

Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus

Die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, eine parteiunabhängige Stiftung des öffentlichen Rechts, betreibt zeitgeschichtliche Forschung und politische Bildung. Im Mittelpunkt stehen dabei Leben und Werk des ersten Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss (1884–1963). Heuss engagierte sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts aktiv im politischen und kulturellen Leben – als liberaler Politiker und Parlamentarier, als Journalist und Historiker, als Redner und Zeichner. In einem Jahrhundert, das geprägt wurde von zwei Weltkriegen, von autoritären und totalitären Regimes und der Konfrontation der Ideologien, steht Heuss für eine rechtsstaatliche und demokratische Tradition in Deutschland. Als erstes Staatsoberhaupt nach der nationalsozialistischen Diktatur fiel Heuss daher die schwierige Aufgabe zu, das demokratische Deutschland nach innen und außen zu festigen und glaubwürdig zu repräsentieren.

An diesen vielfältigen Lebensbezügen von Theodor Heuss orientiert sich die wissenschaftliche und pädagogische Arbeit der Stiftung: das Theodor-Heuss-Kolloquium zu Themen der Zeitgeschichte, Seminare zur politischen Bildung und die politisch-kulturellen Veranstaltungen. In den Stiftungsräumen stehen der interessierten Öffentlichkeit der umfangreiche Nachlass von Theodor Heuss und eine Bibliothek zur Verfügung, die sowohl Heuss' vollständiges publizistisches Oeuvre als auch Literatur zur deutschen und europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts umfasst. Der Nachlass bildet die Grundlage für die „Stuttgarter Ausgabe“ der Reden, Schriften und Briefe des ersten Bundespräsidenten. Ein wichtiges Forum zur Auseinandersetzung mit Theodor Heuss bietet vor allem das Theodor-Heuss-Haus in Stuttgart, das Bundespräsident Johannes Rau im Frühjahr 2002 eröffnet hat. In Heuss' letztem Domizil erwarten den Besucher drei authentisch rekonstruierte Wohnräume und eine ständige Ausstellung, die anhand von rund 700 Exponaten über Leben und Werk des ersten Bundespräsidenten im historischen Kontext informiert.

Weitere Informationen erhalten Sie unter: www.stiftung-heuss-haus.de

Neuerscheinung
in der Wissenschaftlichen Reihe

**WERNER PLUMPE / JOACHIM SCHOLTYSECK (HG.),
FLORIAN BURKHARDT (REDAKT.)**

**Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft.
Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
Wissenschaftliche Reihe, Band 11
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012, EUR 29,-**

Der Staat setzt Rahmenbedingungen für die Wirtschaft – der Staat reagiert auf ökonomische Entwicklungen – die Wirtschaft richtet sich nach den gegebenen Umständen – die Wirtschaft geht eigene, neue Wege. Dieses eigentümliche Spannungsfeld von Wirtschaftsordnung, Wirtschaftspolitik und ökonomischer Entwicklung beleuchten Wirtschaftshistoriker aus wechselnder Perspektive: Wodurch kam es zum Aufstieg des Kathedersozialismus? Der Nationalsozialismus – ein indirekter Sozialismus? War die Soziale Marktwirtschaft eine Innovation? Prägte der Keynesianismus die Bundesrepublik? Verstand sich die DDR vor allem als Vergleichswirtschaft zur BRD? Prägte der Neoliberalismus wirklich das Westdeutschland der 1980er Jahre? Hat die Deutsche Einheit die Soziale Marktwirtschaft verändert? Schließlich allgemein: Was kann der Staat und was darf die Wirtschaft?

Im Fokus steht die wirtschaftliche Entwicklung Deutschlands seit dem späten 19. Jahrhundert mit ihren Brüchen, Krisen und Boomphasen. Das Buch leistet damit auch einen Beitrag zu aktuellen Problemdiagnosen. Denn erneut stehen Fragen der politischen Gestaltung der Wirtschaft, der Regulierung ihrer Entwicklung und ihrer Handlungsspielräume im Zentrum des wissenschaftlichen und des politischen Streits.

Bisher in der Wissenschaftlichen Reihe erschienene Publikationen

- 1 THOMAS HERTFELDER / JÜRGEN C. HESS (Hg.)
Streiten um das Staatsfragment: Theodor Heuss und Thomas Dehler
berichten von der Entstehung des Grundgesetzes
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 1
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999
- 2 EBERHARD JÄCKEL / HORST MÖLLER / HERMANN RUDOLPH (Hg.)
Von Heuss bis Herzog: Die Bundespräsidenten im politischen System
der Bundesrepublik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 2
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999
- 3 GANGOLF HÜBINGER / THOMAS HERTFELDER (Hg.)
Kritik und Mandat. Intellektuelle in der Deutschen Politik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 3
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2000
- 4 ULRICH BAUMGÄRTNER
Reden nach Hitler. Theodor Heuss – Die Auseinandersetzung mit dem
Nationalsozialismus
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 4
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 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
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 5
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2003
- 6 HANS VORLÄNDER (Hg.)
Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 6
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2003
- 7 WOLFGANG HARDTWIG / ERHARD SCHÜTZ (Hg.)
Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland
im 20. Jahrhundert
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 7
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005

- 8 FRIEDER GÜNTHER
Heuss auf Reisen. Die auswärtige Repräsentation der Bundesrepublik durch den ersten Bundespräsidenten
Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 8
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006

- 9 ANDREAS WIRSCHING / JÜRGEN EDER (Hg.)
Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik.
Politik, Literatur, Wissenschaft
Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 9
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008

- 10 ANGELIKA SCHASER / STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM (Hg.)
Liberalismus und Emanzipation.
In- und Exklusionsprozesse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 10
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2010

- 11 WERNER PLUMPE / JOACHIM SCHOLTYSECK (Hg.), FLORIAN BIRUKHARDT (Redakt.)
Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft.
Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 11
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012

**Neuerscheinung
in der Edition „Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe“**

**Theodor Heuss: Der Bundespräsident
Briefe 1949–1954
Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker,
Martin Vogt und Wolfram Werner
Berlin/New York: De Gruyter 2012, EUR 39,95**

Mit seiner Wahl zum Bundespräsidenten am 12. September 1949 trat Theodor Heuss als erstes deutsches Staatsoberhaupt nach der nationalsozialistischen Katastrophe ein schwieriges Erbe an. Seine zentrale Aufgabe sah er darin, das Bewusstsein der Bürger für ihre demokratischen Rechte und Pflichten zu schärfen und sie zu einer positiven Haltung gegenüber der Bundesrepublik zu bewegen. Dank seiner zivilen, zugleich volkstümlichen und streitbaren Amtsführung, seiner Formulierungsgabe und seiner umfassenden Bildung integrierte er die verschiedenen Bevölkerungsgruppen in die junge, noch fragile Demokratie. Er bot einer verunsicherten Gesellschaft Orientierung und trug zur „Entkrampfung“ bei. Alles andere als unpolitisch, verschaffte er sich eine moralische Autorität, die Maßstäbe setzte für seine Amtsnachfolger.

In den 245 ausgewählten Schreiben von Theodor Heuss spiegeln sich eine abwechslungsreiche Biographie und die spannungsreichen Zeitaläufe der Nachkriegszeit zwischen seiner Amtseinführung 1949 und Wiederwahl 1954. Sie sind das Zeugnis eines virtuosen Briefschreibers, der mit zahlreichen Zeitgenossen korrespondierte: mit Politikern, Publizisten, Schriftstellern, Künstlern, Wissenschaftlern, Freunden und Familienangehörigen.

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.

Aus der Reihe der Briefe sind bisher folgende Bände erschienen:

THEODOR HEUSS: Aufbruch im Kaiserreich
Briefe 1892–1917
Herausgegeben und bearbeitet von Frieder Günther
München: K. G. Saur 2009

THEODOR HEUSS: Bürger der Weimarer Republik
Briefe 1918–1933
Herausgegeben und bearbeitet von Michael Dormann
München: K. G. Saur 2008

THEODOR HEUSS: In der Defensive
Briefe 1933–1945
Herausgegeben und bearbeitet von Elke Seefried
München: K. G. Saur 2009

THEODOR HEUSS: Erzieher zur Demokratie
Briefe 1945–1949
Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker
München: K. G. Saur 2007

THEODOR HEUSS: Hochverehrter Herr Bundespräsident!
Der Briefwechsel mit der Bevölkerung 1949–1959
Herausgegeben und bearbeitet von Wolfram Werner
Berlin/New York: De Gruyter 2010

THEODOR HEUSS: Der Bundespräsident
Briefe 1949–1954
Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker, Martin Vogt und Wolfram Werner
Berlin/New York: De Gruyter 2012

Bisher in der Kleinen Reihe erschienene Publikationen

- 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 politische Irrtum
Die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz von 1933 und die
Erinnerungspolitik im ersten württemberg-badischen Untersuchungs-
ausschuß 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-Gedächtnisvorlesung 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-Gedächtnisvorlesung 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

Bibliografische Information 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,
Im Himmelsberg 16, 70192 Stuttgart
www.stiftung-heuss-haus.de
Redaktion: Dr. Gudrun Kruij
Satz: Dr. Rainer Ostermann

Gestaltung: Arne Holzwarth, Büro für Gestaltung, Stuttgart
Druck und Bindung: logo Print, Riederich
Foto: Robert Leicht
ISBN 978-3-942302-01-02
ISSN 1435-1242

© SBTH, Juli 2012