

Erwählt oder gewählt? Der Beitrag theologischer Parlamentarier:innen zur Annäherung von Protestantismus und Demokratie: eine Untersuchung am Beispiel von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz

Hohmann, Uta Elisabeth

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Projektnummer 390726036 / Funded by the German Research Foundation (DFG) - Project number 390726036

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hohmann, U. E. (2023). *Erwählt oder gewählt? Der Beitrag theologischer Parlamentarier:innen zur Annäherung von Protestantismus und Demokratie: eine Untersuchung am Beispiel von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz.* (Religion und Moderne, 28). Frankfurt am Main: Campus Verlag. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89409-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Uta Elisabeth Hohmann

ERWÄHLT ODER GEWÄHLT?

*Der Beitrag theologischer Parlamentarier:innen zur
Annäherung von Protestantismus und Demokratie*



Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Erwählt oder gewählt?

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM)
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting,
Detlef Pollack, Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel,
Martina Wagner-Egelhaaf, Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

Band 28

Uta Elisabeth Hohmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster »Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation« der Universität Münster.

Uta Elisabeth Hohmann

Erwählt oder gewählt?

Der Beitrag theologischer Parlamentarier:innen zur
Annäherung von Protestantismus und Demokratie.
Eine Untersuchung am Beispiel von Rudolf Otto,
Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2060 »Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation« – 390726036.

ISBN 978-3-593-51331-7 Print

ISBN 978-3-593-45372-9 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-45371-2 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2023. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Andachtsraum im Reichstagsgebäude in Berlin (1989/99) © Nic Tenwiggenhorn

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Für Moritz, Ferdinand und Johannes

Inhalt

Dank	13
------------	----

Einleitung

1. Horizont und Erkenntnisinteresse	17
2. Forschungsbericht	23
3. Methode, Quellen und Aufbau der Studie	33

I. »Freiheit als Lebensluft« – Rudolf Otto (1869–1937) als theologischer Parlamentarier im ausgehenden Kaiserreich

1. Plausibilisierung der Auswahl Rudolf Ottos	41
1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl	41
1.2. Forschungsstand zu Rudolf Otto	46
2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung	49
2.1. Kindheit, Jugend und Studienzeit (1869–1895)	49
2.2. Beginn der parteipolitischen Tätigkeit (1896–1913)	53
2.3. Mandate im Preußischen Abgeordnetenhaus und in der Preußischen Landesversammlung (1913–1919)	72
2.4. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1919–1937) ...	82

3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession	87
3.1. Wissenschaftspolitik	88
3.2. Die preußische Wahlrechtsreform	98
4. Systematisch-theologische und demokratiethoretische Verortung	109
4.1. Politisch-ethische Prämissen	110
4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems .	121
4.3. Synthese: Rudolf Ottos Stellung zur demokratischen Idee	131
5. Fazit: Rudolf Otto als theologischer Gelehrtenpolitiker	135

II. »Zum Dienst aneinandergebunden« – Magdalene von Tiling (1877–1974) als theologische Parlamentarierin in der Weimarer Republik

1. Plausibilisierung der Auswahl Magdalene von Tilings	141
1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl	141
1.2. Forschungsstand zu Magdalene von Tiling	144
2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung	149
2.1. Kindheit im Baltikum, Jugend und pädagogische Ausbildung (1877–1905)	149
2.2. Theologiestudium in Göttingen und Lehrtätigkeit im Bergischen Land (1906–1918)	152
2.3. Beginn der parteipolitischen Tätigkeit (1918–1921)	154
2.4. Mitarbeit in der DNVP und Mandate im Preußischen Landtag und Deutschen Reichstag (1921–1933)	162
2.5. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1933–1974) ...	174
3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession	179
3.1. Das Evangelische Schulwesen im Reichsschulgesetz	180
3.2. Die Frage nach einer evangelischen Partei im Richtungsstreit der DNVP (1928–1930)	194

4. Systematisch-theologische und demokratietheoretische Verortung	203
4.1. Politisch-ethische Prämissen	204
4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems	216
4.3. Synthese: Magdalene von Tilings Stellung zur demokratischen Idee	228
5. Fazit: Magdalene von Tiling als protestantische Verbandsfunktionärin	231

III. »Christliche Unruhe als erste Bürgerpflicht« – Heinrich Albertz (1915–1993) als theologischer Parlamentarier in der frühen Bundesrepublik Deutschland

1. Plausibilisierung der Auswahl Heinrich Albertz'	237
1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl	237
1.2. Forschungsstand zu Heinrich Albertz	241
2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung	243
2.1. Kindheit, Jugend und Studienzeit (1915–1945)	243
2.2. Vom Flüchtlingspastor zum Flüchtlingsminister (1945–1955)	249
2.3. Politischer Aufstieg und Fall in Berlin (1955–1970)	260
2.4. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1970–1993)	268
3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession	273
3.1. Annäherung von Sozialdemokratie und evangelischer Kirche	274
3.2. Identifikation des »politischen Katholizismus« als zentralem Opponenten	303
4. Systematisch-theologische und demokratietheoretische Verortung	315
4.1. Politisch-ethische Prämissen	316
4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems	326
4.3. Synthese: Heinrich Albertz' Stellung zur demokratischen Idee	335

5. Fazit: Heinrich Albertz als politischer Pastor	339
IV. Resümee der Studie	
1. Interdependenzen zwischen theologischer Profession und politischer Arbeit	347
1.1. Beweggründe zum parlamentarischen Mandat	349
1.2. Parteiwahl und fachpolitische Spezialisierungen	350
1.3. Fremdwahrnehmung	351
1.4. Selbstwahrnehmung	353
1.5. Typisierung der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen	354
2. Demokratiefördernde und -hemmende Theologumena – eine Zusammenschau in Spannungslinien	357
2.1. Anthropologie, Staatsverständnis und die besondere Rolle von Christ:innen in der Politik	359
2.2. Anthropologische Prämissen für eine theologisch begründete Demokratieaffinität oder -aversion	361
3. Ausblick: Theologische Parlamentarier:innen als Fundgrube für die protestantische Ethik des Politischen	369
3.1. »Erwählt oder gewählt?«	369
3.2. Methodische Errungenschaften der Studie	372
3.3. Fünf abschließende Thesen für die gegenwärtige theologische Forschung und Praxis	373
Abbildungen	377
Literatur	379
Archivalien	379
Gedruckte Quellen	384
Sekundärliteratur	391

Personenregister 403

Dank

Die vorliegende Studie ist an der Graduiertenschule des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« entstanden und wurde im Sommersemester 2022 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertationsschrift angenommen.

Die Zeit meiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Annäherung von Protestantismus und Demokratie war geprägt von vielen Menschen, die mein Vorhaben beständig begleiteten und vielfältig unterstützten.

An erster Stelle möchte ich meinen Doktorvater Herrn Prof. Dr. Arnulf von Scheliha nennen. Er deckte die Untersuchungslücke zu theologischen Parlamentarierinnen und Parlamentariern auf, die wir mit unserem Forschungsprojekt in diversen gemeinsamen Reflexionen, Recherchen, Seminarsitzungen und Tagungsdebatten zu schließen suchten. Für die intensive Betreuung, die sich durch eine motivierende Mischung aus wissenschaftlicher Freiheit, wertschätzendem Feedback und – nicht zuletzt – hoher Familienfreundlichkeit auszeichnete, danke ich herzlich.

Während meines Theologiestudiums weckte und förderte Herr Prof. Dr. Albrecht Beutel schon früh mein kirchenhistorisches Interesse, das meine Herangehensweise an die Forschungsfragen dieser Arbeit unverkennbar prägte – ihm danke ich für das ausführliche und präzise Zweitgutachten.

Dem gesamten Team des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften (IfES) und insbesondere den studentischen Hilfskräften im TheoParl-Projekt danke ich für die verlässliche Zusammenarbeit und das gute Miteinander.

Der Konrad-Adenauer-Stiftung danke ich für das entgegengebrachte Vertrauen, das sich in der ideellen und finanziellen Unterstützung meines

Promotionsvorhabens ausdrückte. Für die Aufnahme in die Schriftenreihe »Religion und Moderne« gebührt mein Dank dem Herausbergremium.

Die Jahre meiner Forschungen formen sich in der Rückschau zu einem facettenreichen Lebensabschnitt, der neben Archiventdeckungen und Konzeptionstagen das umwerfende Glück der eigenen Familiengründung für mich bereithielt. Bei diesem Abenteuer und bisweiligem Spagat habe ich in meinen Freundinnen und Freunden in der Nachbarschaft und außerhalb von Münster stets wertvolle Wegbegleiter gefunden. Manch hartnäckige Frage ließ sich beim dienstäglichen Besuch des »L'italiano triste« mit Dr. Matthias Daufratshofer oder bei einem akademischen Aperitivo mit Martha Maria Nooke lösen. Für die besonders schöne und lebendige Zeit in unserem Pilotprojekt »Familienbüro« möchte ich Anna Sophie Haake danken.

Meinen Eltern danke ich von Herzen, dass sie das Fundament für das Gelingen dieser Arbeit legten: danke für jede Ermutigung, meinen Weg zu gehen, für Euren Optimismus und vielseitiges Engagement – danke, dass ich Euch immer hinter mir stehend weiß!

Ein großer Dank gilt meinen vier Geschwistern Almuth, Greta, Karl Ludwig und Imke Sürmann, die diese Arbeit mit Denkanstößen und Zerstreungen sächsischer und rheinländischer Natur bereicherten. Für verlässlich neuen Schwung sorgte der regelmäßige Austausch zwischen Münster und Düsseldorf. Meiner ganzen Großfamilie danke ich von Herzen für den segensreichen Zusammenhalt und für die Zeit, die sie ihren Enkeln und Neffen schenkten.

Zuguterletzt gilt mein tief empfundener Dank meiner eigenen, mit den Jahren des Promovierens gewachsenen Familie. Die innere Ruhe, der Fokus und der Humor meines Ehemanns Dr. Johannes Hohmann waren mir ein Kontinuum, auf das ich mich – ob Zweifel oder Zwischenerfolg – stets verlassen konnte. Unseren Söhnen Ferdinand Theodor und Moritz Fidelis verdanke ich neben einem optimierten Zeitmanagement vor allem die Erfahrung, dass ihre fröhliche Entdeckerlust und ihr ansteckendes Staunen die eigenen Forschungen immer wieder auf beglückende Weise in den Schatten stellen. Mögen sie heute und zukünftig in einer freiheitlichen Demokratie aufwachsen und diese mitgestalten.

Zwickau, im Dezember 2022

Uta Elisabeth Hohmann

Einleitung

1. Horizont und Erkenntnisinteresse

»Ich zerbreche mir den Kopf über einen Nachfolger im Landtage. Er muß Göttingsch sein, zugleich möchte ich nicht auf einen Theologen verzichten.«¹

(Rudolf Otto an Hermann Mulert, 1917)

»Lassen Sie die Theologie draußen!«²

(Eugen Gerstenmaier vor dem deutschen Bundestag, 1958)

Eine wesentliche Schnittstelle von Theologie und Politik liegt dort, wo Menschen beide Themenkomplexe in ihrem Denken und Tun, näherhin in ihrer Person und Profession, vereinen. Die vorliegende Arbeit untersucht das Phänomen, dass evangelische Theologen – und mit einer gewissen Latenzzeit auch Theologinnen – seit den Anfängen demokratischer Strukturen in Deutschland als gewählte Mandatsträger für verschiedene Parteien in Parlamenten auf Reichs- und Länderebene mitarbeiten. Im Verlauf dieses rund 170 Jahre langen Zeitraums vom Frankfurter Paulskirchenparlament 1848 bis heute hat sich die Haltung des evangelischen Mainstreams, genauer der dominierenden Richtung protestantisch-theologischer Ethik und evangelischer Kirchenleitungen, gegenüber der demokratischen Idee grundlegend geändert. Wie schwer sich weite Teile des deutschen Protestantismus anfangs mit dem Zusammenbruch des monarchischen Systems im Herbst 1918 taten, spricht aus der Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrats der altpreußischen Landeskirche an die Gemeinden am Tag nach der Revolution:

»Wir haben den Weltkrieg verloren. [...] Kaiser und Reich, wie es in einer Geschichte ohnegleichen uns teuer und wert geworden war, ist dahin. Es ist uns nichts von Bitterkeit und Demütigung erspart worden. Unsre Herzen sind wie erstarrt und zerrissen in namenloser Trauer, in bängsten Sorgen.«³

1 R. Otto, Schreiben an Hermann Mulert, 1917, ROArch, 797.772.

2 E. Gerstenmaier, Wortbeitrag am 23.01.1958 (Verhandlungen des Deutschen Bundestages. Plenarprotokolle 3/9, 1958, 414 f), 415.

3 Evangelischer Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche, Ansprache an die Gemeinde vom 10.11.1918 (in: E. R. Huber / W. Huber [Hg.], Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik [Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 4], 2014, 36 f), 36.

Der Weg der Aneignung der Demokratie durch den Protestantismus ist lang und umwegig. In dessen jüngsten Darstellungen⁴ ist sein Fluchtpunkt zu- meist die sogenannte Demokratiedenkschrift der EKD aus dem Jahre 1985 mit dem Titel »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe«, in der sich die evangelische Kirchenleitung – 140 Jahre nach der ersten in Deutschland verabschiedeten demokratischen Verfassung – schließlich dazu bekannte, dass die Demokra- tie eine dem christlichen Glauben affine Staatsform ist:

»Für Christen ist es wichtig zu erkennen, daß die Grundgedanken, aus denen heraus ein demokratischer Staat seinen Auftrag wahrnimmt, eine Nähe zum christlichen Menschen- bild aufweisen. Nur eine demokratische Verfassung kann heute der Menschenwürde ent- sprechen. [...] Auch die Demokratie ist keine ›christliche Staatsform‹. Aber die positive Beziehung von Christen zum demokratischen Staat des Grundgesetzes ist mehr als äu- ßerlicher Natur; sie hat zu tun mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens.«⁵

Dass sich dieses theologische Bekenntnis zur Demokratie auch in den nachfolgenden Jahrzehnten gefestigt hat, zeigt die gegenwärtige kirch- liche Aktivität. So präsentieren die Kirchenleitungen in ihren jüngsten Verlautbarungen⁶, Initiativen⁷ und Wahlaufufen⁸ unzweifelhaft ein Selbst- verständnis der evangelischen Kirche als wichtige zivilgesellschaftliche

4 Vgl. A. von Scheliha, *Protestantische Ethik des Politischen*, 2013, 154–218; R. Anselm, *Politische Ethik* (in: W. Huber / T. Meireis / H.-R. Reuter [Hg.], *Handbuch der Evangelischen Ethik*, 2015, 195–263); H. M. Heinig, *Protestantismus und Demokratie* (*Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 60, 2015, 227–264).

5 Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*, 1985, 19; zum Hintergrund dieser Schrift vgl. H. M. Heinig (Hg.), *Aneignung des Gegebenen. Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD*, 2017.

6 Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz* (Gemeinsame Texte 19), 2006; Dass., *Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung*, 2017; Dass., *Vertrauen in die Demokratie stärken. Gemein- sames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskon- ferenz* (Gemeinsame Texte 26), 2019.

7 *Evangelische Kirche in Deutschland*, »Dein Glaube – Deine Demokratie!«. Ein protestanti- scher Aufruf zur Stärkung der Demokratie der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend, 2019; vgl. auch die zugehörige Mitmach-Aktion auf <https://www.glaube- demokratie.de> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

8 Dies., *Gemeinsamer Wahlaufuf des Ratsvorsitzenden der EKD und des Vorsitzenden der Deut- schen Bischofskonferenz zur Wahl des Europäischen Parlaments 2019. Europa zur gemeinsamen Sache machen! Aufruf der Kirchen zur Teilnahme an der Europawahl*, 06.05.2019, <https://www.>

Kraft und Stütze des demokratischen Rechtsstaats. Vor dem Hintergrund dieser »theologische[n] Suchbewegung«⁹ nach dem richtigen Verhältnis von Protestantismus und Demokratie ist es vor allem mit Blick auf die frühen theologischen Parlamentarier:innen keinesfalls selbstverständlich, dass diese von Anfang an die Möglichkeit der Mitwirkung an den demokratischen Prozessen in den deutschen Parlamenten nutzten.

Das Phänomen des theologischen Parlamentarismus bietet ein weites, bisher wenig erschlossenes Untersuchungsfeld für die Erhebung wechselseitiger Rückkoppelungseffekte zwischen Religion und Politik, hier zwischen der evangelischen Theologie in Deutschland und den sich wandelnden Staatsformen von 1848 bis zur Gegenwart. Die Erforschung dieser parlamentarischen Tätigkeit von Theologen erfordert zwei sich ergänzende Zugänge, einerseits ihre Bestandsaufnahme unter *quantitativen* Gesichtspunkten und andererseits ihre inhaltliche Analyse in *qualitativer* Frage- richtung. Den erstgenannten, quantitativen Zugang bietet die Datenbank TheoParl, die derzeit im Rahmen des gleichnamigen Forschungsprojekts am Exzellenzcluster »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster entsteht. Ihr Ziel ist eine vollständige Aufstellung der protestantischen Theolog:innen, die seit 1848 Mitglied in deutschen Parlamenten waren. Damit ermöglicht die Datenbank eine Erschließung des Forschungsfeldes aus der Vogelperspektive. Metaphorisch gesprochen lassen sich anhand der gesammelten Daten zu theologischer und parlamentarischer Biografie und Tätigkeit »Luftaufnahmen« des Forschungsfeldes erstellen, die zuverlässig zu folgenden quantitativen Fragenkomplexen Auskunft geben:¹⁰

Wie ist der theologische Berufsstand in deutschen Parlamenten repräsentiert und gibt es eine bestimmte Partei, in der sich evangelische Theolog:innen zu einer bestimmten Zeit vorrangig engagieren? Ist ein bestimmter theologischer Berufshintergrund (Gemeindepfarramt, Universität, Schule) besonders häufig im Parlament anzutreffen

ekd.de/gemeinsamer-wahlauf-ruf-des-vorsitzenden-der-evangelischen-kirche-45856.htm

(zuletzt geprüft am 13.12.2022).

9 Heinig, Aneignung des Gegebenen, V.

10 Vgl. zum quantitativen Befund des Forschungsprojekts U. E. Hohmann / A. von Scheliha, »Eyn sonderlicher Gottisdienst«? Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier (Religion und Moderne 24), 2022. Neben umfangreichem statistischem Material legt der Sammelband auch exemplarische Studien zur Lerngeschichte des deutschen Protestantismus vor, in denen die historischen Kontexte, der rechtliche Rahmen und das politische Wirken ausgewählter theologischer Parlamentarier:innen beleuchtet werden.

und gibt es darüber hinaus einen Zusammenhang zwischen einer bestimmten Berufsgruppe und einer bestimmten Partei? Wie entwickelt sich die Geschlechterverteilung unter theologischen Parlamentarier:innen? Gibt es bestimmte policy-Felder (fachpolitische Aufgaben), für die sie sich schwerpunktmäßig engagieren? Lässt sich eine bestimmte Typologie von Karriereverläufen erkennen, wird die theologische Tätigkeit nach dem Ausscheiden aus dem Parlament in der Regel wieder aufgenommen?

Eine solche quantitative Ausleuchtung des Phänomens theologischer Parlamentarier:innen kann bereits wichtige Wechselwirkungen formeller Natur zwischen theologischer Profession und politisch-parlamentarischer Aktivität aufzeigen. Sie vermag es jedoch nicht, die hinter der Verbindung von protestantisch-theologischer und politisch-parlamentarischer Arbeit liegenden, individuellen Motivationen, Semantiken und Denkmodelle zu beleuchten. Für deren Erhebung und Analyse bedarf es neben den quantitativen Luftaufnahmen vielmehr *qualitative* Tiefenbohrungen zur parlamentarischen Aktivität ausgewählter evangelischer Theolog:innen. Mit Blick auf diesen zweiten Zugang versteht sich die vorliegende Arbeit als eine erste explorative Studie. Um die Ergiebigkeit des Forschungsfeldes theologischer Parlamentarier:innen auszukundschaften, nimmt sie in drei Einzelstudien eine solche Tiefenbohrung für Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz vor und fragt dabei in einem historischen Längsschnitt des 20. Jahrhunderts nach der Bodenbeschaffenheit ihres politischen Engagements als Theolog:innen:

Welche Beweggründe haben zu einem parteipolitischen Engagement im demokratischen System geführt? Wird die jeweilige Partei-Wahl mit theologischen Argumenten begründet? Wem oder was fühlen sich die theologischen Parlamentarier:innen verpflichtet? Welche Überschneidungen der fachpolitischen Aufgaben mit theologischen Aufgabenfeldern lassen sich feststellen? Und wie verhalten sich ihre theologische und politische Semantik zueinander?

Mit den genannten Forschungsfragen verbindet sich die zu überprüfende These, dass die theologische und politische Arbeit der drei ausgewählten Protagonist:innen nicht unverbunden nebeneinanderstehen. Gerade weil vielfältige wechselseitige Einflüsse mit Blick auf Themen, Netzwerke und Argumentationen zu erwarten sind, ist zu vermuten, dass theologische Parlamentarier:innen nicht erst mit der Demokratie-Denkschrift von 1985, sondern weitaus früher über eigene tragfähige Denkfiguren verfügen, ihre protestantischen Überzeugungen mit der demokratischen Idee zu verbinden. Denn obwohl sich die politisch-ethische Vorstellung einer göttlichen Erwählung der Obrigkeit in der protestantischen Theologie einer langen

Konjunktur erfreute, waren theologische Parlamentarier:innen seit der Einführung demokratischer Strukturen zwangsläufig mit einer anderen Erfahrung konfrontiert: unabhängig davon, wie sie theologisch zur Vorstellung einer *erwählten* Obrigkeit standen, war die Voraussetzung für ihre konkrete Mitarbeit im Parlament vielmehr, dass sie *gewählt* wurden. In seiner ersten Regierungserklärung am 28. Oktober 1969 kennzeichnete Bundeskanzler Willy Brandt das geteilte Wissen um diese unbedingte Abhängigkeit der Regierenden von der Bevölkerung als eine wesentliche Voraussetzung für den demokratischen Staat:

»Die Regierung kann in der Demokratie nur erfolgreich wirken, wenn sie getragen wird vom demokratischen Engagement der Bürger. Wir haben so wenig Bedarf an blinder Zustimmung, wie unser Volk Bedarf hat an gespreizter Würde und hoheitsvoller Distanz. (Lebhafter Beifall bei den Regierungsparteien.) Wir suchen keine Bewunderer; wir brauchen Menschen, die kritisch mitdenken, mitentscheiden und mitverantworten. [...] Wir sind keine Erwählten; wir sind Gewählte.«¹¹

Weil auch theologische Parlamentarier:innen für den Gewinn und Erhalt ihres politischen Mandats schon immer auf die Stimmen ihrer Wählerschaft angewiesen waren, ist davon auszugehen, dass sie diesen Kern der demokratischen Idee mit ihren protestantischen Überzeugungen zusammendenken konnten. Möglicherweise wurde eine solche Integrität der Person insbesondere vonseiten der Wählerschaft erwartet. Als solche könnten theologische Parlamentarier:innen bei der Aneignung der Demokratie als einer legitimen und für den christlichen Glauben akzeptablen Staatsform eine wesentliche, bisher weitgehend unbeachtete Rolle gespielt haben.

11 W. Brandt, Abgabe einer Erklärung der Bundesregierung am 28.10.1969 (Verhandlungen des Deutschen Bundestages. Plenarprotokolle 6/5, 1969, 20–34), 33.

2. Forschungsbericht

Wie die genannten Forschungsfragen zeigen, ist das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie nicht monodisziplinär zu bestimmen, sondern tangiert verschiedene Fachrichtungen. Aufgrund dieser Interdisziplinarität des Forschungskontextes, sind in der Darstellung der Vorarbeiten zum evangelisch-theologischen Parlamentarismus sowohl Untersuchungen aus der Kirchengeschichte, dem evangelischen Kirchenrecht und der theologischen Ethik, als auch ausgewählte profanhistorische, soziologische, politikwissenschaftliche und juristische Arbeiten zu berücksichtigen. Der Überblick über den Forschungsstand wird nachfolgend anhand von fünf Gruppen gegeben.

Als eine *erste Gruppe* und als übergeordneter Forschungszusammenhang von grundlegender Bedeutung sind zunächst die quantitativen Untersuchungen zur allgemeinen Repräsentation von Berufsgruppen in ausgewählten Parlamenten zu nennen. Die frühen Arbeiten dieser Art sind noch keiner wissenschaftlichen Fachdisziplin eindeutig zuzuordnen, sie entstanden an sozialwissenschaftlichen¹, philosophischen² und profanhistorischen³ Fakultäten und werten die biografischen Angaben der Parlamentshandbücher für ein spezifisches Parlament quantitativ aus. Demgegenüber verorten jüngere Arbeiten ihr Forschungsinteresse und ihre Methodik präziser in den Disziplinen der historischen Parlamentarismus-, Eliten- und Biografieforschung.⁴ Zu diesen jüngeren Arbeiten gehören insbesondere die in

1 Vgl. W. Kamm, Abgeordnetenberufe und Parlament. Die berufliche Gliederung der Abgeordneten in den deutschen Parlamenten im 20. Jahrhundert, 1927.

2 Vgl. W. Kremer, Der soziale Aufbau der Parteien des Deutschen Reichstages von 1871–1918, 1934.

3 Vgl. L. Rosenbaum, Beruf und Herkunft der Abgeordneten zu den deutschen und preußischen Parlamenten 1847 bis 1919. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Parlaments, 1923.

4 Vgl. W. H. Schröder / W. Weege / M. Zech, Historische Parlamentarismus-, Eliten- und Biografieforschung. Forschung und Service am Zentrum für Historische Sozialforschung (Histori-

der Datenbank BioParl unter der Leitung von Wilhelm Heinz Schröder am Kölner Zentrum für Historische Sozialforschung zusammengeführten Datenbestände aus verschiedenen kollektiv-biografischen Forschungsprojekten. Es liegen biografische Informationen zu Parlamentarier:innen der Deutschen Reichstage und ausgewählter Landesparlamente sowie der Deutschen Bundestage und der 10. Volkskammer der DDR vor.⁵

Mit ihrem Fokus auf die erlernten und ausgeübten Professionen der Abgeordneten machen sie eine wesentliche Erkenntnis aus der Professionsforschung zu ihrer Prämisse, nämlich dass dem Beruf *die* zentrale Bedeutung für die »gesellschaftliche Platzierung von Individuen in der Gesellschaft« zukommt, als ein »entscheidendes, normatives Integrationselement von Gesellschaft« fungiert und der Beruf »also ein wichtiger Teil der sozialen Identität«⁶ ist. Obwohl die vorliegende Studie an diese Prämisse anknüpft, ist der Ertrag dieser Arbeiten hinsichtlich der evangelisch-theologischen Professionen überschaubar. Mit Blick auf das theologische Handlungsfeld Kirchengemeinde wird die Berufsgruppe der »Geistlichen« zwar zumeist aufgeführt, jedoch wird dabei erstens nicht immer zwischen evangelischen und katholischen Geistlichen unterschieden und zweitens wird diese Gruppe im analytischen Teil der Arbeiten gar nicht oder nur oberflächlich weiter behandelt. Hinsichtlich der theologischen Handlungsfelder Schule und Universität sind die genannten Studien ebenfalls wenig aussagekräftig, da sie – ob ihrer angelegten Studienbreite – bei Lehrpersonen keine Fächerspezifizierung vornehmen, wodurch die Angaben für eine Untersuchung theologischer Parlamentarier:innen nicht weiterzuverwenden sind.

Weitaus ergiebiger für die Fragestellung ist eine *zweite Gruppe* von Vorarbeiten, die sich spezifischer mit der parlamentarischen Tätigkeit von Personen aus dem theologischen Arbeitsfeld Gemeinde beschäftigen. Während sich die meisten dieser Arbeiten auf eine bestimmte Zeit beschränken, wird ein Gesamtüberblick von 1848 bis in die Zeit der Bundesrepublik bei Heinz Boberach für evangelische Pfarrer⁷ und bei Rudolf Morsey für katholi-

cal Social Research 11), 2000; S. Schüttemeyer, Vergleichende Parlamentarismusforschung (in: D. Berg-Schlosser / F. Müller-Rommel [Hg.], Vergleichende Politikwissenschaft, ⁴2013, 207–227).

⁵ Vgl. Zentrum für Historische Sozialforschung, Parlamentarierportal, <https://www.bioparl.de> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

⁶ Schröder / Weege / Zech, Historische Parlamentarismus-, Eliten- und Biographienforschung, 76.

⁷ Vgl. H. Boberach, Pfarrer als Parlamentarier. Evangelische Theologen in der Deutschen Nationalversammlung, im Reichstag und im Bundestag 1848–1990 (in: J. Mehlhausen [Hg.], ... und über

sche Geistliche⁸ gegeben. Beide Untersuchungen geben einen kursorischen Überblick über die quantitative Repräsentation des Pfarrerstandes in den Parlamenten auf Reichs- und Bundesebene. Die Landesparlamente wurden dabei noch nicht miteinbezogen. Diffus bleibt aber bei beiden die Krite-riologie, nach der die Autoren entschieden haben, wer zum untersuchten Personenkollektiv zu zählen ist. So kann Boberach für unterschiedliche Par-lamente einmal nur Pfarrer, dann ebenso theologische Hochschullehrer und anderswo wiederum auch theologische Gymnasiallehrer berücksichtigen. Ebenfalls konnte die Untersuchung von Boberach noch keine qualitati-ve Analyse der parlamentarischen Tätigkeit evangelischer Pfarrer leisten, ihren Bedarf zeigt er jedoch mehrfach auf:

»Was sie alle in fast 150 Jahren in ihrer Tätigkeit als Volksvertreter gewollt und bewirkt haben, muß freilich einer umfassenderen Untersuchung vorbehalten bleiben; sie müßte ebenfalls die Landtage und im Wahlkampf unterlegene Kandidaten einbeziehen ber [sic!] katholische Theologen.«⁹

»Ob und in welchem Umfang das [Trennen von Theologie und parlamentarischer Arbeit] allen evangelischen Theologen gelungen ist, die seit 1848 als Parlamentarier zu wirken suchten, müßten differenziertere Untersuchungen zu ihren Biographien klären.«¹⁰

In diese zweite Gruppe der Vorarbeiten (zur parlamentarischen Tätigkeit von Personen aus dem theologischen Arbeitsfeld Gemeinde) zählen ne-ben den statistischen Überblicksforschungen auch verschiedene Arbeiten zu politisch aktiven Pfarrern und – im weitesten Sinne – evangelischen Christen mit Blick auf spezifische Zeitabschnitte der deutschen Demokra-tiegeschichte. Hier ist für die erste Station deutscher Demokratiegeschichte die vielbeachtete Arbeit von Christian R. Homrichhausen zu evangelischen Christen in der Paulskirche zu nennen,¹¹ die deren Arbeit sowohl quantita-tiv mit Blick auf alters-, berufs-, partei- und theologiespezifische Trends wie auch qualitativ mit Blick auf ihre programmatischen Interessen und

Barmen hinaus. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte [Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte; Reihe B: Darstellungen 23], 1995, 40–62).

8 Vgl. R. Morsey, Prälaten auf der politischen Bühne. Zur Rolle geistlicher Parlamentarier im 19. und 20. Jahrhundert (in: W. Becker [Hg.], Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus, 1992, 313–323).

9 Boberach, Pfarrer als Parlamentarier, 40.

10 AaO 61.

11 Vgl. C. R. Homrichhausen, Evangelische Christen in der Paulskirche 1848/49. Vorgeschichte und Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und politisch-parlamentarischer Aktivität (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 52), 1985.

dem »komplexen Verhältnis von Politik und christlich-kirchlichem Handeln«¹² auswertet. Indem Homrichhausen eingangs in eine Unterscheidung zwischen Theologen (gemeint sind ausschließlich evangelische Pastoren) und christlich-protestantischen Laien einführt, misst er der theologischen Profession zwar eine besondere Bedeutung für die politisch-inhaltliche Arbeit bei, jedoch zeigen die nachfolgenden Ausführungen ebenfalls das schon mehrfach bemängelte Problem einer intransparenten Auswahl der berücksichtigten Personen.

Für die Zeit des Deutschen Kaiserreiches und der Weimarer Republik (1862–1932) untersucht Kurt Nowak das Phänomen »Politische[r] Pastoren«¹³, genauer die seit den 1860er Jahren virulent bleibende Debatte um das richtige Verhältnis von geistlichem Amt und den Rechten und Pflichten der Geistlichen als Staatsbürger. Im Untersuchungsabschnitt zu Pastoren als Parteiführer und Parlamentarier, stellt Nowak für seinen Studienzeitraum insgesamt einen Rückgang des geistlichen Standes aus den politischen Führungsschichten fest, auch wenn der Anteil von Pfarrern in den Weimarer Parlamenten noch einmal anstieg.¹⁴ Auch Nowak weist auf das Forschungsdesiderat mit Blick auf eine Untersuchung der Länderparlamente hin. So sei es »[e]ine offene Frage [...], ob sich dieser ›Reichsindex‹ grundsätzlich verändert, bezieht man die Geistlichen in den Länder- und Städteparlamenten in die Berechnungen ein«¹⁵. Ebenfalls für die Zeit der Weimarer Republik untersucht Wilhelm Dahm die »Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933«.¹⁶ Aufbauend auf die Bestimmung der politischen Haltung des evangelischen Pfarrerstandes als »Krisenmentalität«¹⁷, die aus der verunsicherten gesellschaftlichen Stellung der Pfarrer und den Traditionsabbrüchen seit 1918 resultiere, zeichnet Dahm die Generaldebatte zur politischen Tätigkeit von Pfarrern und den vom Pfarrer-Kollektiv persönlich erfahrenen sozialen

12 AaO 16.

13 Vgl. K. Nowak, Politische Pastoren. Der evangelische Geistliche als Sonderfall des Staatsbürgers (1862–1932) (in: L. Schorn-Schütte / W. Sparn [Hg.], Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts [Konfession und Gesellschaft 12], 1997, 148–168).

14 Vgl. aaO 158 f.

15 AaO 158.

16 Vgl. K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933 (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29), 1965.

17 Vgl. aaO 11–14.

Druck nach und fokussiert sich sodann auf den in diesem Zeitraum unter politischen Geistlichen mehrheitlich vertretenen konservativ-nationalen Typus. Mit Blick auf die Motivationen zur politischen Aktivität, legt er ein Forschungsdesiderat frei, bei welchem die vorliegende qualitativ arbeitende Studie ansetzt:

»Soll nun trotzdem der genauere Hinblick etwas von ›sozialem Druck‹, und zwar von sehr massivem Druck, auch durch diese scheinbar von jedem Handlungszwang freien Motivationen hindurch transparent machen, dann muß zuerst erwogen werden, unter welchem Sehwinkel solch ein genauer Hinblick möglich und fruchtbar ist. Der denkbare Aspekt einer gewissermaßen individualpsychologischen Differenzierung zwischen wahrer Meinung und taktischer Argumentation ist für unsere Untersuchung kaum hilfreich; wenn überhaupt, könnten solche Unterschiede vielleicht in Spezialstudien über Leben und Denken einzelner Pfarrer nachgewiesen werden.«¹⁸

Für die frühe Bundesrepublik ist schließlich auf die Sammlung biographischer Skizzen zu »Protestanten in öffentlicher Verantwortung« von Günter Brakelmann, Norbert Friedrich und Traugott Jähnichen zu verweisen.¹⁹ Wie aus dem Titel zu entnehmen ist, hat diese Zusammenstellung ausgewählter politisch-protestantischer Biografien keinen professionstheoretischen Ausgangspunkt, die Auswahl von Theologen und Laien orientiert sich vielmehr an dem Bemühen, »exemplarisch wichtige Impulse des Aufbruchs von Protestanten, die eine bedeutende öffentliche Wirkung erzielen konnten, zu beleuchten«²⁰.

Eine *dritte Gruppe* von Vorarbeiten bilden sodann die juristischen Untersuchungen aus kirchenrechtlicher oder staatskirchenrechtlicher Perspektive.²¹ Diese befassen sich – zumeist nach einem rechtshistorischen Einstiegs-

18 AaO 130.

19 Vgl. G. Brakelmann / N. Friedrich / T. Jähnichen (Hg.), Protestanten in öffentlicher Verantwortung. Biographische Skizzen aus der Anfangszeit der Bundesrepublik (Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft 14), 2005.

20 AaO 10.

21 Vgl. J. Beckmann, Freiheit und Bindung der kirchlichen Amtsträger im Blick auf die politische Betätigung (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 19, 1974, 10–30); H. Maurer, Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger. Zur politischen Betätigung der kirchlichen Amtsträger, insbesondere der Pfarrer (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 19, 1974, 30–72); J. Weiß, Das Recht des Pfarrers zur politischen Betätigung nach Paragraph 23 Pfarrergesetz der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 1980; A. Bach, Die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem und katholischem Kirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland. Unter der Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Entwicklung seit 1918 (Theorie und Forschung Kirchenrecht 1), 1987; C. Schulze Pellengahr Freiherr von Freusberg-Steinhorst, Das Verbot der politi-

kapitel zur Entwicklung der bisherigen Gesetzgebung hinsichtlich der politischen Betätigung kirchlicher Amtsträger – mit der Frage, unter welchen Voraussetzungen die im auch gegenwärtig geltenden Kirchenrecht vorgesehene Einschränkung der politischen Betätigungsoptionen von Pfarrern durch die Inkompatibilität von Amt und Mandat aus staatlicher Sicht durch § 140 GG gedeckt und damit rechtlich zulässig ist.

Deutlich tritt in der juristischen Bearbeitung des Themas der parallele Konflikt zwischen Amt und Mandat im staatlichen Beamtenrecht zu Tage, womit die *vierte Gruppe* von Vorarbeiten genannt ist, die nicht das politische Engagement evangelischer Pfarrer, sondern jenes der übrigen theologischen Berufsgruppen tangiert. Mit Blick auf die Rechtsgeschichte ist zunächst festzuhalten, dass die theologischen Berufsfelder Gemeinde, Schule und Universität – auch wenn unterschiedliche Gesetzeskorpora greifen – eine ähnlich gelagerte Spannung im Verhältnis von Freiheit und Bindung bei der politischen Betätigung aufweisen. Während Hans Hattenhauer in seinem rechtshistorischen Überblick über diesen »Kampf um die politische Gesinnung der Beamten« die 1919 verabschiedeten Art. 21 und Art. 36 der Weimarer Reichsverfassung²² als Schlusspunkt des Konfliktes um »Beamte als Parlamentarier« markiert, zeigt insbesondere Hartmut Maurer dessen bleibende Relevanz an der Debatte um verfassungsfeindliche Kräfte im Öffentlichen Dienst auf. So fordert die sogenannte Mäßigungsformel von den staatlichen Beamten bis heute in deren politischer Betätigung eine »Zurückhaltung und Mäßigung [...], die sich aus seiner Stellung gegenüber der Gesamtheit und aus der Rücksicht auf die Pflichten seines Amtes ergeben«²³. Die sogenannte politische Treueklausel verpflichtet den Beamten weiterhin »auf die freiheitliche demokratische Grundordnung, zu der er sich zu bekennen und für deren Erhaltung er einzutreten hat«²⁴.

schen Betätigung für Geistliche nach katholischem und evangelischem Kirchenrecht sowie im geltenden Staatskirchenrecht. Unter Berücksichtigung der Staaten- und Verfassungsgeschichte Deutschlands und Österreichs (Schriften zum Staatskirchenrecht 45), 2009.

22 Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 (in: E. R. Huber [Hg.], Deutsche Verfassungsdokumente 1919–1933 [Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 4], 1992, 151–179): »Art. 21. Die Abgeordneten sind Vertreter des ganzen Volkes. Sie sind nur ihrem Gewissen unterworfen und an Aufträge nicht gebunden.«

»Art. 36. Kein Mitglied des Reichstags oder eines Landtags darf zu irgendeiner Zeit wegen seiner Abstimmung oder wegen der in Ausübung seines Berufs getanen Äußerungen gerichtlich oder dienstlich verfolgt oder sonst außerhalb der Versammlung zur Verantwortung gezogen werden.«

23 Maurer, Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger, 43.

24 Ebd.

Untersuchungen zum politischen Engagement speziell theologisch arbeitender Staatsbeamter im schulischen oder universitären Kontext liegen nicht vor. Bernhard vom Brocke hat zwar das Phänomen von »Professoren als Parlamentarier«²⁵ für den Zeitraum von 1870–1924 untersucht, jedoch die theologischen Professoren weder in der statistischen Erhebung noch in der inhaltlichen Auswertung näher in den Blick genommen. Auch Christian Jansen führt in seiner Untersuchung zum »Politische[n] Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914–1935«²⁶ zwar die parteipolitischen Aktivitäten der Mitglieder der theologischen Fakultät auf, worunter sich namhafte Theologen wie Ernst Troeltsch, Martin Dibelius oder Bernhard Duhm wiederfinden,²⁷ wertet diese jedoch ebenfalls nicht in einer fakultätsspezifischen Analyse gesondert aus.

Die *fünfte und letzte Gruppe* bilden schließlich die Studien, die nicht das politische Engagement von Einzelpersonen oder Berufsgruppen zum Gegenstand haben, sondern »den Protestantismus« als Bezugsgröße konzeptualisieren und sein politisches Interagieren zu erhellen suchen. Hier ist neben der Arbeit von Michael Klein²⁸ insbesondere die Arbeit der Forschergruppe »Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989« zu beachten. Diese versteht »[d]en« Protestantismus« programmatisch offen als »Vielzahl seiner Akteure«²⁹ und berücksichtigt daher nicht allein »kirchliche Stellungnahmen oder akademisch-theologische Beiträge«, sondern »darüber hinaus das breite Spektrum unterschiedlicher protestantischer Foren, Medien und Stimmen«³⁰. Jüngst wurde hier auch dezidiert die parlamentarische Arbeit von Protestantinnen exemplarisch für Bayern in den Blick genommen, der Fokus liegt dabei jedoch auf weiblichen Abgeordneten evangelischen Glaubens und nicht auf der theologischen

25 Vgl. B. vom Brocke, Professoren als Parlamentarier (in: K. Schwabe [Hg.], Deutsche Hochschullehrer als Elite. 1815–1945 [Büdingers Forschungen zur Sozialgeschichte 21], 1988, 55–92).

26 Vgl. C. Jansen, Professoren und Politik. Politisches Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914–1935 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 99), 2011.

27 Vgl. aaO 394.

28 Vgl. M. Klein, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963 (Beiträge zur historischen Theologie 129), 2005.

29 Vgl. C. Albrecht / R. Anselm, Zur Erforschung des Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (in: Dies. [Hg.], Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989 [Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1], 2015, 3–12), 3.

30 AaO 4.

Profession.³¹ Aus der genannten Forschergruppe sind darüber hinaus die Untersuchungen von Andreas Busch zur »Politischen Mitwirkung des Protestantismus«³² und von Stefan Fuchs zu »Politische[n] Einflusswege[n] des Protestantismus«³³ für die konzeptionellen Überlegungen dieser Arbeit besonders anregend.

Zusammenfassend kann mit Blick auf den skizzierten Forschungsstand festgehalten werden, dass die vorliegende Studie durchaus auf einen von verschiedenartigen Vorarbeiten gelegten Grund aufbauen kann. Gleichzeitig verdeutlicht der Forschungsbericht, dass der vom skizzierten Meta-Thema des theologischen Parlamentarismus tangierte Personen- und Institutionenkreis überaus umfangreich ist. Auch die Leitfrage nach dem Verhältnis von Protestantismus und Demokratie betrifft zunächst jedwede politische Tätigkeit aller Protestant:innen – ob Kirchenleitung, Theolog:in oder Kirchenmitglied –, unabhängig davon, ob ihr jeweiliges politisches Engagement an eine Parteimitgliedschaft und Mandatsübernahme geknüpft ist. Um dieser Vielschichtigkeit zu begegnen, nimmt die Datenbank TheoParl und die vorliegende Untersuchung eine institutionelle Fußung zum Ausgangspunkt, auf dessen Basis zwei objektivierbare Kriterien aufgestellt werden, die die Auswahl des zu untersuchenden Personenkollektivs »theologischer Parlamentarier:innen« begrenzen:

Die erste Bedingung definiert die theologische Profession und fordert ein abgeschlossenes Studium der Evangelischen Theologie. Diesem Kriterium liegt eine professionstheoretische Prämisse zugrunde, nämlich die Annahme, dass der Beruf eine zentrale Rolle bei der gesellschaftlichen Platzierung von Individuen in der Gesellschaft einnimmt. Über die theologische Profession erfolgen Rollendefinitionen untereinander und gegenüber Nicht-Mitgliedern, die eine berufliche Identität schaffen, die sich wiederum in einer gemeinsamen Fachsprache und gemeinsamen Wertvorstellungen aus-

31 Vgl. A. Haußmann / J. Spanos, Protestantismus und politische Partizipation. Evangelische Parlamentarierinnen im Nachkriegsbayern zwischen Politik und Kirche (Evangelische Theologie 79, 2019, 223–235).

32 Vgl. A. Busch, Politische Mitwirkung des Protestantismus (in: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner [Hg.], *Teilnehmende Zeitgenossenschaft*, 15–36), dessen Arbeit unter der Leitfrage steht, »auf welche Weise, mit welchen Ressourcen und mit welchen Ergebnissen sich dem Protestantismus zuzuordnende einzelne Personen, kirchliche Gremien oder sonstige Gruppen Zugang zum politischen System verschafft und diesen zur Durchsetzung eigener Präferenzen genutzt haben.« (aaO 15).

33 Vgl. S. Fuchs, Politische Einflusswege des Protestantismus (in: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner [Hg.], *Teilnehmende Zeitgenossenschaft*, 121–148).

drücken kann.³⁴ Da sich das Erkenntnisinteresse nicht auf das theologische Handlungsfeld Kirchengemeinde beschränkt, sondern andere theologische Handlungsfelder wie Universität oder Schule mit zu berücksichtigen sind, ist es für die Aufnahme in den zu untersuchenden Personenkreis unerheblich, ob das Studium der Evangelischen Theologie im Vollstudium (Hauptfach) oder im Nebenfach erfolgte. Die Operationalisierung des deutschen Protestantismus erfolgt in der vorliegenden Studie also über sein theologisches Personal.

Die zweite Bedingung begegnet der Herausforderung, dass die Möglichkeiten politischer Betätigung überaus divers sind:

»zunächst einmal alle (verbalen) Äußerungen zu politischen Fragen und Ereignissen, die auf den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß einwirken und deshalb politische Relevanz besitzen; sodann politische Einzelaktionen, wie z. B. Verteilung von Flugblättern, die Teilnahme an Demonstrationen oder die Organisierung von Veranstaltungen; ferner die auf Dauer angelegte Unterstützung von politischen Parteien und anderen politischen Organisationen durch Mitgliedschaft, Mitarbeit oder sonstige Förderung; und schließlich die Übernahme eines Mandats in den Bundestag, in einen Landtag oder in eine kommunale Vertretungskörperschaft (Kreistag, Gemeindevertretung).«³⁵

Das zweite Kriterium definiert daher die parlamentarische Profession fordert die Übernahme eines demokratisch gewählten Parlamentsmandats und damit aus der obigen Aufzählung diejenige politische Betätigung, die in Intensität und Umfang am bedeutendsten ist.³⁶

Die Stärke dieser zwei Auswahlkriterien liegt in ihrer Schärfe und Transparenz, wodurch sie die Frage nach der Zugehörigkeit zum zu untersuchenden Personenkollektiv auch über den langen Zeitraum von rund 170 Jahren handhabbar machen. In vier Aspekten ist das in der Datenbank TheoParl und hier zugrunde gelegte Forschungsdesign gegenüber den genannten Arbeiten damit neuartig: *Erstens* wird die Bandbreite der theologischen Berufe umfassend berücksichtigt und neben dem Handlungsfeld Gemeinde auch Schule und Universität einbezogen; *zweitens* wird durch die Auswahlvoraussetzun-

34 Vgl. Schröder / Weege / Zech, Historische Parlamentarismus-, Eliten- und Biographienforschung, 75–77.

35 Maurer, Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger, 34 f.

36 Unter den Begriff des Parlaments werden dabei nur gesetzgebende Körperschaften gefasst, sodass politische Akteure auf kommunaler Ebene, Inhaber von Leitungsfunktionen der politiknahen staatlichen Administration sowie Teile der politischen Subeliten, wie z. B. die Angehörigen des der Politik zuarbeitenden Personals in den Stabs- und Beratungsfunktionen von Exekutive und Legislative, von dem genannten zweiten Auswahlkriterium nicht erfasst werden.

gen »abgeschlossenes Theologiestudium« und »Übernahme eines Mandats« eine transparente Krieriologie verfolgt; *drittens* werden sowohl theologische Parlamentarier:innen auf Reichs- und Bundesebene als auch auf Ebene der deutschen Länder berücksichtigt und *viertens* wird die quantitative Untersuchung des Phänomens theologischer Parlamentarier:innen mit qualitativen Einzelstudien kombiniert. Im Zusammenwirken des quantitativen und qualitativen Forschungsansatzes wird erstmalig ein spezifisches Analyseraster für theologische Parlamentarier:innen vorgelegt, das einen systematischen Zugang zu diesem diffusen Phänomen ermöglicht.

3. Methode, Quellen und Aufbau der Studie

Die Auswahl der drei in dieser Studie untersuchten theologischen Parlamentarier:innen orientiert sich in einem historischen Längsschnitt an drei Etappen der Demokratiegeschichte Deutschlands, namentlich (A) dem Deutschen Kaiserreich von 1871 bis 1918, (B) der Weimarer Republik von 1918 bis 1933 und (C) der Bundesrepublik Deutschlands seit 1949. Für jede dieser Etappen wurde ein theologischer Parlamentarier ausgewählt, dessen Parteizugehörigkeit – beruhend auf einer vorangestellten Auswertung der Datenbank TheoParl – Teil einer jeweiligen Konjunkturbewegung ist. Neben dem Kriterium der Zeit (historischer Längsschnitt) und dem Kriterium der »Parteibuch-Konjunktur« orientiert sich die Auswahl an dem Kriterium der größtmöglichen Varianz mit Blick auf ihr theologisches Tätigkeitsfeld (Universität, Schule, Kirchengemeinde), ihr Geschlecht und die Parlamentsebene, auf der sie mitarbeiteten (Reichs- oder Länderebene). Schlussendlich wurde auch ein belastbarer Quellenbefund und die einer gewissen Kontingenz geschuldete bisherige Beforschung der Person berücksichtigt.

Diesen Kriterien folgend wird für die erste Etappe, dem ausgehenden Kaiserreich, mit (A) Rudolf Otto ein Professor der Systematischen Theologie und Religionswissenschaft untersucht, der zunächst für die Nationalliberale Partei und später für die Deutsche Demokratische Partei im Preußischen Abgeordnetenhaus saß. Für die Weimarer Republik wird sodann die politische Arbeit der Religionslehrerin (B) Magdalene von Tiling beleuchtet, die die Deutschnationale Volkspartei im preußischen Landtag und im Deutschen Reichstag vertrat. Gegenstand der Untersuchungen für die dritte Etappe, die frühe Bundesrepublik, bildet sodann der Pfarrer und Sozialdemokrat (C) Heinrich Albertz, der als Mandatsträger der Sozialdemokratischen Partei im Niedersächsischen Landtag und im Berliner Abgeordnetenhaus mitarbeitete und später zum Bürgermeister von Berlin gewählt wurde.

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt nicht, drei umfassende Einzelbiografien zu Werk und Wirken der ausgewählten Personen vorzulegen. Vielmehr verfolgt sie einen teilbiografischen Ansatz, demzufolge ein die Untersuchung begrenzender Fokus, hier die parlamentarisch-politische Tätigkeit als Theologe oder Theologin, bestimmt wird. Die Frage nach Interdependenzen zwischen theologischem Denken und politischer Arbeit wird nachfolgend auf Grundlage der Analyse und Interpretation einer breiten Quellenbasis untersucht. Erklärtes Ziel der Untersuchung ist es dabei, die Personen und ihre Gedankenwelten vor allem aus ihren Selbstzeugnissen heraus zu verstehen. In zeitlicher Hinsicht stammen ein Großteil der Quellen dabei aus der jeweiligen Zeit der theologischen Parlamentarier:innen im Parlament. Für die Beleuchtung ihrer Beweggründe für das politisch-parlamentarische Engagement und ihrer nachfolgenden Reflexion wurden darüber hinaus auch Quellen vor bzw. nach dem Mandat beachtet. Konkret wurden als gedruckte Quellen *zunächst* genuin politisch-parlamentarische Textgattungen berücksichtigt. Die Arbeit im Plenum der Parlamente auf Länder- und Reichsebene ist jeweils über die stenografischen Berichte und Antragsbücher zugänglich. Daneben ist die Arbeit in den Fachausschüssen, Fraktionen und Parteigremien über den Untersuchungszeitraum hinweg unterschiedlich gut dokumentiert – wo möglich, wurden entsprechende Quellen hinzugezogen. Als *zweite* wichtige gedruckte Textgruppe wurden den Einzelstudien zeitgenössische Pressebeiträge von oder über die untersuchten theologischen Parlamentarier:innen aus Zeitungen und später Rundfunk zugrunde gelegt. An *dritter* Stelle stehen Aufsätze der theologischen Parlamentarier:innen in der theologisch-politischen Publizistik. Bei Heinrich Albertz wurden zudem gedruckte Predigten hinzugezogen. Gerade Magdalene von Tiling nutzte ihre frauenbewegten und religionspädagogischen Verbandsorgane intensiv für die Verbreitung und Reflexion ihrer politischen Standpunkte. Als *vierte*, gedruckte Quellengattung werden biografische und autobiografische Texte, Interviews und Darstellungen in die Untersuchung einbezogen. Einen reichen Fundus boten daneben die ungedruckten Quellen in den Nachlässen der ausgewählten theologischen Parlamentarier: Der Nachlass Rudolf Ottos befindet sich in Marburg und ist teilweise in der Bibliothek Religionswissenschaft und teilweise in der Universitätsbibliothek einzusehen. Das Archiv der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers bewahrt den Nachlass von Magdalene von Tiling auf. Der Nachlass von Heinrich Albertz wird im Archiv der sozialen Demokratie der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn verwaltet.

Als ertragreich erwies sich die hier archivierte Korrespondenz mit Parteifreund:innen sowie dem theologischem Fachkollegium. Auch die private Korrespondenz wurde berücksichtigt, sofern darin eine Reflexion der politischen Arbeit stattfindet. Daneben präsentierten einzelne, in den Nachlässen gesicherte Urkunden, Broschüren und Plakate aus dem politischen Wahlkampf sowie unveröffentlichte Manuskripte anschauungsreiches Material für die Beantwortung der Forschungsfragen. Schließlich wurde auch die Möglichkeit eines persönlichen Gesprächs mit Heinrich Albertz' Sohn, dem Alttestamentler und emeritierten Münsteraner Professor Rainer Albertz, genutzt.

Der Aufbau der drei vorliegenden Einzelstudien zu Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz ist identisch. Um die Person in einem *ersten Schritt* in das Gesamtpanorama des theologischen Parlamentarismus ihrer Zeit einzubetten, dient die Datenbank TheoParl als grundlegende Erkenntnisquelle. Eine sich an den oben genannten quantitativen Forschungsfragen orientierende Auswertung des statistischen Befundes zur jeweiligen Etappe bildet jeweils den Anfang der Einzelstudien. Durch einen Blick auf die bisherige Beforschung der Person ist sodann aufzuzeigen, inwiefern eine Untersuchung ihrer parlamentarischen Tätigkeit noch aussteht und ertragreich zu sein verspricht.

In einem *zweiten Schritt* sind die ausgewählten Akteure in ihren historischen Kontext einzuordnen, indem ihr Weg der theologischen und politischen Professionalisierung in einer biografischen Skizze nachvollzogen wird. Dabei wird im Besonderen nach den Beweggründen für die Aufnahme eines politisch-parlamentarischen Engagements für eine bestimmte Partei gefragt sowie Überschneidungen des innerprotestantisch-theologischen mit dem parteipolitischen Netzwerk aufgezeigt. Weiterhin werden ein Überblick über die wichtigsten Themen und Gremien der parlamentarischen Arbeit gegeben, die Gründe für das Ausscheiden aus dem Parlament analysiert und die dem Mandat nachfolgenden Tätigkeiten in den Blick genommen.

In einem *dritten Schritt* wird die inhaltliche politische Arbeit der ausgewählten theologischen Parlamentarier:innen auf Wechselwirkungen mit ihrer theologischen Profession hin befragt. Dafür werden jeweils zwei fachpolitische Schwerpunkte exemplarisch analysiert, Argumentationsmuster aufgezeigt und in ihrer Semantik und Zielsetzung untersucht. Die spezifische Auswahl der jeweiligen zwei Fachpolitika wird in den Kapiteln eigens plausibilisiert. Maßgebend ist neben dem Quellenbefund immer die von den

theologischen Parlamentarier:innen formulierte hohe persönliche Relevanz der Themen für ihre politische Arbeit sowie ihre Aussagekraft für die in dieser Studie leitende Forschungsfrage nach theologisch-parlamentarischen Interdependenzen.

In einem *vierten Schritt* soll schließlich das Demokratieverständnis der theologischen Parlamentarier:innen rekonstruiert werden. Dafür gilt es zunächst, die politisch-ethischen Prämissen zu klären, die ihrer Haltung zur Demokratie zugrunde liegen. Konkret wird gefragt nach (1) ihren anthropologischen Kernüberzeugungen, (2) ihrem Staatsverständnis sowie nach (3) einer etwaigen Sonderrolle von Christ:innen in der Politik. Darauf aufbauend wird sodann gefragt, welche Aspekte von Demokratie die drei ausgewählten theologischen Parlamentarier:innen wertschätzen oder ablehnen und mit welcher Argumentation sie ihre jeweilige Haltung untermauern.

Diese Analyse der Einstellung zur demokratischen Idee bedarf einer eigenständigen methodischen Einordnung, insofern die staatsethischen Reflexionen der drei ausgewählten Personen in unterschiedlichen historischen Kontexten stattfinden und damit zwangsläufig auf unterschiedliche demokratische Staatssysteme und Erfahrungen referieren. Die durch den historischen Längsschnitt in der Anlage der Untersuchung gegebene Komplexität ist nur durch eine theoretische Reduzierung der »demokratischen Idee« zu operationalisieren. In allen drei Einzelstudien erfolgt die demokratietheoretische Verortung der theologischen Parlamentarier:innen daher anhand ihrer Äußerungen zu zentralen Bestandteilen von Demokratie, nämlich erstens zu Volksherrschaft und Volkssouveränität, zweitens zu Wahlen und Mehrheitsprinzip, drittens zu Parteien, Pluralismus und Opposition und viertens zu »checks and balances« (Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Herrschaftsbegrenzung). Die Zusammenschau der *konkreten*, aus dem Quellenmaterial gehobenen Aussagen der theologischen Parlamentarier:innen zu diesen demokratischen Charakteristika soll dabei auch einer vorschnellen Beantwortung der Frage nach ihrer Demokratieaffinität vorbeugen. Denn der Fokus liegt durch diese diskursanalytische Vorgehensweise auf der *individuellen* Positionierung von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz zur Demokratie und nicht auf der kollektiven Positionierung einer theologiegeschichtlichen Strömung, zu der die drei theologischen Parlamentarier gemeinhin zugeordnet werden (»der« Kulturprotestantismus für Otto, »das« konfessionelle Luthertum für von Tiling oder »die« Bekennende Kirche für Albertz).

Die Auswahl der berücksichtigten, demokratischen Merkmale stützt sich dabei auf Erkenntnisse der politikwissenschaftlichen Demokratieforschung. Da die älteren und neueren Forschungsansätze zur quantitativen und qualitativen Demokratiemessung das Ziel der »Regimeklassifizierung und der Bestimmung der Qualität der Demokratie«¹ verfolgen, bieten sie freilich eine immense Anzahl verschiedener und komplexer Indikatoren zur Identifikation und Bewertung von Demokratien. Im Kontext dieser Studie ist dabei von Interesse, welche demokratischen Bestandteile über die verschiedenen Untersuchungsphasen und -ansätze hinweg immer Berücksichtigung finden und damit als relevanteste Merkmale einer Demokratie bzw. kleinster gemeinsamer Nenner gelten können. Im Ergebnis wurde als erste Kategorie »Volksherrschaft und Volkssouveränität« ausgewählt. Die Partizipation des Volkes an der Herrschaft steht seit der Grundlegung moderner Demokratiemessung an erster Stelle.² Formal wird diese Partizipation in erster Linie mit der Durchführung von Wahlen hergestellt. Es überrascht daher nicht, dass auch diese zweite Kategorie »Wahlen und Mehrheitsprinzip« konzeptübergreifend Berücksichtigung findet.³ Die dritte Kategorie nimmt »Parteien, Pluralismus und Opposition« in den Blick, also den »offene[n] Wettstreit in der öffentlichen Willensbildung«⁴, und als vierte Kategorie wurden »checks and balances« im staatlichen System ausgewählt, insofern Demokratie immer »Ausdruck einer begrenzten Herrschaftsform«⁵ ist.

Mit der Auswahl dieser vier Merkmalsgruppen werden selbstverständlich zahlreiche Einzelindikatoren etwa zum Grad der Ausprägung einer Demokratie nicht eigens in den Blick genommen. Die Stärke der vier übergeordneten Kategorien liegt im Kontext dieser Studie gleichwohl darin, die Frage nach der Haltung der theologischen Parlamentarier zur demokratischen Idee über die Länge der untersuchten Zeit hinweg und auf Grundlage des gegebenen Quellenmaterials methodisch abgesichert zu beantworten.

1 H.-J. Lauth, Möglichkeiten und Grenzen der Demokratiemessung (Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften 8, 2010, 498–529), 498.

2 Vgl. R. A. Dahl, Polyarchy. Participation and opposition, 1971.

3 Auch in einem Minimalverständnis von Demokratie als Methode steht der Wahlakt nach der Mehrheitsregel im Zentrum, vgl. J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, ⁹2018.

4 M. G. Schmidt, Demokratietheorien. Eine Einführung, ⁶2019, 289.

5 Lauth, Möglichkeiten und Grenzen der Demokratiemessung, 500.

Die vorliegende Arbeit schließt mit einer auswertenden Zusammenschau der Ergebnisse aus den drei Tiefenbohrungen. Darin werden die bei Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz konstatierten Interdependenzen zwischen theologischer und politischer Arbeit zusammengetragen und auf die Leitfrage nach der Rolle theologischer Parlamentarier:innen in der Annäherung von Protestantismus und Demokratie rückbezogen. Unter methodischen Gesichtspunkten ist es evident, dass die Einzelstudien keinen Anspruch auf Repräsentativität des theologischen Parlamentarismus in ihrer jeweiligen Zeit erheben können. Aufgrund der gänzlich unterschiedlichen historischen Kontexte der ausgewählten Personen ist hier ein Vergleich der jeweils ermittelten Interdependenzen nur zulässig, indem die Abstraktionshöhe der Vergleichspunkte entsprechend hoch gewählt wird. Geschieht dies, lassen sich aus den Ergebnissen der Studien jedoch sowohl neue Erkenntnisse zur Entwicklung des politischen Denkens im deutschen Protestantismus ableiten als auch ein geeignetes Analyseraster für zukünftige Untersuchungen weiterer theologischer Parlamentarier:innen entwickeln.

I.

»Freiheit als Lebensluft« – Rudolf Otto
(1869–1937) als theologischer Parlamentarier
im ausgehenden Kaiserreich

1. Plausibilisierung der Auswahl Rudolf Ottos

1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl

Für die erste zu untersuchende Etappe, dem ausgehenden Kaiserreich, wurde Rudolf Otto als theologischer Parlamentarier ausgewählt. Anhand der statistischen Auswertung der Datenbank TheoParl zu theologischen Parlamentarier:innen im ausgehenden Kaiserreich sowie in den ersten Jahren der Weimarer Republik soll die Auswahl seiner Person eingangs plausibilisiert werden.

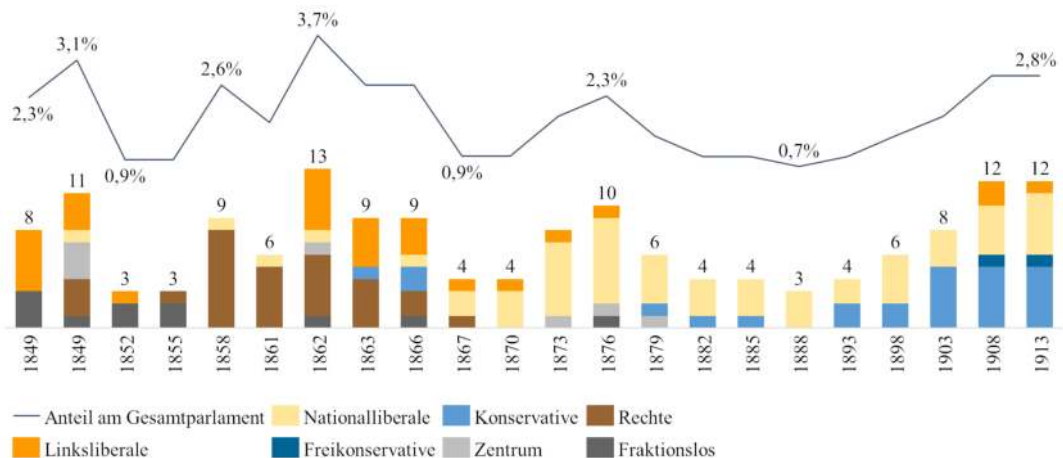


Abbildung 1: Theologische Parlamentarier im Preußischen Abgeordnetenhaus 1849–1918
Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

Betrachtet man zunächst die Befunde im Kaiserreich auf der preußischen Landesebene (s. Abbildung 1), so zeigt sich in der Verteilung der theologischen Parlamentarier auf die Parteien ab der Gründung des Norddeutschen Bundes 1867 bis zur Jahrhundertwende eine signifikante Do-

minanz des liberalen Spektrums.¹ Ein Großteil der liberalen theologischen Parlamentarier gehört der Nationalliberalen Partei an, daneben sind in geringerem Anteil die sich aus dem Linkliberalismus engmaschig neugründenden Parteien (Deutsche Fortschrittspartei, Deutsch-Freisinnige Partei, Freisinnige Vereinigung, Fortschrittliche Volkspartei) vertreten.² Ein Anstieg des konservativen Lagers bahnt sich in den 1890er Jahren an und übersteigt das liberale Lager ab 1903 bis zum Ende des Kaiserreiches.

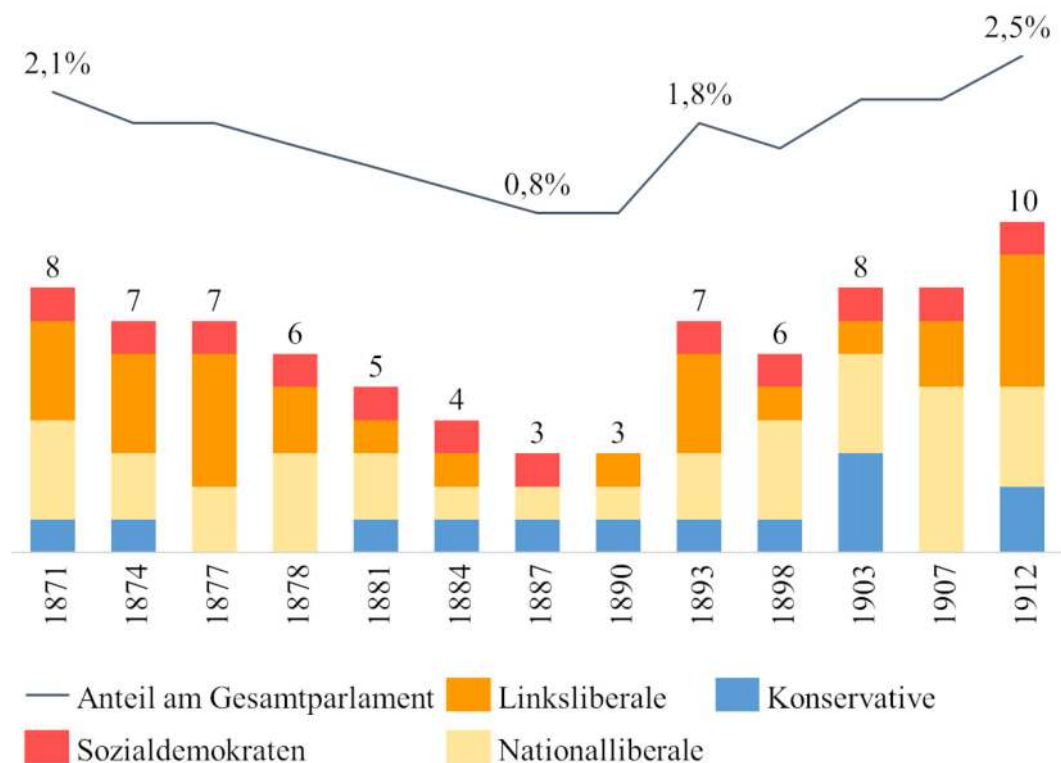


Abbildung 2: Theologische Parlamentarier im Deutschen Reichstag 1871–1918

Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

¹ Die statistischen Auswertungen der Datenbank TheoParl in diesem Kapitel sowie in den einleitenden Kapiteln zu Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz haben keine erschöpfende Ausdeutung der präsentierten Abbildungen zum Ziel. Vielmehr sind spezifisch die Befunde hervorzuheben, die für die Auswahl des jeweiligen theologischen Parlamentariers relevant waren. Eine umfangreiche Ausdeutung der Daten ist in den übrigen Publikationen des Forschungsprojektes TheoParl zugänglich.

² Vgl. zu liberalen Parteigründungen im Kaiserreich D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland* (Neue historische Bibliothek 286), 1988, 128–232; P. Lösche, *Kleine Geschichte der deutschen Parteien*, 1993, 46–50.

Auf der Reichsebene (s. Abbildung 2) lässt sich für den gleichen Zeitraum ebenso eine Dominanz des liberalen Spektrums beobachten, wobei im Reichstag auch die linksliberale Fraktion fast durchgängig und stärker als in Preußen unter den theologischen Parlamentariern vertreten ist. Ein Erstarken des konservativen Flügels gegen Ende des Reiches ist hier unter den theologischen Parlamentariern nicht erkennbar.

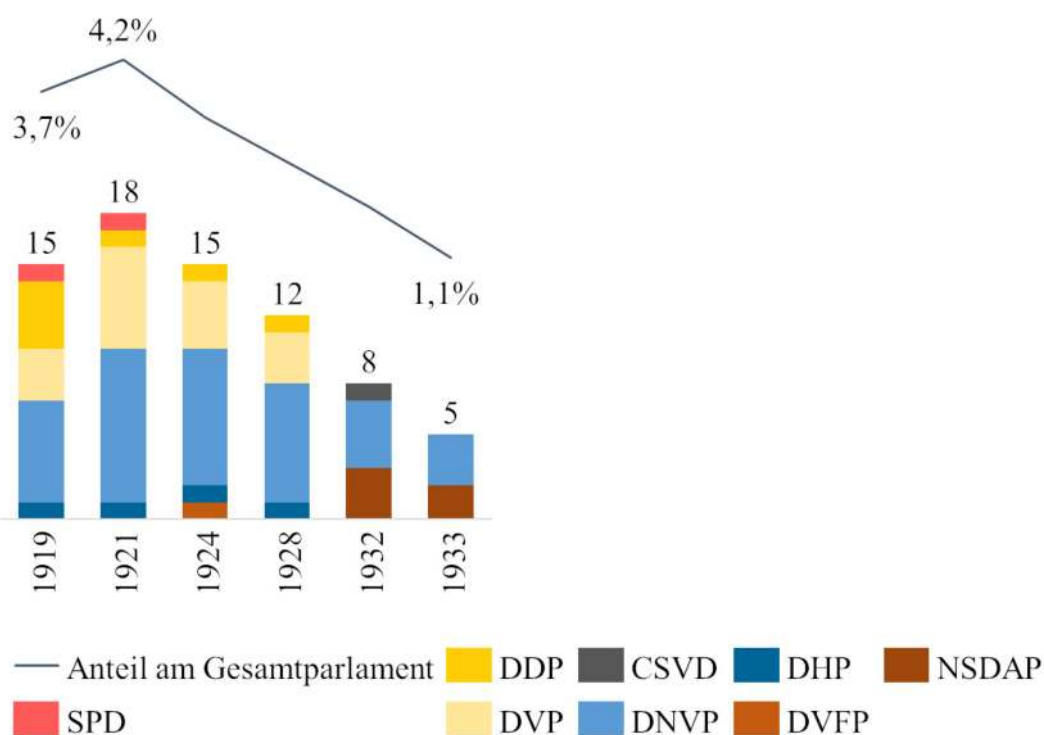


Abbildung 3: Theologische Parlamentarier:innen im Preußischen Landtag 1919–1933

Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

Betrachtet man anschließend die Befunde nach der Revolution 1918 für die ersten Jahre der Weimarer Republik, zeigt sich für die preußische Landesebene (s. Abbildung 3), dass sich das liberale und das konservative Lager im Landtag zunächst noch die Waage halten. Insgesamt ist ab 1921 eine signifikante Abnahme des Anteils von theologischen Parlamentarier:innen am Gesamtparlament zu sehen, wobei der Anteil konservativer theologischer Parlamentarier:innen kontinuierlich zunimmt und das liberale Spektrum bis 1932 ganz verschwindet.

Der Trend des Erstarkens der konservativen theologischen Parlamentarier:innen und der Marginalisierung der liberalen theologischen Parlama-

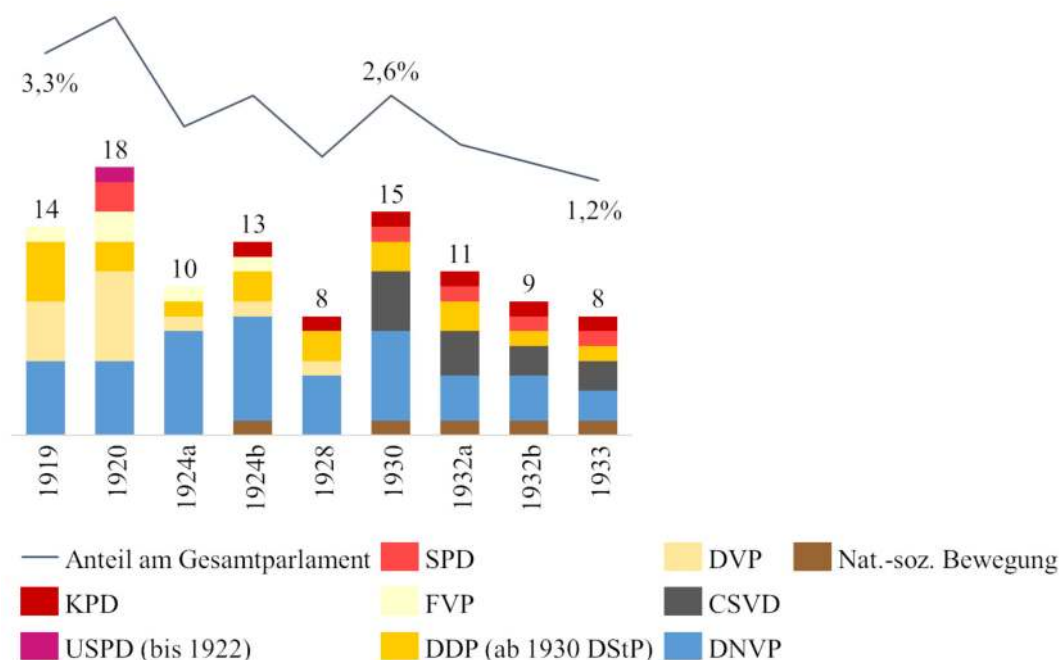


Abbildung 4: Theologische Parlamentarier:innen im Weimarer Reichstag 1919–1933

Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: *TheoParl Datenbank, Universität Münster*

rier:innen ist für den Zeitraum der Weimarer Republik auf der Reichsebene (s. Abbildung 4) mit ähnlicher Gewichtung zu verzeichnen.

Vor dem Hintergrund dieser Datenlage kann Rudolf Otto mit seinem liberalen Parteibuch (erst Nationalliberale Partei, dann Deutsche Demokratische Partei) als Teil einer Konjunkturbewegung gesehen werden, insofern seine Parteizugehörigkeit für eine Mehrheit theologischer Parlamentarier:innen seiner Zeit steht. Hinsichtlich seiner akademisch-theologischen Profession als Hochschullehrer steht Otto statistisch gesehen jedoch nicht für eine Mehrheit der theologischen Parlamentarier:innen. Sowohl auf Reichs- wie auf preußischer Landesebene dominieren im Zeitraum der Mandate Ottos als theologische Berufshintergründe der theologischen Parlamentarier:innen die Kirchengemeinde und die Schule.³ Dabei fällt allerdings auf, dass der überwiegende Teil der theologischen Parlamentarier:innen mit universitärem Arbeitsschwerpunkt aus dem liberalen Parteienspektrum entstammt, also eine hohe Korrelation zwischen akademisch-theologischer Tätigkeit und liberaler parteipolitischer Ausrichtung

³ Vgl. U. E. Hohmann / A. von Scheliha, Datenbank TheoParl, Universität Münster [noch unveröffentlicht], <https://mediamanager.uni-muenster.de> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

vorliegt.⁴ Die Beobachtung dieser Korrelation ist kein Neuland, vielmehr haben die bisherigen Untersuchungen zum politischen und theologischen Liberalismus im Kaiserreich bereits auf den hohen Anteil theologischer Gelehrtenpolitiker in den liberalen Parteien verwiesen.⁵ In variierender Nomenklatur⁶ als »Kulturprotestantismus« sowie »freier« oder »liberaler Protestantismus« betitelt, wird dabei ein Milieu untersucht, das sich aus einem liberal-protestantischen Bildungsbürgertum konstituierte.⁷ Getragen wurde dieses durch den gemeinsamen liberalen Denkstil, ausgezeichnet durch die »Affinität zu Neuem, Erziehung zur Zukunft, Glaube an den Fortschritt zu mehr Freiheit, Recht und Vernunft« und dem Ziel einer »Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit«⁸. Die vielfältigen Vernetzungen zwischen dem politischen und dem religiösen Liberalismus sind gleichermaßen im vopolitischen sowie politischen Raum zu verorten, etwa »im Zusammenspiel von Gelehrtengruppen, Vereinen, Presse, Verlagen und Politikern«⁹. Als zentrale Trägerschaft des Kulturprotestantismus ist neben der universitätstheologischen Elite die opponierende liberale Pfarrerschaft zu nennen. In der bisherigen Forschung ist jedoch auch deutlich geworden, dass dieses liberal-protestantische Milieu gegenüber dem politischen Katholizismus und der Sozialdemokratie »einen weit

4 Im Preußischen Abgeordnetenhaus saß während des Mandats Rudolf Ottos (1913–1918) als zweiter theologischer Parlamentarier mit akademischen Berufshintergrund der Berliner Pfarrer Maximilian Runze (Fortschrittliche Volkspartei), der an der Humboldt-Akademie lehrte. Im Preußischen Landtag entstammten während des Mandats Ottos (1919) alle drei theologischen Parlamentarier mit akademischen Berufshintergrund aus der DDP-Fraktion: neben Rudolf Otto waren es Ernst Troeltsch und Martin Rade; zu diesen Überschneidungen des theologischen und politischen Netzwerkes vgl. unten Kap. I.2.2.

5 Vgl. G. Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, 1994; Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*.

6 Vgl. F. W. Graf, *Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre* (Archiv für Begriffsgeschichte 28, 1984, 214–268).

7 Vgl. M. Jacobs, Art. *Liberaler Theologie* (TRE 21, 1991, 47–68); W. Gräb, Art. *Liberalismus IV. Religiös* (RGG⁴ 5, 2002, 321–323).

8 Der allgemeine deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, den Ansprachen seines engeren, weiteren und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen und Resolutionen seiner Hauptversammlungen 1865–1888, 1889, I.

9 Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik*, 16.

geringeren Grad an Stabilität und ideologischer Geschlossenheit aufwies«¹⁰, was wesentlich zu seinem Einflussverlust ab 1890 beitrug.

Dass Rudolf Otto als parteipolitischer Akteur in diesem kulturprotestantischen Milieu bisher unterbelichtet wurde, ist anhand des nachfolgenden Blickes auf die bisherige Beforschung seiner Person und seines Werkes zu zeigen.

1.2. Forschungsstand zu Rudolf Otto

Erste Forschungen zu Ottos Werk sind bereits in seinen letzten Lebensjahren erschienen. Diese kleineren Arbeiten stellten sich der Aufgabe, die Grundfragen seiner Theologie¹¹ und theologischen Ethik¹² erstmals zusammenhängend zu skizzieren. Nach Ottos Tod lag die Forschungsarbeit zu ihm etwa zwei Jahrzehnte lang brach – ein Umstand, welcher der Dominanz der Dialektischen Theologie geschuldet sein dürfte, innerhalb derer der Name Rudolf Otto »nur als theologiegeschichtliches Stichwort existierte«¹³. Mit dem Ende der 1960er Jahre ist hingegen ein Neueinsatz der Erforschung Ottos erkennbar, verschiedentlich wird seine Biografie zusammenhängend dargestellt,¹⁴ werden erste Quellensammlungen zusammengetragen¹⁵ und seine Bedeutung für die Religionswissenschaft insbesondere von der britischen und nordamerikanischen Forschung untersucht und gewürdigt.¹⁶ Während auf dem X. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte 1960 in Marburg noch kein eigenes Referat über ihn gehalten wurde, fand 1969 in Marburg eine eigene Tagung anlässlich seines 100. Geburtstags statt und 1987 ein Symposium in Exeter (GB) zur 70-Jahr-Feier des Erscheinens

10 AaO 4.

11 Vgl. T. Siegfried, Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto (Marburger theologische Studien 7), 1931.

12 Vgl. G. Wünsch, Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1938, 46–70).

13 Vgl. M. Kraatz, »[...] meine Stellung als ›modernistischer pietistisch angehauchter lutheraner mit gewissen quakerneigungen‹ ist eigen [...]«. Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto (in: J. Lauster / P. Schütz / R. Barth / C. Danz [Hg.], Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, 2013, 3–18), 6.

14 Vgl. beispielsweise R. Boeke, Rudolf Otto, Leben und Werk (Numen 14, 1967, 130–143).

15 Vgl. J. S. Boozer (Hg.), Rudolf Otto. Aufsätze zur Ethik, 1981; G. D. Alles (Hg.), Rudolf Otto. Autobiographical and social essays (History of religions in translation 2), 1996.

16 Vgl. P. C. Almond, Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology, 1984.

seines Hauptwerkes »Das Heilige«¹⁷. Eine Otto-Konjunktur in der deutschsprachigen Forschung und eine damit einhergehende Konzentration auf Einzelaspekte seines Wirkens lässt sich mit der Jahrtausendwende feststellen. Seither haben drei weitere, ausschließlich Otto gewidmete Kongresse¹⁸ stattgefunden und es sind mehr als ein Dutzend Spezialuntersuchungen erschienen, u. a. zu seiner Liturgik¹⁹, seiner Islam-Deutung²⁰, seinem Angstbegriff²¹ oder zu der von ihm gegründeten internationalen Organisation »Religiöser Menschheitsbund«²². Auffällig ist jedoch, dass diese Darstellungen ausschließlich theologische Aspekte seines Wirkens beleuchten und das politische Engagement Ottos bestenfalls am Rande erwähnen, ohne es auszuführen oder in ein Gesamtbild einzubetten.²³ Entsprechend lassen sich seine politischen Tätigkeiten bis heute als »most neglected topics in the study of Otto«²⁴ kennzeichnen.

17 Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

18 Vgl. W. Gantke / V. Serikov (Hg.), *100 Jahre »Das Heilige«*. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk (*Theion: Studien zur Religionskultur* 32), 2017; T. Dietz / H. Matern (Hg.), *Rudolf Otto. Religion und Subjekt* (*Christentum und Kultur* 12), 2012; J. Lauster u. a. (Hg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, 2013.

19 Vgl. K. Wiefel-Jenner, *Rudolf Ottos Liturgik* (*Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung* 31), 1997.

20 Vgl. A. von Scheliha, *Rudolf Ottos Deutung des Islams* (in: Lauster, Jörg / Schüz, Peter / Barth, Roderich / Danz, Christian [Hg.], *Rudolf Otto*, 551–561).

21 Vgl. P. Schüz, *Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto* (*Beiträge zur historischen Theologie* 178), 2016.

22 Vgl. J. H. Choi, *Religion als »Weltgewissen«*. Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg (*Studien und Dokumentationen zur praktischen Religionswissenschaft* 5), 2013.

23 Eine Ausnahme, dabei in seiner Darstellung auf die Gründung des Religiösen Menschheitsbundes ausgerichtet, bildet aaO 13–36.

24 Alles, *Autobiographical and social essays*, 102.

2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung

Das dargestellte rege Forschungsinteresse am theologischen Denken Rudolf Ottos bringt es mit sich, dass seine biografischen Eckdaten und Stationen mittlerweile mehrfach nachlesbar sind.¹ Aufgrund der benannten und zu behebenden »politischen Lücke« in seiner Erforschung soll die nachfolgende biografische Skizze vorrangig die politische Arbeit Ottos in den Blick nehmen und diese in seine weithin bekannten, theologischen Berufsstationen einzeichnen.

2.1. Kindheit, Jugend und Studienzeit (1869–1895)

Rudolf Louis Karl Otto wurde am 25. September 1869 als zwölftes und vorletztes Kind des Malzfabrikanten Wilhelm Otto und seiner Frau Katharine Karoline Henriette (geb. Reupke) im niedersächsischen Peine bei Hannover geboren. In der wichtigsten autobiografischen Quelle zu seinen Kindheits- und Jugendjahren, dem Entwurf einer Selbstbeschreibung für die Meldung zum Ersten Theologischen Examen aus dem Jahr 1891², beschreibt Otto sein Aufwachsen als »[i]m engen Kreise der Familie und der nächsten Verwandten und Freunde unter schlicht bürgerlichen und kleinstädtischen Verhältnissen«³. Ein spezifisches politisches Engagement seines Vaters ist nicht bekannt, jedoch enthält eine im Universitätsarchiv Basel erhaltene Korrespon-

1 Vgl. Schüz, *Mysterium tremendum*, 98–135; Kraatz, *Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto*; C. H. Ratschow, *Art. Otto, Rudolf (1869–1937)* (TRE 25, 2008, 559–563); A. Reuter, *Art. Otto, Rudolf* (RGG⁴ 6, 2003, 735 f); Boeke, *Rudolf Otto*.

2 Vgl. R. Otto, *Vita zum 1. Examen*, undatiert, ROArch, 797.582.

3 Ebd.

denz Ottos mit Eberhard Vischer⁴ einen Hinweis auf einen nationalliberal politisch engagierten Onkel, der Otto später zu dessen erster Kandidatur ermutigte.⁵

Nachdem seine Familie 1880 nach Hildesheim umgezogen war, starb Ottos Vater kurze Zeit später und die Mutter übernahm die Erziehung »in den Formen der herkömmlichen Strenggläubigkeit«⁶. Otto wurde 1884 evangelisch-lutherisch konfirmiert, wobei er schon früh den Wunsch hegte, Pastor zu werden. In Hildesheim besuchte er das Gymnasium »Andreaneum«. Von den wenigen Freunden, die er hier fand – Bücher seien seine »besten Kameraden«⁷ gewesen –, sollte ihn mit dem späteren evangelisch-lutherischen Theologen, Religionshistoriker und Sinologen Heinrich Hackmann⁸ eine lebenslange, enge Freundschaft sowie fachliche und politische Nähe verbinden. Obwohl er seinen schulischen Religionsunterricht als »in allen Klassen so traurig« erlebte, »d[a]ß er unmöglich Lieblingsfach [werden] konnte«, blieb ihm

»die Sache immer lieb u. wert u. wurde es noch mehr [durch] den Gegensatz, den ich früh genug zu erleben hatte: noch Kinder, stritten wir begeistert u. erbittert genug über Gottessohnschaft u. Schöpfungsbericht, über Darwinismus u. Urzeug[un]g; und ich wartete sehnlich [auf] die Zeit, wo ich alle d[ie]se Probleme gründlich studieren könnte. Denn mein Kinderwunsch [war] inzwischen mit Billig[un]g der Meinen Entschluß geworden: ich wollte Theologie studieren«⁹.

Nach seinem Abitur 1888 ließ er sich als Student der Evangelischen Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen immatrikulieren. Hatte er schon zuvor in der Schule von den »Neuerungen und Neuerern [gehört], die in die Theologie grundstürzend eindringen«, wollte er sich nun in Erlangen »bei Männern der alten Schule [...] die Mittel zur Abwehr gründlich zu

4 Eberhard Vischer (1865–1946), evang. Theologe; Theologiestudium in Basel, Gießen und Göttingen; ab 1898 zunächst Privatdozent, dann Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament in Basel.

5 Vgl. R. Otto, Schreiben an Eberhard Vischer, 28.2.1903, ULB Basel, NL Vischer, G. 6,1: »Mein nat. liberaler Onkel machte mir bei meinem Besuche von Hannover aus wieder recht günstige Aussichten betreffs eines Mandates im Abgeordneten-Hause«.

6 Ders., Vita zum I. Examen, undatiert.

7 Ebd.

8 Heinrich Hackmann (1864–1935), evang. Theologe und Sinologe; Theologiestudium in Leipzig und Göttingen; Pastor in der deutschen Gemeinde in Shanghai und London; ab 1913 Professor für Religionsgeschichte in Amsterdam.

9 Ebd.

eigen machen«¹⁰. Die ersten beiden Semester musste Otto jedoch zunächst dem Absolvieren des militärischen Dienstes widmen und während dieser Zeit, die wenig Raum für erste Lehrveranstaltungen ließ, zählte er die »Wochen, die Tage, die Stunden, bis [es] vorbei sein möchte [mit] dem Schmutz u. der Rohheit der Kaserne, [mit] dem geisttötenden quälend langweiligen Exercieren«¹¹. Für sein drittes Semester, in welchem das herbeigesehnte Studium beginnen konnte, wechselte er mit dem festen Vorsatz, sich der »anderen Richtung« noch zu verschließen«, für wenige Monate zu seinen alten Schulfreunden an die theologische Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen, um »Methode zu lernen«¹². Rückblickend begann mit dieser ersten Studienzeit im liberalen Göttingen für Otto »ein neuer Abschnitt meines theol[ogischen] Anschauens [nicht] nur s[ondern] m[eine]s Lebens«¹³.

Otto studierte nach dem Göttinger Methodik-Semester drei weitere Semester seines Grundstudiums im bayrischen Erlangen, wo ihn v. a. der systematische Theologe Franz Hermann Reinhold von Frank¹⁴ und sein Schüler Reinhold Seeberg¹⁵ mit dem »in Erlangen allgegenwärtigen erfahrungstheologischen Zugang zur Religion«¹⁶, also der »besondere[n] Wertschätzung und theologische[n] Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit religiösen Erlebens«¹⁷ prägten. Im Alter von 20 Jahren unternahm Otto seine ersten innereuropäischen Reisen. Sein Interesse am Anglikanismus auf der Reise 1889 nach England sowie an der Orthodoxie 1891 nach Korfu (Griechenland) machten ihn schon früh zum religiösen »Feldforscher«¹⁸, was sich in einer regen internationalen Reisetätigkeit fortsetzen sollte.

Ab dem Sommersemester 1891 studierte er wieder in Göttingen, wo er zusätzlich zur Theologie das Philosophiestudium aufnahm. Da die dortige Fakultät in jener Zeit noch massiv unter dem Eindruck des kurz zuvor verstor-

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Franz Hermann Reinhold von Frank (1827–1894), evang. Theologe; Theologiestudium in Leipzig; Schulrektor in Altenburg; ab 1857 Professor für Kirchengeschichte und Systematische Theologie in Erlangen.

15 Reinhold Seeberg (1859–1935), evang. Theologe; Theologiestudium in Berlin, Leipzig und Erlangen; ab 1894 Professor für Systematische Theologie in Erlangen; 1898 in Berlin.

16 Schüz, *Mysterium tremendum*, 114.

17 AaO 115.

18 Kraatz, *Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto*, 8.

benen Kirchen- und Dogmenhistorikers Albrecht Ritschl¹⁹ stand, bildete sie für den aus dem konservativen Erlangen kommenden Studenten ein »deutliches Kontrastprogramm«²⁰. Im Erlernen der historisch-kritischen, religionsgeschichtlich orientierten Arbeit am Christentum zählten der Dogmatiker Hermann Schultz²¹, der Alttestamentler Rudolf Smend²² sowie der Lehrstuhlnachfolger Ritschls, Theodor Häring²³, zu Ottos wichtigsten theologischen Lehrern.²⁴

Otto absolvierte 1892 sein Erstes Theologisches Examen, woran er ein zweijähriges Vikariat im Predigerseminar Erichsburg bei Dassel anschloss. Den praktischen Teil seines Vikariats verbrachte Otto in einer deutschen Auslands- und Touristengemeinde im französischen Cannes bei dem Württemberger Pastor Hermann Schmidt. Dieser wurde aufgrund seines vielfältigen sozialen Engagements, insbesondere für das Arbeiterpersonal der vielen Hotels und Restaurants vor Ort, als sog. »Kellnerpastor« bekannt. Otto schätzte ihn vor allem, weil Schmidt ihm Wege aufzeigte, seine im Theologiestudium gewonnenen liberal-theologischen Überzeugungen in die kirchliche Praxis zu transferieren:

»Wir wissen wohl alle, wie schwer es einem, der auf der Universität von modernen Anschauungen ergriffen worden ist, häufig wird, sich später in kirchliche Praxis, Predigt, Unterricht und Seelsorge hineinzufinden.«²⁵

Die Zusammenarbeit mit Pastor Schmidt wurde für ihn zu einer grundlegenden Lernerfahrung, die er später ab 1910 auch anderen Vikaren aus dem

19 Albrecht Ritschl (1822–1889), evang. Theologe; Theologiestudium in Bonn, Halle, Heidelberg und Tübingen; ab 1846 Privatdozent in Bonn; ab 1864 Professor für Dogmatik und Kirchen- und Dogmengeschichte in Göttingen.

20 Schüz, *Mysterium tremendum*, 119.

21 Hermann Schultz (1836–1903), evang. Theologe; Studium der Theologie und Philosophie in Göttingen und Erlangen; ab 1864 Professor für Alttestamentliche Theologie in Basel; 1872 in Straßburg; 1874 in Heidelberg; 1876 Professor für Systematische Theologie, Biblische Fächer und Praktische Theologie in Göttingen; 1881 Abt im Kloster Bursfelde.

22 Rudolf Smend (1851–1913), evang. Theologe; Theologiestudium in Göttingen, Berlin und Bonn; ab 1880 Professor für Altes Testament in Basel; 1889 in Göttingen.

23 Theodor Häring (1848–1928), evang. Theologe; Theologiestudium in Urach und Tübingen; ab 1886 Professor der Theologie in Zürich; 1889 Professor für Theologie, Neues Testament und Systematik in Göttingen; 1894 in Tübingen.

24 Zur theologischen Prägung Ottos in seinen Göttinger Studienjahren vgl. Schüz, *Mysterium tremendum*, 116–135.

25 So Otto rückblickend in C. Schwöbel (Hg.), *An die Freunde. Vertrauliche d.i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934)*, 1993, Nr. 33.

liberal-theologischen Milieu durch die Gründung einer Stiftung ermöglichen wollte. Diese »Schleiermacher-Stiftung«²⁶ diente der Stärkung des theologischen Liberalismus durch eine gezielte Nachwuchsförderung. Sie finanzierte jungen Theologen neben dem Vikariat eine zusätzliche Sondervikariatszeit bei einem erfahrenen, liberal denkenden Praktiker, um sie so »vor einem Zurückgleiten in die Bahnen des Gewohnten«²⁷ zu bewahren.

2.2. Beginn der parteipolitischen Tätigkeit (1896–1913)

2.2.1. Theologische Forschung und Lehre unter prekären Bedingungen

Nach dieser Praxiserfahrung an der französischen Riviera, dem Zweiten Theologischen Examen und einer ersten außereuropäischen Reise von Ägypten über Jerusalem, Beirut, Lemnos zum Berg Athos kehrte Otto in seine akademische Heimat Göttingen zurück, wo er ab 1896 seine weiterführenden Forschungen durch eine Tätigkeit als Inspektor im Theologischen Stift finanzierte. In diese Lebensphase des nun 26-jährigen Otto lässt sich der Beginn seines parteipolitischen Engagements verorten, konkret in seinem Interesse an dem kurz zuvor von Friedrich Naumann²⁸ gegründeten Nationalsozialen Verein (NsV). Seine »Begeisterung« für dessen Arbeit zeigt sich erstmals in einem an das aus ehemaligen Kommilitonen bestehende »Briefkränzchen« adressierten Rundbrief vom 23. September 1897:

»Am Mittag kamen 10 Exemplare der ›Zeit‹ an, Naumanns neues Blatt. Ich bin froh, d[a]ß es soweit nun ist! Kennt Ihr das Blatt u. wißt Ihr, was Naumann u. seine Gesinnungsgenossen wollen? Bitte lest die ›Zeit‹ mal ein Vierteljahr lang. Ich habe N[umann] kennen ler-

26 Der Name der Stiftung variiert zwischen Schleiermacher-Stiftung, Lehrkandidaturen, Schmidt-Kandidaturen und Hermann-Schmidt-Stiftung, vgl. R. Otto, Schmidt-Kandidaturen (Kirchliche Gegenwart. Gemeindeblatt für Hannover 10, 1911, 7–9).

27 Ders., Schreiben an Gottfried Naumann, 23.5.1910, ROArch, 797.805.

28 Friedrich Naumann (1860–1919), evang. Theologe und Politiker; Theologiestudium in Leipzig; 1883 Tätigkeit in Johann Hinrich Wicherns Erziehungsstätte »Rauhes Haus« bei Hamburg; Pfarrstelle in Langenberg; 1890 Vereinsgeistlicher der Inneren Mission und Mitbegründer des »Evangelisch-Sozialen Kongresses«; 1896 Gründung des »Nationalsozialen Vereins«; 1907–1918 Mitglied des Reichstags; 1918 Mitbegründer der Deutschen Demokratischen Partei (DDP); 1919 Mitglied der Weimarer Nationalversammlung.

nen [können] u. die Leute die zu ihm gehören. Es ist nicht leicht, d[a]ß ich mich für einen Menschen ›begeisterte‹ im gespannten Sinne des Wortes. Für ihn begeistere ich mich.«²⁹

Zwar schweigen die untersuchten Quellen darüber, inwiefern Otto schon zuvor während seiner Studien- und Vikariatszeit die Vorgänge im 1890 von Adolf Stoecker³⁰ gegründeten Evangelisch-Sozialen Kongress verfolgt hat, aber *dass* ihm als einem jungen, liberal denkenden und gut vernetzten Göttinger Theologen auch der zuvor ausgetragene Richtungsstreit zwischen dem sozialkonservativen Stoecker und dem sozialliberalen Naumann bekannt war, liegt auf der Hand. Nach seiner Gründung erfreute sich der Evangelisch-Soziale Kongress als »Organisationsplattform für den Gebildetensozialismus«³¹ zunächst einige Jahre einer die protestantischen Lager übergreifenden Integrationskraft »auf der Basis von christlicher Gesinnung, Vaterlandsliebe und Kaiserstreue«³². Jedoch polarisierten jüngere Theologen um Naumann bald verschiedene Kräfte innerhalb des Kongresses, indem sie energisch demokratisierende Reformen einforderten. Nicht nur sei eine Demokratisierung des politischen Systems und der wirtschaftlichen Strukturen vonnöten, sondern auch hinsichtlich des Gedankens einer Sozialmonarchie, im Sinne einer »politischen Kooperation zwischen Kaiser und Arbeiter«³³. Die Ansicht mündete 1895 in einem Konflikt mit den sozialkonservativen Stimmen rund um Stoecker. Infolgedessen schied 1896 sowohl Stoecker, das neue Organ Freie Kirchlich-Soziale Konferenz gründend,

29 R. Otto, Schreiben an das Brief-Kränzchen, 23.9.1896, ROArch, 797.345.

30 Adolf Stoecker (1835–1909), evang. Theologe und Politiker; Theologiestudium in Berlin und Halberstadt; 1874 Amt des vierten Hof- und Dompredigers in Berlin; 1877 Leiter der Berliner Stadtmission; 1878 Gründung der »Christlich-Sozialen Arbeiterpartei«; 1879–1898 Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus, 1880–1893 Mitglied des Reichstags (Deutschkonservative Partei); 1889 (erzwungener) öffentlicher Verzicht auf aktive politische Betätigung; 1890 Gründung des »Evangelisch-Sozialen Kongresses«; 1896 Gründung der »Freien kirchlich-sozialen Konferenz«; 1898–1908 erneut Mitglied des Reichstags.

31 K. Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, 1995, 181.

32 G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 16), 1959, 23.

33 I. Na, Sozialreform oder Revolution. Gesellschaftspolitische Zukunftsvorstellungen im Naumann-Kreis 1890–1903/04, 2003, 140.

als auch Naumann, den Nationalsozialen Verein als »neue Kraft zwischen Sozialdemokratie und Bürgertum«³⁴ gründend, aus dem Kongress aus.³⁵

Diese vereinsinternen Vorgänge sowie die sozialpolitische Aktivität der Theologen überhaupt kommentierte Kaiser Wilhelm II. am 28. Februar 1896 in einem Telegramm an seinen früheren Erzieher Georg Ernst Hinzpeter mit den Worten:

»Stoecker hat geendet, wie ich es vor Jahren vorausgesagt habe. Politische Pastoren sind ein Unding. [...] Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinde kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.«³⁶

Der preußische Oberkirchenrat reagierte auf diese »summepiskopale Meinungsänderung«³⁷ am 16. Dezember 1896 mit einem Erlass, der die Beteiligung der Pfarrer an der sozialpolitischen Bewegung einschränkte, mit dem Argument, dass die Auseinandersetzung mit sozialpolitischen Themen zu einer Vernachlässigung der pfarramtlichen Aufgaben führe.

Der Beginn des politischen Engagements Ottos fällt damit in eine für die Forschungsfrage nach der Wechselseitigkeit von theologischer Profession und parteipolitischem Engagement besonders interessante und bewegte Zeit. Indem Naumann unerschrocken von den skizzierten Vorgängen den NsV gründete, avancierte er zunehmend zur »Hoffnung einer ganzen Theologengeneration«³⁸ und wie viele andere junge Theologen inspirierte dessen starkes, soziales Verantwortungsgefühl auch Rudolf Otto. Neben seiner Hochschätzung des »alles daransetzenden, rastlos wollenden, klar erkennenden, stets besonnen[en ... ,] stets lauterer u. unversehrten«³⁹ Naumann zeigte sich Otto überzeugt von dessen politischem Ansatz, nämlich

»vaterländisch u. kaisertreu die sociale Not u. Gefahr zu überwinden u. eine Wiedergeburt unseres Volkes und unserer Gesellschaft anzustreben mit den Mitteln kluger nüchterner

34 K. Nowak, Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf von Harnack (in: R. vom Bruch [Hg.], Friedrich Naumann in seiner Zeit, 2000, 27–48), 32.

35 Vgl. T. Jähnichen, Art. Evangelisch-Sozialer Kongreß (RGG⁴ 2, 1999, 1733 f).

36 Kaiser Wilhelm II., zitiert nach: E. R. Huber / W. Huber, Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkriegs (Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 3), 2014, 635.

37 J. Jantsch (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, 1996, 41.

38 F.-M. Kuhlemann, Friedrich Naumann und der Kirchliche Liberalismus (in: Bruch, Rüdiger vom [Hg.], Friedrich Naumann in seiner Zeit, 91–113), 91.

39 Otto, Schreiben an das Brief-Kränzchen, 23.9.1896.

u. auf Studium u. ökonomischer Wissenschaft ruhender Erfahrung, in der Kraft aber u. zu dem Ziele einer unvergleichlich lauteren u. starken alles tragenden u. durchdringenden christlichen Gesinnung«⁴⁰.

Otto zeigt sich hier insbesondere davon beeindruckt, dass sich die politische Arbeit Naumanns – wenn auch durch den Parteinamen bewusst nicht expliziert⁴¹ – aus einer christlichen Gesinnung speist und auf diese zurückzielt. Weil er sich an dieser »kräftig vorandringenden zukunfts-gewinnenden Sache« beteiligen mochte, »an der die Tüchtigsten Bedeutendsten Männer Deutschlands, [...] Anteil nehmen oder förderndes Interesse haben«⁴², trat er wenig später dem Nationalsozialen Verein (NsV) bei.⁴³

Zwar lesen sich die Eckdaten seiner theologischen Karriere in dieser Zeit durchaus flüssig – Promotion am 9. Juli 1898 über »Die Anschauung des Heiligen Geistes bei Luther«, Erlaubnis zur Privatdozentur für Systematische Theologie im selben Jahr –, jedoch waren diese frühen Jahre der universitären Tätigkeit für Otto überaus strapaziös. Zum einen stand er aufgrund seiner angespannten finanziellen Situation unter Druck, zum anderen hegte er große Zweifel sowohl an seiner pfarramtlichen Berufung als auch an seiner wissenschaftlichen Eignung. Zusätzlich gezeißelt durch eine andauernde Erkrankung schrieb er im April 1898 an seinen Jugendfreund Hackmann:

»Ich meinerseits gehe nicht so freudigen Tagen entgegen. Es ist augenblicklich vielleicht die ernsteste und entscheidendste Periode meines Lebens, die ich je durchzumachen gehabt habe. [...] Meine Arbeit ist, wie ich schätze, mäßig durchschnittlich. Jedenfalls nicht mehr. Mein Examen wird wohl auch so ausfallen. Man wird, wie ich glaube, wenn ich nicht ein besonderes Pech noch haben sollte, mich zur Habilitation zulassen. Aber wenn das

40 Ebd.

41 Zu Adolf von Harnacks Unterstützung des jungen Parteigründers und seiner Beratertätigkeit insbesondere auch hinsichtlich des Parteinamens vgl. Nowak, Wege in die Politik.

42 Otto, Schreiben an das Brief-Kränzchen, 23.9.1896.

43 Unter den von Krey geclusterten drei Mitgliedertypen des NsV (*1. Enge Freunde, 2. Größerer intellektueller Zirkel, 3. Wachsender Kreis von mehreren tausend Lesern*) lässt sich Otto der ersten Gruppe der Freunde zuordnen: »Zahlreiche Freunde und Anhänger Naumanns entstammten einer Generation um die 1860er Jahre Geborenen, die nicht nur über einen gemeinsamen sozialen Hintergrund verfügten, sondern zum Teil vergleichbare Sozialisationsmuster aufwiesen und sich bereits während der Schulzeit oder im Studium kennengelernt hatten. [...] Viele spätere[] Freunde und Freundinnen berichteten begeistert von dem einschneidenden Erlebnis der Begegnung mit Naumann, die sie in den persönlichen Konsequenzen gern schicksalhaft verklärten.«, U. Krey, Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus (in: O. Blaschke / F.-M. Kuhlemann [Hg.], Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen [Religiöse Kulturen der Moderne 2], 1996, 350–381), 356. 362.

gelingt, was soll ich thun? Ich würde mich für Systematik habilitieren. Aber – besonders wenn ich mich an Tröltzsch⁴⁴ messe – ich habe verzweifelt wenig das Zeug zu einem Systematiker, oder überhaupt zu einem theoretischen Theologen und Akademiker. Die abstracte Bücher- und Gedankenthätigkeit macht mich furchtbar müde und hat mich schon durch diese 3 Jahre hindurch auf den Hund gebracht. Und dazu kommt, daß mir Reischle⁴⁵, der darin sachkundig ist, sagt, daß für Leute ›unserer Richtung‹ (ich bin in allen Prinzipien-Fragen straff gleicher Richtung mit Tröltzsch) für 10 bis 15 Jahre keinerlei Aussicht vorhanden sei. [...] Noch viel schwerer aber als der Gedanke an die akademische wird mir der an die praktische Thätigkeit. [...] Ich habe es langsam kommen sehen, durch die Jahre meiner Stiftszeit und das letzte, daß meine Neigung für die pastorale Thätigkeit schwand ja eigentlich nie wirklich vorhanden gewesen ist. Was einfach Interesse an Religion und kirchlichem Leben war, hatte ich vorschnell mit Veranlagung und Beruf für pastorale Thätigkeit verwechselt.«⁴⁶

Vor dem Hintergrund der beschriebenen Perspektivlosigkeit, mit der sich seinerzeit gerade junge, liberal denkende Theologen aufgrund des konservativen Agierens des preußischen Kultusministeriums konfrontiert sahen, diente das parteipolitische Engagement Ottos im NsV von Anfang an auch seiner theologischen Vernetzung. In den folgenden zwei Jahren nahm Otto an verschiedenen Delegiertenversammlungen teil⁴⁷ und traf dort u. a. den schwedischen lutherischen Theologen und Religionswissenschaftler Nathan Söderblom⁴⁸, der ihn in seiner weiteren theologischen Entwicklung prägte und förderte. Ottos Begeisterung für die Gedanken Naumanns hielt zu-

44 Ernst Troeltsch (1865–1923), evang. Theologe und Politiker; Theologiestudium in Augsburg, Erlangen, Berlin und Göttingen; ab 1891 Privatdozent in Erlangen; ab 1892 Professor für Systematische Theologie in Bonn; 1894 in Heidelberg; 1909–1914 Mitglied der Ersten Kammer der Badischen Ständeversammlung; 1915 Professor für Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und christliche Religionsgeschichte an der Philosophischen Fakultät in Berlin; 1919–1921 Mitglied der Verfassunggebenden Preußischen Landesversammlung (DDP).

45 Max Reischle (1858–1905), evang. Theologe; Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen, Göttingen und Berlin; 1892 Professor für Praktische Theologie in Gießen; 1895 Professor für Systematische Theologie in Göttingen; 1896 in Halle.

46 R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 17.4.1898, ROArch, 797.203.

47 Durch die Korrespondenz gesichert ist seine Teilnahme an der konstituierenden Delegiertenversammlung in Erfurt im November 1896 und am Göttinger Nationalsozialen Tag 1899.

48 Nathan Söderblom (1866–1931), evang. Theologe; Theologiestudium in Uppsala und Paris; Mitglied im »Evangelisch-Sozialen Kongress«; 1901 Professor für Religionsgeschichte in Uppsala; parallel ab 1912 erster deutscher Professor für Religionswissenschaft in Leipzig; 1914 Ernennung zum Erzbischof von Uppsala; 1930 Friedensnobelpreis für seinen Einsatz für Ökumene und Weltfrieden; vgl. R. Otto, Schreiben an Nathan Söderblom, 9.8.1897, ROArch, 797.722.

nächst an,⁴⁹ um die Jahrhundertwende distanzierte er sich jedoch vom NsV, weil ihm dessen Arbeit nur noch wenig erfolgsversprechend schien, und trat schließlich aus. Am 9. August 1901 schrieb er an seinen Freund Wilhelm Thimme⁵⁰: »Sozialdemokrat wirst du nun? Nun, das ist doch etwas. Ich meinerseits werde immer konservativer. Aus dem National-Sozialen-Vereine bin ich ausgetreten u. irre vorläufig ›wild‹ und parteilos auf dem politischen Oceane.«⁵¹ Nachfolgend nahm er gelegentlich noch an Versammlungen des NsV teil, insgesamt bewertete er dessen anhaltende Wahniederlagen sowie die Auflösung des Vereins 1903 und Naumanns Wechsel in die Freisinnige Vereinigung schließlich als »letzten Akt einer Tragödie«:

»Ich meinerseits freue mich auf die Versammlgen [sic!] wie auf den letzten Akt einer Tragödie. Beim ersten Akte, dem konstituierenden Tage in Erfurt, war ich als Delegierter dabei. Bei diesem letzten als eine Art Vorläufer u. skià ton mellónton, sofern ich privatim den Überlauf schon länger gemacht habe, den Naumann jetzt empfiehlt u. vornimmt.«⁵²

Waren Ottos Zweifel an seiner theologisch-wissenschaftlichen Eignung zuvor noch massiv gewesen, scheint er in den ersten Jahren seiner Tätigkeit als Privatdozent der Systematischen Theologie selbstbewusster auf seine Profession zu schauen. In dieser Zeit arbeitete er auch an einer zweiten, philosophischen Dissertation.⁵³ Obwohl er seine Vorlesungen in Göttingen anfangs vor leeren Hörsälen halten musste,⁵⁴ schrieb er 1901 an seinen Jugendfreund Hackmann von seiner Hoffnung, dass ihn seine Arbeit als Theologe »noch einmal retten«⁵⁵ würde:

49 Vgl. H. Hackmann, Schreiben an Rudolf Otto, 27.11.1899, ROArch, 797.301: »Tante Minna schickte mir Deine kurze aber genug sagende Karte vom Göttinger National-sozialen Tage. Das liegt nun wohl schon weit hinter Dir, aber so etwas verglüht gewiß nicht so leicht. Ich freue mich so, Dich in den Reihen zu wissen, denn wenn ich zu Hause wäre, das glaube ich sicher: ich stünde auch dort.«

50 Wilhelm Thimme (1879–1966), evang. Theologe; Theologiestudium in Erlangen und Göttingen; Pfarrstellen u. a. in Fallersleben und Iburg; ab 1921 Lehrauftrag für Religionspsychologie in Münster; Mitglied der Bekennenden Kirche; ab 1945 wieder Pfarrer in Iburg.

51 Vgl. R. Otto, Schreiben an Wilhelm Thimme, 9.8.1901, ROArch, 797.3.

52 Ders., Schreiben an Wilhelm Thimme, 26.8.1903, ROArch, 797.7.

53 Ders., Naturalistische und religiöse Weltansicht (Lebensfragen 2), 1904.

54 In seiner Erinnerung an Rudolf Otto beschreibt Wilhelm Thimme wie Studenten seiner Theologischen Studentenverbindung Concordia dem jungen Privatdozenten in ihrer Semesterzeitung ein Scherzbild widmeten: »Ein grosser, stolz krähender Hahn u. zu dessen Füßen 3 winzige pickende Hühnchen, mit der Unterschrift: Rudolf Otto hält Vorlesung. Solche Anzapfung ertrug er mit heiterer Gelassenheit«, W. Thimme, Erinnerungen an R. Otto, ROArch, 797.577, 4.

55 R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 12.11.1901, ROArch, 797.209.

»Sie ist mir ja anfänglich Frohnarbeit gewesen, u. ich nahm sie nur auf, um sie probiert zu haben bevor ich sie wegwürfe. Aber nun ist es mir anders ergangen wie Dir. Sie hat mir an Würde, Wichtigkeit u. Reiz zugenommen. Wir Theologen sind doch unumgänglich nötig, um die Puffer zu sein zwischen moderner Anschauung, Erkenntnis, Kritik, Zweifel und der Frömmigkeit. Das ist eine mühsame aber notwendige Aufgabe. Und ich will mich dazu hergeben, gewöhne mich daran u. habe schon hier u. da etwas Freude.«⁵⁶

Motivierend für Ottos theologisches Schaffen war sicherlich sein Göttinger Umfeld und insbesondere der Austausch innerhalb der sog. »kleine Göttinger Fakultät«, dem Kreis junger Privatdozenten wie Wilhelm Bousset⁵⁷, Hermann Gunkel⁵⁸, Heinrich Hackmann und Ernst Troeltsch, die ihre exegetischen und systematischen Forschungen im Rahmen eines methodisch-theoretischen Konzepts der vergleichenden Religionsgeschichte betrieben.⁵⁹

Kurze Zeit nach Abschluss seiner philosophischen Dissertation zum Thema »Naturalistische und religiöse Weltansicht« wurde Otto 1906 in Göttingen zum außerordentlichen Professor der Systematischen Theologie, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie ernannt. In seinen theologischen Lehrveranstaltungen unterrichtete Otto neben den männlichen Studenten auch Frauen. Auch die in der zweiten Einzelstudie zu untersuchende Magdalene von Tiling zählte ab 1906 zu seinen Studentinnen in Göttingen. Formal war das Theologiestudium für Frauen dem der Männer zu diesem Zeitpunkt noch nicht gleichgestellt, in speziell für bereits berufstätige Lehrerinnen eingerichteten Kursen wurden diese aber in die Methoden des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens eingeführt. Schon 1903 forderte er in der Christlichen Welt die Einrichtung eines kirchlichen Amtes für Frauen mit entsprechender theologischer Vorbildung. Zwar nannte er die bestehenden, von ihm mitgestalteten vorbereitenden Kurse auf das Oberlehrerinnen-Examen »schon jetzt einen sehr guten Ersatz des eigentlichen akademischen Theologie-Studiums«⁶⁰. In Zusammenarbeit

56 Ebd.

57 Wilhelm Bousset (1865–1920), evang. Theologe; Theologiestudium in Erlangen, Leipzig und Göttingen; 1896 außerordentlicher Professor für Neues Testament in Göttingen; 1916 in Gießen; 1919 Mitglied der DDP.

58 Hermann Gunkel (1862–1932), evang. Theologe; Theologiestudium in Göttingen und Gießen; Privatdozent in Göttingen und Halle; 1895 außerordentlicher Professor für Altes Testament in Berlin; 1907 in Gießen.

59 Vgl. Kuhlemann, Friedrich Naumann und der Kirchliche Liberalismus, 95.

60 R. Otto, Kirchliche Aemter für Frauen (Die Christliche Welt 17, 1903, 920–924), 923.

mit liberalen theologischen Kollegen wie Martin Rade⁶¹ und Hackmann⁶² sowie mit dem Begründer des Evangelischen Diakonievereins Friedrich Zimmer⁶³ forderte er jedoch eine umfänglichere Zulassung von Frauen

»zu kirchlichen Aemtern und Stellungen, die nach Höhenlage und Beruf in einer gewissen Parallele stehen zum geistlichen Amte, die wie dieses einen eigenen Stand ihrer Trägerinnen und mit der Zeit dauernde, feste Organisationen ergeben, die wie dieses auch auf besonderer berufsmäßiger Ausbildung und nicht zum wenigsten auf theologischer Schulung und Studium beruhen würden«⁶⁴.

Die Gründe Ottos für diese Forderung waren zunächst strategischer Natur. Zum einen würden weitreichende, gemeindliche Aufgaben wie die Sonntagschule, Gemeindediakonie, Krankenbesuche, Bibelstunden, Fürsorge für entlassene Gefangene oder die Vermittlung von Arbeit und Wohnung schon jetzt vorrangig von Frauen übernommen werden. Durch die »Form eines festen, der einzelnen Gemeinde oder einem Verbande von Gemeinden sich eingliedernden Amtes« sei dieser Arbeit »das Zufällige und Gelegentliche zu nehmen« und dafür »zu sorgen, daß die einzelne Persönlichkeit, die etwa den Anfang machte, sichere, geschulte Nachfolger findet«⁶⁵. Die Errichtung eines solchen kirchlichen Frauenamtes würde zum anderen »eine starke Entlastung des in großen Gemeinden überbürdeten Pastors bedeuten«⁶⁶.

Neben diesen strategisch-praktischen Gründen zeigt sich bei Otto aber auch eine dezidierte Wertschätzung der kirchlichen Arbeit von Frauen und ein hohes Zutrauen in die weibliche, theologisch-akademische Kompetenz. So könnten ihre anspruchsvollen Aufgaben »nicht geleistet werden als Handlangerdienst, sondern nur als ebenbürtige Mitarbeit des geistlichen

61 Martin Rade (1857–1940), evang. Theologe und Politiker; Theologiestudium in Leipzig; 1886 erster Herausgeber der Zeitschrift »Die Christliche Welt«; ab 1899 Professor für Evangelische Theologie in Marburg; 1919–1921 Mitglied der Verfassungegebenden Preußischen Landesversammlung (DDP).

62 Vgl. R. Otto, Schreiben an Martin Rade, 8.1.1904, BArch, NL Naumann, 134/26 f; sowie den eindeutigen, wenn auch spärlichen Hinweis »Die Sache der Frauenämter ist auch weitergekommen.« in Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 12.3.1904, ROArch, 797.220.

63 Friedrich Zimmer (1855–1919), evang. Theologe; Theologiestudium in Tübingen; ab 1880 Privatdozent in Bonn; Professor für Systematische Theologie in Königsberg; 1894 Gründung des evangelischen Diakonievereins; vgl. den Hinweis in R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 6.2.1904, ROArch, 797.219.

64 Ders., Kirchliche Aemter für Frauen, 920.

65 AaO 921.

66 Ebd.

Amtes«⁶⁷, was sich auch durch eine »erforderliche soziale Stellung und das nötige Gehalt«⁶⁸ ausdrücken müsse. In seiner Lehrtätigkeit mache er zudem die Erfahrung, dass

»[m]anche von ihnen [...] von Haus aus soviel an organisatorischer, seelsorgerischer, allgemeiner Begabung mit[bringen], daß es im Sinne des kirchlichen Interesses direkt zu bedauern ist, wenn sie nicht zu weiterspannenden Tätigkeiten gelangen konnten und ihnen bislang die Gelegenheit fehlte zu einer gründlichen theoretischen Vorbildung«⁶⁹.

Mit dieser Argumentation ist Otto als ausgesprochen früher, innerkirchlicher Fürsprecher einer Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern hervorzuheben.⁷⁰ Die volle Zulassung der Frauen zum Theologiestudium folgte in Preußen im Jahr 1908, mit dem »Kirchengesetz betreffend Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen« vom 9. Mai 1927 regelte die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union als eine der ersten die rechtlichen Anstellungsmodalitäten von Theologinnen im kirchlichen Dienst. Trotz gleicher Vorbildung und Prüfungen wurden die Vikarinnen zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht den Pfarrern, sondern den Kirchengemeindebeamten gleichgestellt.⁷¹

2.2.2. Beweggründe für eine politische Kandidatur

In die Zeit der berufsbezogenen Zweifel, die mit Ottos Ernennung zum außerordentlichen Professor vorerst ausgeräumt werden konnten, fällt der früheste Hinweis auf sein Nachdenken über ein politisches Mandat für die Nationalliberale Partei (NLP).⁷² 1867 gegründet forderte diese Partei im Kern

67 AaO 922.

68 AaO 923.

69 AaO 924.

70 Zu Recht verweist Brunner auf das erhebliche Forschungsdesiderat zum Prozess der Diskussion um die Zulassung von Frauen zu kirchlichen Leitungsämtern, vgl. B. Brunner, Von der Staats- zur Volkskirche. Reorganisation des kirchlichen Protestantismus in Weimar, 1918–1925 (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 65, 2020, 249–273), 259–262; vgl. zu den Entwicklungen in der Weimarer Republik A. Zeiß-Horbach, Frauenwahlrecht und Frauenordination. Zwei bahnbrechende Neuerungen des 20. Jahrhunderts (Pastoraltheologie 109, 2020, 119–133).

71 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Gleichstellung im geistlichen Amt. Ergänzungsband 1 zum Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland, 2017.

72 Der genaue Zeitpunkt des Parteieintritts Ottos in die NLP lässt sich nicht präzise ermitteln. Die Spezialakte der Polizei-Direktion zum Nationalliberalen Wahlverein in Göttingen zu den Jah-

die nationale Einigung, einen parlamentarischen und konstitutionellen Rechtsstaat sowie die Umwandlung des Deutschen Kaiserreiches in einen modernen Industriestaat. Damit vertrat sie vor allem die Interessen des national eingestellten protestantischen Besitz- und Bildungsbürgertums.⁷³ Seit der Jahrhundertwende vollzog die Partei unter Ernst Bassermann⁷⁴ und Gustav Stresemann⁷⁵ eine langsame Öffnung zu den links von den Nationalliberalen stehenden Parteien. Letzterer hatte 1906 auf dem Parteitag in Goslar eine soziale Öffnung der Partei gefordert: »Wir müssen mit allen Schichten, mit Handwerkern, mit den Arbeitern Fühlung suchen.«⁷⁶

Es war sein eingangs erwähnter nationalliberaler Onkel, der Otto dazu ermutigte, für die NLP eine Kandidatur für das preußische Abgeordnetenhaus in Erwägung zu ziehen. Seine Korrespondenz aus diesen Jahren gibt Aufschluss über Ottos Motivation zur Kandidatur, die im Folgenden anhand von drei Beweggründen herausgearbeitet werden soll.

Zunächst können als ein erster Beweggrund Ottos zur Kandidatur die schon beschriebenen Zweifel an der eigenen theologisch-wissenschaftlichen Eignung und die damit verbundene Perspektivlosigkeit festgehalten werden:

»Mein nat.liberaler Onkel machte mir bei meinem Besuche von Hannover aus wieder recht günstige Aussichten betreffs eines Mandates im Abgeordneten Hause. Ich trug die Sache Schürer⁷⁷ vor. Er schüttelt entsetzt den Kopf dazu. Als ich ihm sagte, d[a]ß mir nichts ande-

ren 1907–1913 (Stadtarchiv Göttingen) enthält zwar verschiedene Mitgliederlisten für diesen Zeitraum, die Person Ottos taucht darin jedoch nicht auf und wird erst im Zusammenhang mit seiner Kandidatur 1913 erwähnt, vgl. Polizei-Direktion Göttingen, Spezialakte zum Nationalliberalen Wahlverein in Göttingen 1907–1913, StadtArch Gö, Pol. Dir. Fach 153, Nr. 7.

73 Vgl. G. Seeber / C. Hohberg, Nationalliberale Partei (NLP) 1867–1918 (in: D. Fricke [Hg.], Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945), Bd. 3, 1985, 403–436).

74 Ernst Bassermann (1854–1917), Rechtsanwalt und Politiker; Studium der Rechtswissenschaft in Heidelberg und Leipzig; Rechtsanwalt in Mannheim; 1893–1917 Mitglied des Reichstags (NLP); 1905–1917 Vorsitzender der NLP.

75 Gustav Stresemann (1878–1929), Nationalökonom und Politiker; 1907–1912 sowie 1914–1918 Mitglied des Reichstags (NLP); 1917 Vorsitzender der NLP; 1918 Mitbegründer der Deutschen Volkspartei (DVP); 1919–1929 Mitglied des Reichstags (DVP); 1923 Reichskanzler; 1923–1929 Außenminister. Zu Werk und Wirken von Stresemann vgl. J. Wright, Gustav Stresemann. Weimar's greatest statesman, 2004.

76 G. Stresemann, zitiert nach: K. Koszyk, Gustav Stresemann. Der kaisertreue Demokrat. Eine Biografie, 1989, 93.

77 Emil Schürer (1844–1910), evang. Theologe und Religionswissenschaftler; Theologiestudium in Erlangen, Berlin und Heidelberg; 1878 Professor für Evangelische Theologie in Gießen; 1890 in Kiel; 1895 in Göttingen, dort 1902/03 als Rektor tätig.

res übrig bleibe, da meine theologische Laufbahn mir ohne Aussichten scheine, machte er mir eine erfreuliche Überraschung. Die Facultät wolle zu Beginn des kommenden Semesters das Ministerium bitten, mir, wenn möglich, hier in Göttingen ein Extraordinariat zu geben, für das Grenzgebiet der theol. Systematik nach seiten der Philosophie u. allgemeiner Weltanschauung. Ob daraus etwas werden wird, ist zwar fraglich. Und Flickwerk wird es ja immer sein. Aber es genügt mir doch vorderhand, mich bei der Theologie gründlich festzuhalten u. die politischen Pläne noch in den Hintergrund zu schieben.«⁷⁸

Obwohl Otto sein Nachdenken über eine politische Alternativ-Karriere aufgrund der neuen Aussicht auf eine lukrative wissenschaftlich-theologische Stelle offenbar schon kurz danach nicht weiterverfolgte, brauchte es weitere drei Jahre, bis er durch die 1906 tatsächlich erfolgte Ernennung zum außerordentlichen Professor in Göttingen den nächsten theologischen Karriereschritt vollzog. Vom zähen Vorankommen geprägt, fasste Otto 1907 nun konkret eine Kandidatur ins Auge und erkundigte sich beim Generalsekretär der Nationalliberalen Volkspartei nach seinen Erfolgsaussichten im östlich von Bremen gelegenen Wahlkreis Osterholz-Blumenthal-Achim. Die Geschäftsstelle der NLP für die Provinz Hannover beantwortete sein Interesse jedoch mit einem ablehnenden Bescheid, dabei wurde interessanterweise seine theologisch-wissenschaftliche Profession als Begründung für geringe Erfolgsaussichten angeführt: Die Landbevölkerung würde nicht für »einen gelehrten Herrn« als Kandidaten stimmen, denn »der Bauer kennt nur sein materielles Interesse«⁷⁹. Dahingehend seien für ihn städtische Bezirke wie Osnabrück, Hildesheim oder Göttingen angemessen. Ein Jahr später unternahm Otto einen erneuten Versuch, sich im hessischen Wahlkreis Alsfeld als Kandidat aufstellen zu lassen, doch auch hier erhielt er einen ablehnenden Bescheid aus dem Centralbureau der NLP.⁸⁰ Bis zu seinem nächsten Kandidaturversuch vergingen fünf Jahre, in denen Otto in Göttingen als außerplanmäßiger Professor zwar rege und durch seine Erfolge selbstbewusster wissenschaftlich-theologisch tätig war, diese Arbeit aber permanent von der Erfahrung überschattet wurde, dass seine theologische Laufbahn aufgrund seiner Zugehörigkeit zur liberalen Schule vom konservativen Bündnis aus Landeskirche und Ministerium vielfach behin-

78 Otto, Schreiben an Vischer, 28.2.1903.

79 Geschäftsstelle der NLP der Provinz Hannover, Schreiben an Rudolf Otto, 3.12.1907, ROArch, 797.952.

80 Vgl. Centralbureau der NLP, Schreiben an Rudolf Otto, 23.4.1908, ROArch, 797.951.

dert wurde.⁸¹ Hier lässt sich als zweiter Beweggrund für seine politische Mandatsübernahme das Vorhaben ausmachen, dieser machtvollen, konservativ-institutionellen Bremse eine starke liberale Stimme entgegenstellen zu wollen. Bereits im März 1912 referierte Otto – sich zu diesem Zeitpunkt auf seiner ersten großen Asienreise nach Indien, Burma, Japan, China und Russland befindend – in einem Brief an Gottfried Naumann⁸² auf den Umstand, dass das Lobbying der liberalen Abgeordneten seiner akademischen Laufbahn zugutekommen könnte:

»Kattenbusch⁸³ schreibt mir, d[a]ß Ihr Minister den nat. lib. Abgeordneten versprochen habe, einen ›liberalen‹ Professor für Religionsgeschichte (u. Rel. philosophie?) anzustellen. Dasselbe zeigt mir Schiller eben in einer deutschen Zeitg. – Kattenbusch fährt fort: ›er denke dabei an mich.‹⁸⁴

Wie in der Analyse der von Otto im Parlament bearbeiteten Themen näher zu zeigen sein wird, ist diese direkte und effektive Einflussmöglichkeit der Abgeordneten auf die wissenschaftspolitischen Entscheidungen im Bildungsministerium für ihn attraktiv und später maßgebend in der Auswahl seiner fachpolitischen Zuständigkeiten.

Schließlich lässt die überlieferte Korrespondenz aus Ottos vorparlamentarischer Zeit einen dritten Beweggrund für seine politische Kandidatur erkennen, nämlich die mit der Übernahme eines Mandats gegebene Nähe zum Standort Berlin. Denn einerseits bringe die parlamentarische Arbeit regelmäßige Aufenthalte in der Hauptstadt mit sich, »wo man ganz anders an der Quelle sitzt, als hier in Göttingen«⁸⁵ und »die Mitarbeiter und Beziehungen zu wichtigen ausländischen Persönlichkeiten viel besser zu finden sind«⁸⁶. Andererseits erhoffte sich Otto dadurch auch einen Anschluss an die dortige

81 Vgl. neben anderen: »Ich stand in Aussicht für eine Professur in Breslau. Das hat sich nun inzwischen durch Einsprache der Konservativen zerschlagen.« (R. Otto, Schreiben an Leonard Nelson, 18.3.1904, ADSD, NL Nelson) oder »Die furchtbare Aufregung durch die Berufung nach Basel ist vorüber, da die Reformpartei die Sache in letzter Stunde hintertrieben hat.« (Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 8.3.1905, ROArch, 797.276).

82 Gottfried Naumann (1876–1921), evang. Theologe; Theologiestudium in Leipzig; Religionslehrer und Diakon in Leipzig; 1914 Professor für Praktische Theologie in Straßburg; 1918 Flucht nach Leipzig, 1921 Ruf nach Marburg.

83 Ferdinand Kattenbusch (1851–1935), evang. Theologe; Theologiestudium in Bonn, Berlin und Halle; ab 1878 Ordinarius für Systematische Theologie in Gießen; 1904 in Göttingen; 1906 in Halle.

84 R. Otto, Schreiben an Gottfried Naumann, 16.3.1912, ROArch, 797.807.

85 Ders., Schreiben an Hermann Mulert, 5.10.1913, ROArch, 797.758/759.

86 Ders., Schreiben an Adolf von Harnack, 8.10.1913, StaBi, NL Harnack.

theologische Fakultät. An Adolf von Harnack⁸⁷, der ihn 1913 zu einer erneuten Kandidatur ermutigt hatte,⁸⁸ schrieb er:

»Als wir uns über meine eventuelle Kandidatur für die Landtagswal [sic!] unterhielten, bemerkte ich Ihnen, dass ich mich auf diese nur einlassen möchte mit dem Hintergedanken, dann nach Berlin an die dortige Fakultät überzusiedeln, da eine gedeihliche Verbindung von politischer und von Lehrtätigkeit mir nur in Berlin möglich erscheine. [...] Denn dieses Politisieren und Lehren im Hinundherreisen werde ich keinesfalls betreiben, also irgendwann den Versuch machen, nach Berlin übernommen zu werden.«⁸⁹

Die in der Zwischenzeit eingetretene Vakanz der Berliner Professur für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie – der dänische Religionshistoriker Edvard Lehmann⁹⁰ folgte 1913 einem Ruf nach Lund – belastete Otto mit der Frage, wie er mit diesem »Hintergedanken« souverän und karrieretaktisch klug umgehen sollte:

»Erschwert wird irgend ein Vorgehen zur Zeit für mich durch die eingetretene Erledigung der Professur von Lehmann. Ich kann nicht leugnen, dass ich mir etwas Hoffnung mache, sein Nachfolger zu werden. [...] Auf keinen Fall möchte ich Harnack oder sonst jemanden in irgend einer Form zu irgend etwas drängen. Aber andererseits möchte ich auch gern meine Absicht durchführen, nach Berlin überzusiedeln, die ich lange hatte, und die im Stillen ein wesentlicher Faktor für mich war, überhaupt die Last der Walarbeit [sic!] und des neuen Abgeordneten-Berufes zu übernehmen. Es ist eine höchst unangenehme Lage, in der ich mich befinde. Und wenn Sie mir einen Rat wüssten, so wäre ich Ihnen sehr dankbar. Würde die Stimmung in der Fakultät einer Übersiedlung meinerseits günstig oder ungünstig sein? [...] Auch für meine ›Quellen der Rel.gesch.‹⁹¹ wäre es mir in vielen Hinsichten so wünschenswert wie möglich, baldmöglichst in Berlin zu sein.«⁹²

87 Adolf von Harnack (1851–1930), evang. Theologe; Theologiestudium in Dorpat; ab 1875 außerordentlicher Professor in Leipzig; ab 1879 Ordinarius für Kirchengeschichte in Gießen; 1886 in Marburg; 1888 in Berlin; 1890 Aufnahme in die Preußische Akademie der Wissenschaften; 1903–1911 Präsident des »Evangelisch-sozialen Kongresses«; 1914 Verleihung des Adelstitels.

88 Vgl. Otto, Schreiben an Mulert, 5.10.1913: »dass ich in den Landtag eingetreten bin, ist wesentlich eine Folge einer Unterredung mit Harnack, der mir sehr bestimmt – als ich selber in grossen Zweifeln darüber war, – zuriet.«

89 Ders., Schreiben an Harnack, 8.10.1913.

90 Edvard Lehmann (1862–1930), evang. Theologe; Theologiestudium in Kopenhagen und Lund; 1910 Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in Berlin; 1913 in Lund.

91 In seinem Projekt »Quellen der Religionsgeschichte« strebte Otto eine erstmalige Sammlung religionsgeschichtlich relevanter Texte an, die in Zyklen religionsgeschichtlicher Lehrveranstaltungen aus Sicht verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen analysiert und diskutiert werden sollten. Vgl. unten Kap. I.3.1.2.

92 Otto, Schreiben an Mulert, 5.10.1913.

Offenbar rechnete Otto für sich jedoch kaum gute Chancen aus,⁹³ im Frühjahr 1914 wurde Troeltsch als Professor für »Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und christliche Religionsgeschichte« an die Philosophische Fakultät der Universität Berlin berufen.⁹⁴

Die Ausführungen zu den drei aus der Korrespondenz erschlossenen Beweggründen Ottos zu einer Kandidatur lassen erste Rückschlüsse auf das Verhältnis seiner theologischen und politischen Arbeit zu. So zeigen die drei Motivationen – (1) politische Alternativ-Karriere wegen Perspektivlosigkeit im theologisch-wissenschaftlichen Betrieb; (2) Einflussmöglichkeit der Abgeordneten auf die wissenschaftspolitischen Entscheidungen im Bildungsministerium; (3) Förderung der eigenen theologisch-wissenschaftlichen Karriere durch den Standort Berlin –, dass die politisch-parlamentarische Arbeit für Otto, zumindest im Vorfeld seiner Wahl, in erster Linie einen funktionalen Wert hatte, der stark auf seine theologische Arbeit ausgerichtet war. Sowohl durch sein Nachdenken über eine Alternativ-Karriere als »Notlösung« als auch durch sein Verständnis des politischen Mandats als »Mittel zum Zweck« räumte Otto seiner theologisch-wissenschaftlichen Arbeit eine klare Priorität gegenüber dem politisch-parlamentarischen Geschehen ein. Konsequenterweise stellte Otto seine Pläne zur Kandidatur daher immer dann zurück, wenn die theologisch-wissenschaftliche Karriere aussichtsreich war – eine Perspektive, die 1913 wiederum nicht gegeben war und daher zu einer erneuten Aufstellung und nun auch erfolgreichen Wahl führte.

2.2.3. Wahlkampf in Göttingen und Mandatsübernahme

Obwohl die Zahlung von Diäten und Reisekosten im Preußischen Abgeordnetenhaus schon weitaus früher als im Reichstag eingeführt worden war,⁹⁵ zweifelte Otto angesichts deren Höhe noch im Februar 1913, ob seine

93 »Ich schrieb schon, d[a]ß ich gehört habe, d[a]ß wir beide auf den feindlichen Listen stehen als Nachfolger für Lehmann: Du bei den Schafen zur Rechten u. ich bei den Böcken zur Linken! ›Wer dachte das, Halleluja!‹ Nichts ist so putzig als die Wirklichkeit. Natürlich werden wirs beide nicht, sondern vielleicht ein gläubiger ›Missionsprofessor‹. Das ist jetzt letzte nouveauté.« (vgl. Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 9.2.1914, ROArch, 797.241/278).

94 Vgl. dazu unten Kap. I.3.1.2.

95 Vgl. Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat, 31. Januar 1850, Art. 85: »Die Mitglieder der zweiten Kammer erhalten aus der Staatskasse Reisekosten und Diäten nach Maßgabe des Ge-

finanzielle Situation im Beruflichen und Privaten ein solches politisches Nebenamt überhaupt zulassen würde.⁹⁶ Wenige Monate später wurde er jedoch als Nachfolger für den Landwirt Karl Heine (nationalliberaler Abgeordneter von 1907–1913) als Kandidat für den Wahlkreis 184 (Hannover 20 / Hildesheim 6: Stadtkreis und Landkreis Göttingen-Münden) aufgestellt, der seit 1867 durchweg eine Hochburg der nationalliberalen Partei bildete.⁹⁷ Das Frühjahr 1913 war geprägt von einem zeitintensiven Wahlkampf: »60 Walversammlungen [sic!] in 4 Wochen. Das ist Paradies.«⁹⁸

Die politische Agenda, mit der Otto in den Wahlkampf einzog, lässt sich aus seiner Bewerbungsrede auf der öffentlichen Versammlung der nationalliberalen Partei im Göttinger Stadtpark am 9. Mai ablesen. Dem Zeitungsbericht zufolge stellte der Vorsitzende der Ortsgruppe, der Historiker Karl Brandi⁹⁹, Otto zunächst vor als einen Wissenschaftler der Göttinger Universität, den das Leben »weit hinaus in die Welt geführt«¹⁰⁰ habe, und legte Wert darauf, dass dieser die Mandatsübernahme nicht an sich gerissen habe, sondern darum gebeten worden ist. Damit verband Brandi die Hoffnung, dass »auch unser neuer Kandidat ein Programm ist, nicht eine Schöpfung der Partei und der Parteischule, sondern eine Person, die das Abgeordnetenhaus bereichert«¹⁰¹.

setzes; ein Verzicht hierauf ist unstatthaft.«, abgedruckt in: M. Kotulla, *Das konstitutionelle Verfassungswerk Preußens (1848–1918). Eine Quellensammlung mit historischer Einführung*, 2003, 223–243.

96 »Die Frage des N. Liberalen Mandates scheint sich schnell für mich lösen zu wollen, und leider negativ. Ich erwähnte wol, dass am Schlusse unserer Unterhaltung, ohne dass ich darnach gefragt hatte, Elster mit großem Bedauern erklärte, dass Aussichten auf eine Umwandlung meiner jetzigen ›Remuneration‹ in ein wirkliches Gehalt des Extraordinarius nicht vorhanden seien. Da nun soeben mein ältester Bruder gestorben ist und ich an einem von seinen 6 Kindern auf manches Jahr hinaus werde Vaterstelle zu vertreten haben, so wird meine Situation zu schwierig, als dass ich mich an ein politisches Nebenamt wagen dürfte.«, R. Otto, Schreiben an Adolf von Harnack, 2.2.1913, StaBi, NL Harnack.

97 Vgl. T. Kühne, *Handbuch der Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus 1867–1918. Wahlergebnisse, Wahlbündnisse und Wahlkandidaten (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 6)*, 1994, 547–549.

98 R. Otto, Schreiben an Gottfried Naumann, 20.4.1913, ROArch, 797.811.

99 Karl Brandi (1868–1946), Historiker; Studium der Geschichte und Geographie in München, Straßburg und Berlin; 1897 außerordentlicher Professor in Marburg; 1902 Professor für mittlere und neuere Geschichte in Göttingen; 1920–1921 Rektor der Universität Göttingen.

100 Ohne Verf., *Oeffentliche Versammlung der nationalliberalen Partei. Bericht über das Treffen der Nationalliberalen Partei, Stadtpark Göttingen am 8.05.1913 (Göttinger Zeitung, 10.5.1913)*.

101 AaO.

Sodann erhielt Otto das Wort, wobei er zunächst grundlegend das Verhältnis von Nationalismus und Liberalismus reflektierte und sodann konkret drei zukünftig im Abgeordnetenhaus anstehende Aufgaben benannte, namentlich die Wahlrechtsreform, die Förderung der Kulturpolitik und die Bekämpfung des Ultramontanismus und Konservatismus.

Im ersten grundsätzlichen Teil führte Otto aus, dass in den »Begriffen National und Liberal und ihrer inneren Verbindung«¹⁰² die »höheren Gesichtspunkte[] und politischen Erfordernisse[] der politische[n] Lage von heute«¹⁰³ gegeben seien: Einerseits sei ein nationales Denken mit Blick auf die Außenpolitik unabdingbar, wo »zur Stunde die ganze Welt ein einziges System gewaltiger gegenseitiger Spannungen geworden«¹⁰⁴ ist. Denn »[n]ur das starke gewappnete Volk wird sich darin behaupten und sich den dauernden Platz in der Weltgeschichte sichern«¹⁰⁵. Dieses nationale Denken müsse aber um das liberale Denken ergänzt werden, welches das freie Volk zur politischen Mitwirkung mobilisiere. Denn gerade auf seinen vielfältigen Reisen habe Otto erkannt, dass diejenigen Völker erfolgreich seien, »die innerlich liberalisiert sind, wo Rationalismus und Liberalismus sich innerlich durchdrungen haben, wo die Politik von einem verstehenden und aufgeweckten und selbstständigen Volke als Ganzen getragen wurde«¹⁰⁶. Gleiches gelte andererseits auch mit Blick auf die Innenpolitik – auch hier müsse man angesichts der »Zersplitterung unseres politischen Lebens in soviel Sondergruppen und Grüppchen«¹⁰⁷ zunächst national denken, zugleich aber liberal, um nicht die Interessen einer einzelnen Schicht mit den Interessen der Nation zu verwechseln, denn »Ziel des nationalen Liberalismus ist es, daß das Wohl der großen Einzelschichten gefördert wird, aber so, daß alle sich einfügen in das Wohl des ganzen Volkes überhaupt«¹⁰⁸.

Auf diese fundamentalen Ausführungen aufbauend explizierte Otto seine politische Agenda anhand von drei Themen. Mit Blick auf das Wahlrecht sei »ein volksfeindliches, veraltetes und unmöglich gewordenes Wahlrecht«¹⁰⁹ zu bekämpfen, die Wahlbeteiligung müsse durch Wahllokale im

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Ebd.

106 Ebd.

107 Ebd.

108 Ebd.

109 Ebd.

ländlichen Raum und die Beseitigung der indirekten Wahl gestärkt werden. Zum zweiten sah Otto erhöhten Handlungsbedarf in der Kulturpolitik, anders als in seinen vorigen Ausführungen trat er dabei als dezidiert religionsaffiner Politiker in Erscheinung. Er leitete seine Forderung mit dem biblischen Vers Dtn 8,3 ein und betonte die kulturpolitische Relevanz der Frage, welche Stellung die Religion in einer Gesellschaft innehaben sollte:

»Der Mensch ›lebt nicht vom Brot allein‹, und ein Volk umso weniger: Erziehung, Schule, Volksbildung, Wohlfahrtspflege, körperliche und geistige Hygiene, die mannigfaltigen Fragen sozialer Ethik. Und neben der intellektuellen Bildung Pflege und Bildung des gesamten Geistes- und Gemütslebens im Einzelnen und in der Gesamtheit. Hier hinein gehört besonders auch die Frage der Stellung nach der Religion, als des wichtigsten und innerlichsten Teiles des Geisteslebens.«¹¹⁰

Auffällig ist, dass seine nachfolgende Argumentation apologetischen Charakter annimmt. Otto sieht sich offenbar mit dem religionskritischen Mainstream innerhalb seiner Partei konfrontiert, den er im Rekurs auf Karl August Fürst von Hardenberg (1750–1822) und auf seine einführenden Ausführungen zum Nationalliberalismus zu entkräften sucht:

»Man ist gewöhnt die letzten Fragen als bei den liberalen Politikern schlecht aufgehoben zu betrachten. Liberale Politik heiße achselzuckend daran vorbeizugehen. Sehr mit Unrecht. Es genügt, hier den Namen Hardenbergs zu erwähnen. Der Liberalismus hat ja selber seine Wurzel in großen religiösen Bewegungen. Das Schlagwort: ›Religion ist Privatsache‹ anerkenne ich nicht. Religion ist durchaus und zu allen Seiten vornehmlich Volks-sache.«¹¹¹

Mit Blick auf die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche folgt Otto sodann zwar durchaus dem liberalen Grundsatz einer freieren Beziehung von Kirche und Staat und spricht sich gegen kirchliche Übergriffe in staatliche Angelegenheiten wie das Schulwesen aus. Eine radikale, laizistische Trennung der beiden Größen befürwortet er jedoch nicht, denn das Fordern einer solchen Trennung entleere den Staat inhaltlich, wohingegen er diesen nicht als »Polizeistaat«¹¹², sondern als »ethisches Gebilde«¹¹³ verstehe:

»Darum muß es auch reiche und innige Beziehungen geben zwischen der Religion des Volkes und dem Staat. Es ist eine jammervolle Auffassung, daß der Staat den Kulturinteressen des Volkslebens neutral gegenüber stehen müsse. Das ist Manchester-Liberalismus,

110 Ebd.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd.

der die Aufgabe des Staates nur als Polizeistaat kennt. Das verstehen wir nicht unter Staat, sondern betrachten ihn als ethisches Gebilde, der eine feste Beziehung hat zu der Pflege der innerlichen Volkskultur, der Gemütsbildung, des Schutzes sittlichen und religiösen Gemeinschaftslebens ist [sic!]. Deshalb kann ich auch nichts anfangen mit dem Schlagwort ›Trennung von Staat und Kirche‹. Es ist zwar eine wichtige Aufgabe des Liberalismus, daß sie Kirche nicht wieder, wie in früheren Zeiten, Uebergriffe auf das Staatsgebiet (z.B. auf die Schule) ausübt, aber ebenso falsch ist es zu meinen, der Staat habe überhaupt keine Beziehung zur Kirche.«¹¹⁴

Als dritten Punkt auf seiner politischen Agenda und als Erfordernis, welches »zurzeit vielleicht das brennendste von allen«¹¹⁵ ist, nennt Otto die Bekämpfung des Ultramontanismus und »des sich ihm leider bedrohlich verbrüdernten Konservatismus«¹¹⁶. In seinen Ausführungen dazu tritt er gegenüber seiner Wählerschaft profiliert protestantisch auf, indem er den römischen Katholizismus scharf verurteilt, weil dieser weder national noch liberal agiere und sich durch die Verquickung mit dem glaubenden »Gemüt[]«¹¹⁷ unlauteerer, politischer Methoden bediene:

»So groß die sozialistische Gefahr ist, ebenso groß ist die Gefahr des Ultramontanismus. (Beifall.) Antinational und innerlich dem deutschen Wesen entgegengesetzt ist der Ultramontanismus seinem innersten Wesen nach. Gegensätzlich ist ihm alles, was spezifisch deutsche Art und Denken und Wollen ist. Gefährlicher ist noch seine Demagogie als die sozialistische, denn diese kann nicht so mit den Mitteln des Gemüts, mit dem Schrecken des Gewissens, dem Schrecken der Hölle und des Beichtstuhls operieren. (Beifall.)«¹¹⁸

In seiner nachfolgenden Argumentation beruft er sich zudem auf seine Erfahrung als studierter Theologe, insofern er den Austausch mit modern denkenden Priestern persönlich erlebt hat:

»Man muß zusammengewesen sein mit den Priestern, die man die Modernisten nennt, wie sie seufzen und klagen und selbst zugeben, daß sie lieber unter staatlicher Aufsicht ständen. Leider erleben wir, daß in konservativen Kreisen flau gemacht wird gegen diese Gefahr, die sich bedenklich steigert. Es ist ein dringendes Erfordernis, diese Gefahr zu erkennen, und zu bedauern, daß Arm in Arm von Konservativen und Zentrum der Mann¹¹⁹

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd.

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Gemeint ist Bernhard von Bülow (1849–1829), Reichskanzler von 1900–1909; von 1907–1909 wurde er von einem Wahlbündnis aus Konservativen, National- und Linksliberalen, dem sog. Bülow-Block, gestützt, der sich als Abwehrbündnis gegen das Zentrum und die Sozialdemokratie verstand; der geschlossene Rückhalt des Bülow-Blocks zerbrach 1909 an Differenzen in der anste-

gestürzt wurde, der den Klerikalismus ebenso wie den Sozialismus zurückgedrängt hatte.«¹²⁰

Für die Darlegung seiner politischen Vorhaben erntete Otto im Göttinger Stadtpark stürmischen Beifall. In der sich anschließenden freien Diskussion wurden als weitere von ihm zu bedenkende politische Themen die Frauenfrage¹²¹ und die Freiheit in der Wissenschaft an ihn herangetragen. Auf Ottos theologische Profession anspielend begrüßte sein Kollege Wilhelm Bousset insbesondere dessen religionspolitische Ausführungen. Durch seine inhaltliche Positionierung und seine theologische Profession könne Otto die Nachfolge des jüngst verstorbenen Pastors Albert Hackenberg¹²² antreten, welcher sich – ebenfalls als evangelischer Theologe und nationalliberaler Abgeordneter – darin in der vorangegangenen Legislaturperiode »[g]roße Verdienste«¹²³ erworben habe.

Die Analyse seiner Vorstellungsrede zusammenfassend, lässt sich festhalten, dass Otto gegenüber seiner Wählerschaft dezidiert als Theologe in Erscheinung tritt: die Bibel zitierend agiert er als Experte für religionspolitische Fragen und vertritt dabei unabhängig vom Partei-Mainstream ein eigenes, dezidiert religionsaffines, liberales Profil. Mit der Urwahl am 16. Mai und der Abgeordnetenwahl am 3. Juni 1913 wurde er mit dieser Agenda mit 71,3% der gültigen Wahlmänner-Stimmen mit großem Vorsprung gegenüber seinem Gegenkandidat Fricke (Freikonservative Reichspartei) gewählt.¹²⁴

henden Finanzreform: im Reichstag stimmten die Konservativen und das Zentrum gegen einen Gesetzentwurf von Bülow zur Erbschaftssteuer; im Nachgang erbat von Bülow seine Entlassung; vgl. P. Winzen, Reichskanzler Bernhard von Bülow. Mit Weltmachtphantasien in den Ersten Weltkrieg – Eine politische Biographie, 2013, 414–487.

120 Ohne Verf., Oeffentliche Versammlung der nationalliberalen Partei, 10.5.1913.

121 Eine Unterstützung der »Frauenbestrebungen« erwartete Frau Prof. Titius, die Gattin des evangelischen Theologen und Ottos Kollegen Arthur Titius. Otto erwiderte ihr, dass er überzeugt sei, dass »die Frau reif sei für die Mitarbeit. Wenn die Frauenfrage von so feinen Gesichtspunkten aufgerollt werde, wie bei der Rednerin, müsse man auf demselben Boden stehen. Er werde für die Rechte der Frauen, die sie gemäß ihrer Natur besitzen, eintreten.« (ebd.).

122 Albert Hackenberg (1852–1912), evang. Pastor und Politiker; Theologiestudium in Erlangen, Berlin und Bonn; ab 1899 Pfarrer in Hottenbach; 1899–1913 Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus (NLP); 1905–1914 Präses der Rheinischen Provinzialsynode der unierten Preußischen Landeskirche; Mitglied im Evangelischen Bund.

123 Ohne Verf., Oeffentliche Versammlung der nationalliberalen Partei, 10.5.1913.

124 Kühne, Handbuch der Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus 1867–1918, 548.

2.3. Mandate im Preußischen Abgeordnetenhaus und in der Preußischen Landesversammlung (1913–1919)

2.3.1. Profilierung als NLP-Abgeordneter im Preußischen Abgeordnetenhaus

Rudolf Otto war fünf Jahre und damit während des gesamten Ersten Weltkrieges bis zur Auflösung des Parlaments durch die Revolutionsregierung 1918 als nationalliberaler Parlamentarier im Preußischen Abgeordnetenhaus tätig. In diesem Zeitraum sind von Otto in den »Stenographischen Berichten über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten« drei Reden vor dem Parlamentsplenum überliefert. Es wäre voreilig, ihn aufgrund dieser überschaubaren Anzahl seiner Äußerungen im parlamentarischen Plenum als irrelevanten »Hinterbänkler« einzuschätzen. Zum einen ist zu beachten, dass Plenumsreden von Abgeordneten gegenüber ihrer kontinuierlichen Parlamentsarbeit in den Ausschüssen grundsätzlich weitaus seltener waren. Zum andern dürfte die Analyse seiner Reden gerade dadurch besonders aufschlussreich sein, insofern davon auszugehen ist, dass Otto diese als seltene Chance der Profilierung in der Parlamentsöffentlichkeit sehr bewusst nutzen wollte.

In seiner ersten Rede am 2. Mai 1914 begründete Otto, warum die Göttinger Königliche Gesellschaft für Wissenschaften eine staatliche Unterstützung ihrer Sammlung der Quellen der Religionsgeschichte ersucht, und warb für die Genehmigung dieser Gelder.¹²⁵ Vier Jahre später untermauerte Otto am 2. Mai 1918 die umfassende Wahlrechtsreform seiner Partei¹²⁶ und wenige Tage später beteiligte er sich am 6. Mai 1918 an der Debatte um die Zusammensetzung der Ersten Kammer (Herrenhaus) mit der Forderung, dass auf eine ausgewogene Repräsentation der verschiedenen Strömungen der evangelischen Kirche in der Kammer zu achten sei.¹²⁷ Als seine zentralen

125 Vgl. R. Otto, Rede am 2.5.1914 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 22/2,5, 5956–5960).

126 Vgl. Ders., Rede am 2.5.1918 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 22/3,8, 9417–9427).

127 Vgl. Ders., Rede am 6.5.1918 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 22/3,9, 9722–9723).

fachpolitischen Zuständigkeiten können die Wissenschaftspolitik und die Wahlrechtsreform identifiziert werden.¹²⁸

Die Privatkorrespondenz Ottos aus den Jahren seiner Mandatur zeigt, wie stark verwoben seine beiden Berufsfelder – die akademische Theologie und die Parlamentsarbeit – hinsichtlich ihres gemeinsamen Gegenspielers, dem Konservatismus, waren. Die Verflechtung im Agieren gegen das theologische und politische konservative Lager lässt sich insbesondere an seiner zweifachen Erneuerung des Mandats durch Wiederwahl ablesen. Denn zwei Jahre nach seiner Wahl in das Abgeordnetenhaus erhielt Otto im April 1915 schließlich den von ihm lang ersehnten akademischen Ruf und ging als Professor für Systematische Theologie an die Universität Breslau. Durch diesen Wechsel war er durch Art. 78 Abs. 3 Preußische Verfassungsurkunde¹²⁹ zur Niederlegung seines Mandats verpflichtet, was die Breslauer Fakultät auch von ihm einforderte. Offenbar hatte Otto ursprünglich geplant, mit dieser obligatorischen Mandatsniederlegung seine politische Arbeit vorerst nicht weiter zu verfolgen – diese Überlegung revidierte er jedoch, als er von der Kandidatur des konservativen Theologen Friedrich Kropatschek¹³⁰ erfuhr:

»Vor 10 Tagen erklärte mir Kropatschek lächelnd, daß er – bitte, halten Sie sich fest – ein Landtagsmandat annehmen werde. Was sagen Sie dazu. Ich sagte ihm, daß ich an demselben Tage, wo er das wirklich tue, mich meinen Leuten in Göttingen wieder zur Verfügung stellen werde. – Es hört sich alles dabei auf. Dabei hatte er selber die Eingabe der hiesigen Fakultät unterzeichnet, die von mir forderte, dass ich das meine niederlegen müsse. – Meine andern Kollegen sind so erstaunt – um nicht mehr zu sagen, – wie ich selber. Und Steuernagel¹³¹ und Seebeck sagen mir: Lassen Sie sich wieder aufstellen. Ich bin natürlich einfach blamiert vor meinen Göttinger Wählern, die nur weil die hiesige Fakultät es forderte, mich losgelassen haben. Es ist eine heillose Geschichte. Ich werde jetzt sehen, wie

128 Vgl. zu Ottos inhaltlicher Argumentation in diesen Themenkomplexen nachfolgend Kap. I.3.1. und I.3.2.

129 Vgl. Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat, 31. Januar 1850, Art. 78 Abs. 3: »Wenn ein Kammermitglied ein besoldetes Staatsamt annimmt und im Staatsdienst in ein Amt eintritt, mit welchem ein höherer Rang oder ein höheres Gehalt verbunden ist, so verliert es Sitz und Stimme in der Kammer und kann seine Stelle in derselben nur durch neue Wahl wieder erlangen.«, abgedruckt in: Kotulla, Das konstitutionelle Verfassungswerk Preußens, 223–243.

130 Friedrich Kropatschek (1875–1917), evang. Theologe; Studium der Theologie und Philosophie in Greifswald, Basel und Berlin; 1898 Privatdozent für Systematische Theologie in Greifswald; 1904 außerordentlicher Professor und später Ordinarius in Breslau.

131 Carl Steuernagel (1869–1958), evang. Theologe; Theologiestudium in Halle und Leipzig; 1914 Ordinarius für Altes Testament in Breslau; 1945 Flucht aus Schlesien; 1946 Lehrtätigkeit in Greifswald.

die Dinge in Göttingen stehen, weiß aber jetzt schon, daß man einfach verlangen wird, dass ich unter diesen Umständen wieder kandidiere.«¹³²

Am 17. August 1915 wurde Otto in einer Ersatzwahl mit 99,5 % der Wahlmännerstimmen eindeutig vor seinem Gegenkandidaten, dem sozialdemokratischen Redakteur und späteren Revolutionsführer Philipp Scheidemann¹³³ aus Kassel, wiedergewählt und nahm das »gerade in dieser Zeit [...] allerdings von hier aus nicht leicht zu führende Amt des Abgeordneten mit Freude«¹³⁴ wieder an.

Diese Hintergründe der erneuten Kandidatur Ottos unterstreichen die These, dass Otto seine parlamentarische Arbeit in erster Linie zur Förderung des Einflusses der liberalen Theologie nutzte und es insofern nicht zulassen konnte, den Parlamentssitz – wie im Falle von Kropatscheck – an die konservative Theologie zu verlieren. Dieselbe Prioritätensetzung zeigt sich auch zwei Jahre später, als Otto im Herbst 1917 als Nachfolger von Wilhelm Herrmann¹³⁵ an den Lehrstuhl für Systematische Theologie nach Marburg gerufen wurde. Erneut musste er durch diese Beförderung sein Mandat niederlegen und bemühte sich anschließend, dass sein Sitz von nicht nur einem »liberalen Politiker«, sondern dezidiert von einem »liberalen Theologen« neu besetzt würde:

»Ich zerbreche mir den Kopf über einen Nachfolger im Landtage. Er muß Göttingsch sein, zugleich möchte ich nicht auf einen Theologen verzichten. Ich habe stark an Bauer¹³⁶ gedacht. Er behauptet aber zunächst, dazu nicht gut genug hören zu können.«¹³⁷

132 R. Otto, Schreiben an Hermann Mulert, 17.5.1915, ROArch, 797.763.

133 Die biographischen Parlamentshandbücher legen nahe, dass es sich tatsächlich um *den* Philipp Scheidemann (1865–1939) handelt, der in der Novemberrevolution 1918 die Republik ausrief. Seit 1903 hatte er ein Abgeordnetenmandat im Reichstag inne (SPD), seine Kandidatur für den preußischen Landtag war hingegen nicht erfolgreich; 1917 Wahl in den Parteivorstand der SPD neben Friedrich Ebert; 1918/19 Mitglied des Rats der Volksbeauftragten; 1919 Reichsministerpräsident; 1920–1925 Oberbürgermeister von Kassel.

134 R. Otto, Schreiben an Eugen Schiffer, 18.8.1915, BArch, NL 191 Schiffer, 12.

135 Wilhelm Herrmann (1846–1922), evang. Theologe; Theologiestudium in Halle; 1879 Professor für Systematische Theologie in Marburg; 1889/90 Rektor der Universität in Marburg.

136 Gemeint ist vermutlich der Göttinger Neutestamentler Walter Bauer (1877–1960), evang. Theologe; Theologiestudium in Marburg, Berlin und Straßburg; ab 1913 Professor für Neues Testament in Breslau; 1916 in Göttingen.

137 Otto, Schreiben an Mulert, 1917.

Letztendlich wurde Otto ein zweites Mal nach seiner obligatorischen Mandatsniederlegung am 17. August 1917 wiedergewählt¹³⁸ und nahm sein Abgeordnetenamt nun von Marburg aus wahr. Ottos ursprüngliche Hoffnung, durch das politische Mandat einmal an der theologischen Fakultät Berlins Fuß fassen zu können, erfüllte sich demnach nicht, wodurch die politische Arbeit zu seinem Leidwesen stets mit einer hohen Reisetätigkeit verbunden war.¹³⁹ Während dieses hohen Arbeitspensums arbeitete Otto an seinem theologischen Hauptwerk, dem 1917 erschienenen Werk »Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen«, das seit seinem Erscheinen in gut 20 Sprachen übersetzt wurde.¹⁴⁰ Mit Blick auf das Buch lehnte er eine Verquickung seiner politischen Agenda mit den Überlegungen zur Erfahrung des Heiligen explizit ab, er wollte dezidiert »kein ›Kriegsbuch‹ schreiben«¹⁴¹. Trotz dieser Absage an eine politisch-programmatische Stoßrichtung des Werkes, war ihm der Einfluss der dramatischen Kriegsentwicklungen in der deutschen Zivilbevölkerung, insbesondere der Ernährungskrise 1916/17, auf seine Ausführungen bewusst:

»Aber die Gedanken meiner Schrift sind das Einzige, was mir die furchtbare Qual der Gegenwart erträglich macht. Und die Zuflucht zu dem unsagbaren u[nd] doch fühlbaren ewigen Geheimnis, das sich uns jetzt in Hiobischer Größe auftut, ist wol der einzige Trost und Kraftquell, der uns bleibt. Ich möchte wol, dass das einmal jemand deutlich aussprache.«¹⁴²

In der Auswertung der politischen und theologischen Quellen Ottos begegnen insgesamt nur wenige dezidiert auf den Krieg bezogene Äußerungen, darunter finden sich weder öffentlich gehaltene Durchhalteparolen noch Bedenkensäußerungen, obwohl die NLP während des Krieges zu den »energischsten Verfechtern der imperialistischen Raub- und Eroberungspolitik«¹⁴³ gehörte. In der Privatkorrespondenz häufen sich ab 1915 persönliche Sorgen und Klagen über die Folgen und persönlichen Verluste durch den

138 Vgl. B. Mann, Biographisches Handbuch für das preußische Abgeordnetenhaus. 1867–1918 (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 3), 1988, 292.

139 Vgl. R. Otto, Schreiben an Gottfried Naumann, 1.5.1914, ROArch, 797.817.

140 Vgl. Kraatz, Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto, 6.

141 R. Otto, Schreiben an Gottfried Naumann, 23.12.1916, ROArch, 797.816.

142 Ebd.

143 Seeber / Hohberg, Nationalliberale Partei, 430.

Krieg.¹⁴⁴ Dass Otto dennoch an der Zielvorstellung eines Sieges festhielt, zeigt sein Beitritt zum »Unabhängigen Ausschuss für einen deutschen Frieden« im Januar 1917. Dieser Ausschuss setzte sich für einen Siegfrieden und gegen die Politik eines Ausgleichsfriedens von Reichskanzler Theobald von Bethmann Hollweg¹⁴⁵ ein. Gegenüber Hermann Mulert¹⁴⁶ erläuterte Otto seine Intention, in diesem Ausschuss als ausgleichende Stimme agieren zu wollen, und kritisierte gleichzeitig seine politischen und theologischen Kollegen, die einen Verständigungsfrieden bevorzugten:

»Ich bin dem unabhängigen Ausschusse für den Deutschen Frieden beigetreten. Ich halte das für rätlich, um hier die Kanzlerfronde zügeln zu helfen, besonders aber, um dem Kanzler selber den Rücken zu stärken zu energischem Handeln gegenüber flau machenden Einflüssen der Dernburg¹⁴⁷, Delbrück¹⁴⁸, Tröltzsch und Genossen.«¹⁴⁹

Dass der innerparteiliche Flügel der sog. Annexionisten gegenüber dem Flügel der Pazifisten überwog, zeigte sich im Juli 1917, als die NLP die Friedensresolution von SPD, Zentrum und Fortschrittspartei zunächst ablehnte. Später schloss sich der linke Flügel der Resolution an, nachdem sich die innerparteilichen Gegensätze mit der Verschlechterung der militärischen Lage verschärft hatten.¹⁵⁰ Zur innerparteilichen Frontenbildung

144 Vgl. etwa R. Otto, Schreiben an Hermann Mulert, Ende Februar 1915, ROArch, 797.775: »Schwere Tage sind soeben hinter mich. Mein liebster und bester Schüler ist grade bei Rawa gefallen. Es ist als wenn [ich] einen Sohn hingegeben hätte«.

145 Theobald von Bethmann Hollweg (1856–1921), Jurist und Politiker; Studium der Rechtswissenschaft in Straßburg, Leipzig und Berlin; 1890 Reichstagsabgeordneter der Reichspartei; 1896–1899 Oberpräsidialrat in Potsdam; 1905 Innenminister in Preußen (Fortschrittliche Volkspartei); 1909–1917 Reichskanzler, preußischer Ministerpräsident und Außenminister.

146 Hermann Mulert (1879–1950), evang. Theologe; Theologiestudium in Leipzig und Marburg; Mitgliedschaften im Nationalsozialen Verein, der Freisinnigen Vereinigung und der Fortschrittlichen Volkspartei; 1920 Professor für Systematische Theologie in Kiel; 1932 Chefredakteur der Zeitschrift »Christliche Welt«; nach 1945 Mitglied der Liberal-Demokratischen Partei (LDP); Lehrtätigkeit in Jena und Leipzig.

147 Bernhard Dernburg (1865–1937), Bankier und Politiker; 1906 preußischer Bevollmächtigter beim Bundesrat; 1907 Staatssekretär des Reichskolonialamtes; 1919 Mitglied der Weimarer Nationalversammlung (DDP), Finanzminister und Vizekanzler; 1920–1930 Mitglied des Reichstags (DDP).

148 Hans Delbrück (1848–1929), Historiker und Politiker; Studium der Geschichte und Philosophie in Heidelberg, Greifswald und Bonn; 1883 Herausgeber der Preußischen Jahrbücher; 1885 außerordentlicher später ordentlicher Professor für Geschichte in Berlin; 1882–1885 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses (Freikonservative Partei) und 1884–1890 Mitglied des Reichstags (Deutsche Reichspartei).

149 R. Otto, Schreiben an Hermann Mulert, Anfang 1917, ROArch, 797.779.

150 Vgl. Lösche, Kleine Geschichte der deutschen Parteien, 48.

trugen weiterhin Meinungsverschiedenheiten über die Dringlichkeit einer Wahlrechtsreform bei, wobei sich der linke Flügel unter Robert Friedberg¹⁵¹ und Gustav Stresemann, der die Reform im April 1918 zur »Staatsnotwendigkeit«¹⁵² erklärt hatte, durchsetzen konnte.¹⁵³

Auf die Novemberrevolution am 9. November 1918 folgte die Auflösung des Abgeordnetenhauses durch das preußische Revolutionskabinett aus der Mehrheitssozialdemokratischen Partei Deutschlands (MSPD) und der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (USPD) am 15. November 1918. Nach der Novemberrevolution konnte die Nationalliberale Partei die auseinanderstrebenden Kräfte ihrer Parteiflügel nicht mehr zusammenhalten und zerfiel. Vertreter des rechten Flügels der NLP schlossen sich in einem kleinen Teil der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) an, die Mehrheit der Mitglieder gründete unter der Führung von Gustav Stresemann die Deutsche Volkspartei (DVP).¹⁵⁴ Rudolf Otto trat mit dem linken Flügel der Partei in die neu gegründete Deutsche Demokratische Partei (DDP) ein, in der auch die gesamte Fortschrittliche Partei aufging.¹⁵⁵

2.3.2. Profilierung als DDP-Abgeordneter in der Preußischen Landesversammlung

Der vom Berliner Publizisten Theodor Wolff verfasste Gründungsaufwurf der DDP vom 16. November 1918 forderte »die Vereinigung all derjenigen Kreise, der Männer und Frauen, die heute nicht in Untätigkeit verharren, sondern die neugeschaffenen Tatsachen anerkennen und ihre Rechte zur Mitwirkung betonen wollen« in einer »große[n] demokratische[n] Partei für das einige Reich«¹⁵⁶. Die in Bildungsbürgertum und Mittelstand verankerte Partei forderte die strikte Trennung von Staat und Kirche und eine Begrenzung des

151 Robert Friedberg (1851–1920), Nationalökonom und Politiker; Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Berlin, Heidelberg und Leipzig; 1894 Professor für Staatswissenschaften in Halle; 1886–1918 Mitglied des Preußischen Landtags (NLP); 1893–1898 Mitglied des Reichstags (NLP); 1917 stellv. Ministerpräsident in Preußen; 1919–1920 Mitglied im Preußischen Landtag und Fraktionsvorsitzender der DDP.

152 S. Heimann, *Der Preußische Landtag 1899–1947. Eine politische Geschichte*, 2011, 48.

153 Vgl. dazu unten Kap. I.3.2.

154 Vgl. Heimann, *Der Preußische Landtag*, 48.

155 Zu Geschichte und Inhalten der DDP vgl. J. Stang, *Die Deutsche Demokratische Partei in Preußen 1918–1933 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 101)*, 1994.

156 Gründungsaufwurf der DDP vom 16.11.1918, zitiert nach: aaO 17.

staatlichen Einflusses auf die Wirtschaft. Sie strebte einen Ausgleich zwischen Kapital- und Arbeiterinteressen an und befürwortete die Bildung eines Völkerbundes.¹⁵⁷

Auch wenn sich Protestant:innen liberaler Gesinnung »über alle Parteien verstreut« hatten, entstand der Eindruck einer starken DDP-Bindung des liberalen Protestantismus durch die »beachtliche parteipolitische Rührigkeit«¹⁵⁸ protestantischer Theolog:innen in der DDP. Etwa auch für Martin Rade, Ernst Troeltsch, Wilhelm Bousset oder Otto Baumgarten¹⁵⁹ war die DDP »das natürliche Sammelbecken des demokratischen Protestantismus«¹⁶⁰.

In den nachfolgenden Monaten erfolgte die Gründung einer Marburger Ortsgruppe durch Martin Rade und Rudolf Otto. In der Hessischen Landeszeitung vom 9. Dezember 1918 findet sich in der Rubrik »Aus Stand und Land« ein Bericht über eine Versammlung dieser Ortsgruppe, auf der Otto einstimmig zum Vorsitzenden der Marburger DDP gewählt wurde. Seine vorherige Rede zeigt die starke Identifikation der DDP mit der parlamentarischen Demokratie, indem er das Programm des Liberalismus als »dasselbe [...], wie jetzt das der Demokratie«¹⁶¹ entfaltet. Demokratie sei »Liberalismus in moderner Form« und bedeute

»die Durchführung des Parlamentarischen Systems, d. h. eine Herrschaft durch ein volksgewähltes Parlament mit einer Regierung, die aus diesem Parlament hervorgeht. Freie Bahn dem Tüchtigen und Abschaffung der Kasten ist das soziale Mindestprogramm. Der Name Deutsche Demokratische Partei bedeutet als Ziel die Worte: ›Deutschland, Deutschland über alles‹, die Hebung des einigen deutschen Volkstums im Dienste eines nationalen Staatswesens.«¹⁶²

157 Vgl. Lösche, *Kleine Geschichte der deutschen Parteien*, 82–86.

158 K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 7)*, 1981, 98.

159 Otto Baumgarten (1858–1934), evang. Theologe; Theologiestudium in Straßburg, Göttingen und Zürich; 1890 Professor für Praktische Theologie in Jena; 1894 in Kiel; 1903/04 Rektor der Universität in Kiel; Mitbegründer des Evangelisch-Sozialen Kongresses; 1912–1925 Vorsitzender des ESK; ab 1918 Mitglied der DDP.

160 C. Schwöbel, *Gottes Stimme und die Demokratie. Theologische Unterstützung für das neue demokratische System* (in: R. Ziegert [Hg.], *Die Kirchen und die Weimarer Republik*, 1994, 37–68), 50.

161 Ohne Verf., *Versammlung der Deutschen Demokratischen Partei* (Hessische Landeszeitung, 9.12.1918, 2 f), 2.

162 AaO 2.

Für die Wahlen am 26. Januar 1919 kandidierte Otto wieder für seinen früheren Wahlkreis 16 (Hannover, Hildesheim, Lüneburg) und wurde in die Verfassunggebende Preußische Landesversammlung gewählt.¹⁶³ Die 65-köpfige DDP-Fraktion wurde aus über 10% von Hochschullehrern gebildet, neben Otto waren als Universitätstheologen auch Martin Rade und Ernst Troeltsch gewählt worden, der geistliche Stand war hingegen nicht vertreten.¹⁶⁴ Es folgten arbeitsreiche Wochen für die Mitglieder des preußischen Parlaments mit engmaschigen Sitzungen, an denen sich Otto zunächst noch rege beteiligte:

»Wir suchen hier nach Ministern u. neuen Programmen. Diese Zusammenfügg. von Sozial. Dem. u. Zentrum ist schwierig. – Trölsch ist kein Schleiermacher aber ein ungewöhnlicher, frischer stark anregender Mensch. Er ist mit in meiner Fraktion. Wir arbeiten viel zusammen.«¹⁶⁵

Bei der Konstituierung der Fraktion wurde Otto im März 1919 als Beisitzer in den Provisorischen Hauptvorstands der DDP gewählt.¹⁶⁶ Die Protokolle über die Sitzungen der Landtagsfraktion der DDP, die vormittags vor den Vollsitzungen des Landtages stattfanden, dokumentieren seine primäre Zuständigkeit in kulturpolitischen Fragen. Das neuuzuordnende Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften stellte eines der zentralen Konfliktthemen sowohl in den Weimarer Verfassungsverhandlungen wie auch in den preußischen Koalitionsverhandlungen der Parteien dar. Von hoher Bedeutung war dabei die Frage, ob eine Schulform – und wenn ja, welche – zur Regelschule erklärt wird (Regelschulprinzip) oder ob verschiedene Schulformen gleichgestellt nebeneinander existieren sollten (Paritätsprinzip).¹⁶⁷

163 Vgl. B. v. Hindenburg (Hg.), Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags. Verfassunggebende Preußische Landesversammlung und Preußischer Landtag 1919–1933 (Zivilisationen und Geschichte 45), 2017, 1753–1755.

164 Vgl. Stang, Die Deutsche Demokratische Partei, 122–124. Auch Otto Baumgarten hatte bei den Wahlen kandidiert, ein Mandat allerdings knapp verfehlt, vgl. Schwöbel, Gottes Stimme und die Demokratie, 61.

165 R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 22.3.1919, ROArch, 797.256.

166 Vgl. V. Stalman (Hg.), Linksliberalismus in Preußen. Die Sitzungsprotokolle der preußischen Landtagsfraktion der DDP und DStP 1919–1932, Halbbd. 1 (Quellen zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. Reihe 3: Die Weimarer Republik II), 2009, 119.

167 Das Zentrum wollte mit den konservativen Parteien DNVP und BVP die Konfessionsschule (auch: Bekenntnisschule) erhalten, in denen Kinder eines bestimmten Bekenntnisses nach den Grundsätzen dieses Bekenntnisses von Lehrkräften eben dieser Konfession unterrichtet und erzogen werden. Daneben befürworteten die linksliberalen Demokraten der DDP und später auch die DVP die Simultanschule (auch: Gemeinschaftsschule), also eine gemeinsame Schule, in der nur

Entsprechend umstritten war auch die Frage nach der möglichen Aufteilung der Ministerien im Falle einer Regierungsbeteiligung. Der DDP stand neben dem Handelsministerium ein weiteres Ministerium zu, dabei war die Fraktion innerlich uneinig, ob sie das Kultusministerium oder das Ministerium des Innern anstreben sollte. In der ersten Fraktionssitzung am 7. März 1919 berichtete Otto zum Beratungsstand im Thema »Staat, Kirche, Schule«. In der Frage nach der Ministeriumsübernahme äußerten sich überwiegend Stimmen, die dem Zentrum aufgrund seiner Dominanz in kulturpolitischen Fragen das Kultusministerium überlassen wollten, auch Troeltsch teilte diese starken Bedenken. Lediglich Rade billigte nicht, »daß wir das Kultusministerium ausschlagen, weil es schwierig ist. Unsere Wählerschaft erwarte und wünsche, daß wir dieses wichtige Ministerium erhalten«¹⁶⁸. Um eine größere Klarheit über die inhaltlichen Kon- und Divergenzen in den kulturpolitischen Positionen der DDP und dem Zentrum zu erreichen, beantragte Otto, »eine Kommission zu wählen mit dem Auftrage, Fühlung mit dem Zentrum zu nehmen wegen Mindestforderung in kultureller Beziehung, auf die das Zentrum einzugehen bereit wäre«¹⁶⁹. In der nachfolgenden Sitzung vom 12. März 1918 gab Otto einen Kurzbericht über die erste Verhandlung der neuen Kommission mit dem Zentrum, in der zwar »anfängliches Mißtrauen« überwunden werden konnte, »sachliche Annäherung aber nicht erreichbar zu sein«¹⁷⁰ schien. Daher plädierte Otto dafür, »mit der Sozialdemokratie gemeinsam auf das Zentrum Druck auszuüben«¹⁷¹, um den vom Zentrum gewollten Vorrang der Konfessionsschule vor der Gemeinschaftsschule zu vermeiden. Am 24. März wurde Rudolf Otto als einer von drei Unterstaatssekretären für das Kultusministerium sowie in die Kommission für Unterrichtswesen gewählt.¹⁷² Jedoch ist es ihm nachfolgend nicht mehr möglich, diese Ämter inhaltlich auszufüllen, da er seine regen politischen Bemühungen auf dem kulturpolitischen Feld der jungen Republik aus gesundheitlichen Gründen umgehend aufgeben muss:

der Religionsunterricht getrennt nach Konfessionen unter Verantwortung der Religionsgemeinschaften erteilt werden sollte. Die Sozialdemokraten (MSPD, USPD) setzten sich für eine weltliche Schule ohne Religionsunterricht ein, vgl. E. R. Huber, Die Weimarer Reichsverfassung (Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789 6), 1981, 945–950.

168 Stalman, Linksliberalismus in Preußen, 5.

169 AaO 6.

170 AaO 12.

171 AaO 26.

172 Vgl. aaO 38.

»Mit mir steht es folgendermaßen: ich habe mich in der hiesigen Hals-Klinik auf Hals u. Kehlkopf untersuchen lassen und dann noch den ersten hiesigen Kliniker zugezogen. Befund: keine Gefahr der Schwindsucht, aber eine organische Erkrankung der Stimmbänder [...]. Außerdem ein akuter Kehlkopfkatarrh [...]. Absolute Schonung der Stimme, Aufgabe meiner politischen Tätigkeit sofort [...]. Ich glaubte zuerst, ich müsse mein Professorenberuf niederlegen. Aber der zweite Arzt beruhigte mich [...]. Ich schreibe morgen nach Hannover, daß ich mein Mandat niederlege.«¹⁷³

Ottos krankheitsbedingte Aufgabe seines parlamentarischen Mandats ereignete sich damit unmittelbar vor dem überraschenden Tod Friedrich Naumanns durch einen Schlaganfall am 24. August 1919. Noch kurz zuvor war Naumann zum Vorsitzenden der DDP gewählt worden und war, nachdem er auf Reichsebene die Verhandlungen der Weimarer Reichsverfassung federführend beeinflusst hatte, zur großen Hoffnung der Liberalen avanciert:

»Nächste Woche kommt Bousset zu uns, um hier eine Naumann-Gedenkfeier zu halten. Daß dieser Mann gerade jetzt scheiden mußte, ist für unsere junge Demokratie der schwerste Schlag, u. ein schwerer auch für Deutschland. Denn indertat war Aussicht, daß er an Eberts Stelle Präsident des Reiches ward.«¹⁷⁴

Otto bedauerte, dass seine Anfangseuphorie für den Aufbruch in die neue Republik durch diese Gegebenheiten derart ausgebremst wurde. Dabei bleibt jedoch seine Priorisierung der wissenschaftlichen Tätigkeit vor der parteipolitischen Arbeit sowie eine Entlastung durch die Mandatsniederlegung klar erkennbar:

»Die Politik ruht nun ganz, u. ich für sie. Das ist mir zur Zeit eine Wohltat. Dein Bruder hatte im Frühjahr völlig recht, als er meinte, daß man als kranker Mensch diese schwere Verantwortg. nicht tragen, sondern wird an ihr immer aufs Neue krank.«¹⁷⁵

173 R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 22.8.1919, ROArch, 797.246.

174 Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 2.10.1919, ROArch, 797.247. Seit Februar 1919 sind innerparteiliche Überlegungen, Naumann als Präsidentschaftskandidat vorzuschlagen, nachzuweisen, vgl. T. Heuss, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, 1937. Während Naumann anfangs »solchen Bemühungen schroff entgegen« (aaO 599) trat, schlug er die Option in den nachfolgenden Monaten zumindest nicht aus: »Wenn seine jungen Freunde meinten, die Parteien könnten sich gewiß, würden sich vielleicht auf ihn einigen, wenn Eberts damals kurz befristetes Mandat als Reichspräsident abgelaufen sei, lachte er wohl über solchen planenden Eifer, aber er widersprach nicht mehr, wie er den Gedanken im Februar zurückgewiesen hatte« (aaO 653).

175 Otto, Schreiben an Hackmann, 2.10.1919.

Zum 31. August 1919 schied Otto aus dem Preußischen Landtag aus, an seiner Statt rückte der Hannoveraner Postbeamte Adam Barteld (DDP) nach.¹⁷⁶

2.4. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1919–1937)

Nach der Niederlegung seines Mandats führte Otto neben seiner wissenschaftlich-theologischen Arbeit sein gesellschaftliches Engagement anderweitig fort.

In der Debatte um die neu zu verabschiedenden kirchlichen Verfassungen, die durch den Sturz der Monarchie und dem damit verbundenen Ende des landesherrlichen Kirchenregiments nötig geworden waren, trat er neben seinem starken Plädoyer für eine staatliche Demokratisierung auch für eine »Demokratisierung in der Kirche selber und in ihrer Verfassung«¹⁷⁷ ein.¹⁷⁸

»Das heißt neben anderem: möglichste Selbstständigkeit der Einzelgemeinde und der einzelnen Gruppenbildung [...] – ferner Gleichheit aller kirchenmündigen Gemeindemitglieder, eigene Pfarr- und Vorstandswahl, direkte Wahl zu den Synoden, Kirchenleitung und -leiter beruhend auf Wahl und abhängig von der Gesamtkontrolle, Verhältniswahl und Vertretung von Minderheiten.«¹⁷⁹

Nur wenige Monate nach dem Ausscheiden aus dem Preußischen Landtag formulierte er zudem im Januar 1920 in der Christlichen Welt seine erste Anregung zu einem Religiösen Menschheitsbund (RMB). Die Notwendigkeit eines solchen Zusammenschlusses sah er angesichts des sich zeitgleich gründenden politischen Völkerbundes dringend gegeben:

»Die gemeinsame Not der Völker von heute wird sie, so hoffen wir, endlich lehren, was Religion und Ethik sie längst hätten lehren sollen: daß die Menschheit aller Länder und Völker sich besinnen muß auf Zusammengehen, auf gemeinschaftlich zu leistende große Gemeinschaftsaufgaben, auf friedlich-bürgerliches Zusammenwirken und -Streben. Politischer Zusammenschluß allein kann das nicht leisten.«¹⁸⁰

176 Vgl. Hindenburg, Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags, 1755.

177 R. Otto, Die Missionspflicht der Kirche gegenüber der religionslosen Gesellschaft (in: F. Thimme / E. Rolffs [Hg.], Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat, 1919, 273–300), 298.

178 Vgl. zu Ottos Forderung einer kirchlichen Demokratisierung unten Kap. I.4.

179 Otto, Die Missionspflicht der Kirche, 298.

180 Ders., Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund (Die Christliche Welt 34, 1920, 133–135), 133.

Inhaltlich ging es Rudolf Otto bei dieser interreligiösen Arbeitsgemeinschaft um eine moralisch-ethische Grundlagenarbeit, also das Schaffen und Aufrechterhalten einer gemeinsamen Gesinnungsbasis, auf der gemeinschaftliches, politisches Arbeiten der Völker überhaupt erst möglich würde:

»Einrichtungen, Gesetze, Beschlüsse, Verhandlungen sind für sich allein machtlos, wenn ihnen nicht das geweckte Gewissen der Allgemeinheit, das lebendige Interesse der Mengen, das kräftige Wollen der Völker selber dauernd zur Seite steht. Wer aber ist berufen, diese Weckung des Gewissens, Interesses und Wollens in den Völkern und ihrer Öffentlichkeit zu betreiben, als die Gemeinschaften und Organisationen, denen vornehmlich die Gewissensbildung und Willensbildung in großen sittlichen Fragen obliegt und obliegen sollte, nämlich die Kirchen, die religiösen Gruppen und Gemeinschaften und ihre Vertreter und Leiter!«¹⁸¹

In der praktischen Umsetzung dachte Otto an regelmäßige Zusammenkünfte im Abstand von wenigen Jahren, auf denen führende Vertreter der verschiedenen »Kulturreligionen« zusammenkommen und dabei ein Forum bilden, das »unabhängig von diplomatischen Kämpfen und Bindungen die Fragen öffentlicher und zwischenstaatlicher Moral« verhandelte. Geprägt durch seine Arbeit als Abgeordneter sprach er dabei von der »Gestalt eines religiös-ethischen ›Parlamentes««¹⁸². Dabei wären die Befugnisse dieses Gremiums zwar »sehr gering, aber sein sittlicher Eindruck könnte ungeheuer stark sein«¹⁸³. Otto erfuhr prominente Unterstützung in seinem Vorhaben, u. a. vom ehemaligen Reichskanzler Max Prinz von Baden, der die Entwicklungen des RMB verfolgte und seine persönliche Hoffnung auf dessen politische Auswirkungen in einem Schreiben an Otto skizzierte:

»Ich sehe in der Tat die einzige Rettung aus dem internationalen Elend darin, dass sich um des erhabenen gemeinsamen Endzieles willen religiösbewegte Gruppen auf der ganzen Erde zusammenfinden unter Ueberwindung eigenwilliger Sonderwünsche und dass sie dank ihrer Bundesgenossenschaft in der Lage sind, im gegebenen Augenblick einen unwiderstehlichen öffentlichen Druck auszuüben, unter dem schliesslich der Versailler Friedensvertrag und anderes Teufelswerk zusammenbrechen müssen.«¹⁸⁴

Im darauffolgenden Jahr gründete sich unter seiner Federführung die Vereinigung für einen religiösen Menschheitsbund, die u. a. in der Zeit-

181 AaO 134.

182 R. Otto, Religiöser Menschheitsbund (Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik 6, 1921, 234–238), 236.

183 Ders., Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund, 135.

184 M. Prinz von Baden, Schreiben an Rudolf Otto, 20.12.1920, ROArch, OA 1514.

schrift Deutsche Politik um Mitglieder aus dem In- und Ausland warb. Erste Ortsgruppen schufen sodann eine Möglichkeit der lokalen Begegnung für interreligiös Engagierte unterschiedlicher Prägung.¹⁸⁵ Im August 1922 fand die erste größere Tagung in Wilhelmshagen bei Berlin statt, auf der 90 Teilnehmer als Vertreter von acht verschiedenen Religions- und Konfessionsgemeinschaften zusammenkamen.¹⁸⁶ Die Inflation in den nachfolgenden Krisenjahren brachte die Vereinigung jedoch in finanzielle Engpässe, wodurch Vortagereisen, die Einstellung hauptamtlicher Mitarbeiter:innen, die Planung weiterer Tagungen und die Herausgabe von Mitteilungsblätter eingestellt wurden.¹⁸⁷ In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre bemühten sich Otto und die Mitglieder des RMB um eine stärkere Vernetzung mit anderen Organisationen für interreligiösen Dialog, u. a. mit der 1914 gegründeten amerikanischen Church Peace Union, und waren an der Vorbereitung eines internationalen Weltkongresses für den Frieden beteiligt, dessen Durchführung zu Beginn der 1930er Jahre jedoch immer schwieriger wurde und schlussendlich nicht erfolgen konnte.¹⁸⁸ Zu Beginn des Jahres 1933 wurden die Treffen der Ortsgruppen schließlich durch die Nationalsozialisten untersagt und der Religiöse Menschheitsbund blieb ein Traum – »a dream, an exercise in the politics of utopia«¹⁸⁹.

Neben dem Religiösen Menschheitsbund brachte Otto nach seinem Ausscheiden aus dem Parlament auch die Gründung einer Religionskundlichen Sammlung voran. Bei der Einwerbung von Geldern und dem Ersuch der ministeriellen Unterstützung für dieses Museumsprojekt profitierte er von seinen früheren Erfahrungen als Parlamentarier.¹⁹⁰ Im Jahr 1927 wurde die Sammlung von Objekten aus unterschiedlichen Religionen und Glaubensrichtungen aus Mittel-, Ost-, Südost- und Südasiens an der Phillips-Universität Marburg eingeweiht und nachfolgend sukzessive erweitert. Im Jahr 1925 wurde Otto zudem zum Senator der deutschen Akademie ernannt.

185 In dieser Vereinigung amtierte Otto als vorläufiger Geschäftsführer und der Privatdozent Dr. Frick (Darmstadt) als vorläufiger Schriftwart, vgl. Otto, Religiöser Menschheitsbund.

186 Vgl. dazu Ders., Art. Menschheitsbund, Religiöser (RGG² 3, 1929, 2122 f); G. D. Alles, Rudolf Otto and the politics of Utopia (Religion 21, 1991, 235–256); F. Obergethmann, Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund«. Ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen (Zeitschrift für Religionswissenschaft 6, 1998, 79–106).

187 Vgl. Obergethmann, Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund«, 87 f.

188 Vgl. aaO 88–92.

189 Alles, Rudolf Otto and the politics of Utopia, 251.

190 Vgl. R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, 3.9.1926, ROArch, 797.264.

Mit 59 Jahren unternahm Rudolf Otto im darauffolgenden Jahr seine letzte große Reise nach Indien, in den Vorderen Orient, Ägypten und Palästina. Sein physischer und psychischer Gesundheitszustand verschlechterte sich jedoch zunehmend, sodass er 1929 frühzeitig emeritiert wurde:

»Die letzten ereignisse waren zu schwer, als dass ich darüber schon schreiben könnte. immerhin, jetzt, wo ich hindurch bin, wirds mir leichter. meine malaria ist endlich überwunden, vllt wird die entlastung mir allmählich einen teil von arbeitskraft und mut wiedergeben. noch ist alles sehr grau und trüb.«¹⁹¹

Privat arbeitete er an verschiedenen religionswissenschaftlichen Studien und Übersetzungen weiter und erhielt 1932 die Ehrendoktorwürde der Universität Uppsala. Die innere Haltung Rudolf Ottos zum erstarkenden Nationalsozialismus bleibt auf der Grundlage des überlieferten Quellenmaterials unscharf. Im Jahr 1932 stimmte er in der Direktwahl des Reichspräsidenten für Paul von Hindenburg als Kandidaten der Weimarer Koalition und hoffte auf eine Niederlage Adolf Hitlers: »In einigen Stunden gehe ich zur Wahl Hindenburgs. Ich hoffe auf einen starken Erfolg für ihn. Wenn der eintritt, so ist wenigstens zunächst unser völliger Ruin vermieden.«¹⁹² Während hier seine Ablehnung der Nationalsozialisten dominiert, blieb Otto in den Gesprächen, die er um 1935 mit dem Theologen Karl Küssner über Fragen der Ethik und der »Verantwortliche[n] Lebensgestaltung«¹⁹³ führte, erstaunlich still gegenüber dem nationalsozialistischen Regime. Auch auf seine parteipolitische und parlamentarische Tätigkeit rekurrierte er hier insgesamt wenig. Er schloss sich weder der Bekennenden Kirche noch den Deutschen Christen an.¹⁹⁴

Im September 1936 stürzte Rudolf Otto in der Ruine Staufenberg und zog sich einen Oberschenkelhalsbruch zu. Von diesem und der damit einhergehenden Morphinium-Sucht erholte er sich nicht mehr. Im Februar 1937 wurde er in eine psychiatrische Klinik eingeliefert, am 6. März verstarb er und wurde auf dem Marburger Stadtfriedhof begraben.

191 Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 2.1.1929, ROArch, 797.269.

192 Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, 10.4.1932, ROArch, 797.272.

193 Ders., Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche über Fragen der Ethik, hg. von K. Küssner,³1959.

194 Vgl. Hindenburg, Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags, 1755.

3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession

Der biografische Überblick über das Leben Rudolf Ottos hat seinen Weg der theologischen Professionalisierung nachgezeichnet und seine parlamentarischen Stationen für die NLP im Preußischen Abgeordnetenhaus und für die DDP im Preußischen Landtag dargestellt. Dabei ist in den mehrschichtigen Beweggründen für sein politisches Engagement deutlich geworden, dass er sich hohe Synergieeffekte zwischen der politischen und theologischen Arbeit erhoffte. Zugleich zeigte sich in seinen Entscheidungen an biografischen Wendepunkten durchweg eine klare Priorisierung der theologisch-wissenschaftlichen Arbeit vor der politischen Tätigkeit. In einem nächsten Schritt soll nun am Beispiel wichtiger fachpolitischer Zuständigkeitsbereiche sein konkretes politisches Handeln als theologischer Parlamentarier untersucht werden.

Als exemplarische fachpolitische Zuständigkeiten Ottos wird einerseits die Wissenschaftspolitik sowie andererseits sein Einsatz für eine Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechts ausgewählt. Diese Auswahl beruht erstens auf ihrer hohen Relevanz für die politische Arbeit Ottos, auch der Überblick über seine Reden im Parlamentsplenum hat sie bereits als seine persönlich wichtigsten fachpolitischen Themen gekennzeichnet. Zweitens dürften die ausgewählten Politika besonders ergiebig für das in dieser Studie leitende Erkenntnisinteresse sein, indem sie wechselseitige Rückkoppelungseffekte zwischen der theologischen Profession und der parlamentarischen Arbeit vermuten lassen: *Welche Synergieeffekte versuchte der »Gelehrtenpolitiker« Otto mit seinem Engagement in der Wissenschaftspolitik zu erzielen? Wo überschneidet sich dabei sein akademisch-theologisches und sein politisches Netzwerk? Zeigt sich ein strategischer Einsatz seines theologischen Fachwissens? Und in gleicher Zielrichtung für die parlamentarische Debatte um die Wahlrechtsreform gefragt: Verwendet er in seiner Forderung einer Öffnung*

der politischen Partizipation an demokratischen Strukturen möglicherweise explizit theologische Argumente oder religiöse Bekenntnisse? Wirkt seine fachpolitische Zuständigkeit in diesem Punkt auf sein theologisches Denken und innerkirchliches Handeln zurück?

Die hohe Relevanz der ausgewählten fachpolitischen Themen für Otto persönlich und für die skizzierten Leitfragen spiegelt sich schließlich drittens in einer entsprechend umfangreichen und damit belastbaren Quellenlage wider.

3.1. Wissenschaftspolitik

3.1.1. Politisches Protegieren der »freiheitlichen Richtungen« in der Theologie

Der theologisch-akademische Werdegang Ottos war geprägt von der einschneidenden Erfahrung, dass seine wissenschaftliche Karriere aufgrund seiner Zugehörigkeit zur liberalen Schule mehrfach vom konservativen Bündnis aus Landeskirche und Kultusministerium behindert wurde. Der Wille zur Bekämpfung dieser institutionellen Beeinträchtigung war schon zu Anfang einer der zentralen Beweggründe Ottos für seinen Eintritt in die Politik gewesen. Dass die Nationalliberale Volkspartei, die Fortschrittliche Partei und nachfolgend die Deutsche Demokratische Partei als »politische Identifikationsorte des liberalen Protestantismus«¹ fungierten, wird bei diesem Politikum besonders deutlich. So weist auch die Auswertung der in der Datenbank TheoParl für das ausgehende Kaiserreich erfassten theologischen Parlamentarier einen signifikant höheren Anteil von theologischen Gelehrtenpolitikern in den liberalen Parteien auf.² Die personelle Schnittmenge zwischen dem liberal-kritischen universitätstheologischen Elitennetzwerk einerseits und dem intrafraktionellen Netzwerk der libe-

1 G. Hübinger, Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik (in: K. Nowak [Hg.], Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 161], 2001, 85–102), 86.

2 Mit Hübinger ist hinsichtlich dieses statistischen Befundes gleichzeitig festzuhalten, dass der »Kulturprotestantismus [...] nicht allein aus den universitätstheologischen Eliten« bestand, sondern dass in »sozialgeschichtlicher Perspektive [...] eine reichsweit mit unterschiedlicher Intensität opponierende liberale Pfarrerschaft als der Rückhalt der kulturprotestantischen Bewegung anzusehen« ist, vgl. Ders., Kulturprotestantismus und Politik, 63.

ralen Parteien andererseits war hoch. Auch Otto verfolgte das Ziel, dem konservativen Gegenlager als zentralen Kontrahenten sowohl auf dem akademischen wie auf dem parteipolitischen Forum entgegenzuwirken.

Das wirkmächtigste Instrument zur Stärkung des theologischen Liberalismus stellte die Beeinflussung der ministeriellen Stimme bei Professorenerufungen dar. Innerhalb seiner Partei erkannte sich Otto als theologischer Parlamentarier primär dafür zuständig, die konservative Klüngerlei zwischen Oberkirchenrat und preußischem Kultusministerium öffentlich zu machen und zugunsten liberaler Kräfte zu verändern:

»Es ist durchaus nötig, dass die Forderung von den freiheitlichen Richtungen erhoben wird, dass die Regierung nicht einfach vor dem Willen des einen Voigts³ umfallen darf. Und eigentlich ist es meine Aufgabe in der Partei, meine Kollegen auf diese Sache aufmerksam zu machen.«⁴

Als Kernproblem identifizierte Otto, dass der Kultusminister in seinem Mitspracherecht bei Berufungsverfahren als Marionette des konservativen Oberkirchenrates agierte. Mit Blick auf seine Fraktion beklagte Otto, dass er – abgesehen von seinen theologischen Parteifreunden – wenig Rückhalt in dieser Angelegenheit erführe. Dabei handele es sich keineswegs um einen innertheologischen Zwist, sondern um eine Aufgabe aller liberalen Kräfte mit gesamtgesellschaftlicher Dimension:

»Es geht aber unmöglich an, dass wir uns um diese Sache nicht bekümmern. Die ganze wichtige Angelegenheit der Erhaltung einer ernsthaft modern gerichteten, wissenschaftlich arbeitenden Theologie wird durch das Nachgeben der Regierung gegenüber den persönlichen Wünschen Voigts in Gefahr gebracht. Leider scheinen zu wenige unserer Parteimitglieder die Bedeutung der Sache zu würdigen. [...] Es ist merkwürdig, wie wenig Verständnis man in unserer Fraktion für ihre Bedeutung hat. Aber von der Theologie und der Erhaltung ihres wissenschaftlichen Charakters abgesehen, so ist doch die Erziehung und Ausbildung von Tausenden dereinstigen, sehr einflußreichen geistigen Führern, besonders, wie es die Geistlichen immer noch sind, etwas, das man nicht dem einseitigen Traditionalismus überlassen kann, wenn man überhaupt noch an der Erhaltung und Pflege von freierer Denkart in unserem Volke interessiert ist. Es wird durchaus nötig sein,

3 Bodo Voigts (1844–1920), Jurist und Kirchenpolitiker; 1885–1889 als Landrat in Freiburg/Elbe; 1889 Verwaltungsgerichtsdirektor in Minden; 1891 Oberverwaltungsgerichtsrat in Berlin; 1894 Präsident des Landeskonsistoriums Hannover; 1903–1919 Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin; 1916–1918 Mitglied des Preußischen Herrenhauses.

4 R. Otto, Schreiben an Hermann Mulert, März 1915, ROArch, 797.761/776.

diese Angelegenheit ernstlich mit auf das Kulturprogramm unserer Partei zu setzen, ganz abgesehen von einzelnen ›Fällen‹.«⁵

Da ein Aufbrechen der Machtstrukturen auf preußischer Ebene zunehmend aussichtslos schien, erarbeitete Otto mit seinen theologischen Parteikollegen das Vorhaben, die Angelegenheit auch auf Reichsebene einzubringen:

»Wegen der Aktion auf den Reichskanzler ist jetzt, zu Semesterschluss, sehr ungünstige Zeit. Es wäre dazu auch vor allem erst nötig, ob Sie jemanden im Reichstage finden, der ein dauerndes Augenmerk auf diese Dinge haben will. Dazu wäre nach meiner Meinung nur Naumann selber geeignet, da er Theologe ist. Und er müsste willens sein, dann selber die rechte Zeit zu schätzen und über den Gegenstand mit allen liberal denkenden Männern, die nur für den Gegenstand zu interessieren sind, dann wirklich einen sehr kräftigen Druck auszuüben, den der Kultusminister dann durch Bethmann wirklich nachdrücklich weitergegeben erhält. Der Kultusminister muss merken, dass ein entschlossener Wille einer bedeutenden Gruppe dahintersteht, die ihre Arbeit mit Beharrlichkeit verfolgt.«⁶

In seinem Einsatz für dieses Thema stand Otto jedoch immer wieder vor dem Problem, dass er seinen politischen Spielraum durch seine eigene Involviertheit in die Berufungsverfahren beschnitten sah:

»Wäre ein anderer als ich in Frage, so hätte ich, grade wie im Falle Tröltzsch, natürlich längst ein kräftiges Wort geredet und wäre vielleicht selber im Ministerium vorstellig geworden [...] Die Konservativen und das Zentrum hätten es in ähnlichem Falle längst getan [...]. Die allgemeinen Gesichtspunkte, die ich geltend gemacht habe, ganz von meinem Falle abgesehen, müssen jedenfalls endlich einmal erwogen werden und der Schutz der kritischen Theologie bei beiden freiheitlichen Richtungen im Abgeordnetenhaus ganz anders zum Rechte kommen als bisher.«⁷

Entsprechend bemühte er sich zunehmend darum, andere theologische Parteikollegen, die außerhalb der Universität etwa in Kirchengemeinden tätig waren, für die wissenschaftspolitische Förderung der liberalen Theologie zu gewinnen:

»Wir müssen Graue⁸ gewinnen, dass er, der an Ort und Stelle ist, die Organisation dieser Arbeit von politischer Seite her macht. Dieser Teil der Arbeit kann nur von einem ge-

5 Ders., Schreiben an Eugen Schiffer, 22.3.1915, ROArch, 797.761a.

6 Ders., Schreiben an Hermann Mulert, 1916, ROArch, 797.774.

7 Ders., Schreiben an Mulert, März 1915.

8 Dietrich Graue (1866–1936), evang. Theologe und Politiker; Theologiestudium in Jena, Leipzig und Berlin; Landpfarrer in Thüringen; ab 1910 Pfarrer in Berlin; 1913–1918 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses (Fortschrittliche Volkspartei); ab 1918 Mitglied der DDP; 1924–1932 Mitglied des Preußischen Landtages (DDP und Deutsche Staatspartei).

macht werden, der selber nicht in der Universitätslaufbahn steht. Denn sonst wird es immer scheinen, dass er pro domo, oder für seinen besonderen Freundeskreis arbeite.«⁹

In diesen strategischen Überlegungen wird deutlich, dass für Otto seine persönliche theologisch-wissenschaftliche Profession in der Verfolgung dieses Politikums zugleich als Motor und Bremse fungierte.

Neben der Einflussnahme auf Berufungsverfahren bemühte sich Otto um die Bedienung einer weiteren politischen Stellschraube zur Förderung der liberalen Theologie. Am 6. Mai 1918 beteiligte er sich im Parlamentsplenum an der Debatte über die Zusammensetzung des preußischen Herrenhauses und forderte, die Repräsentation der evangelischen Kirche in dieser Ersten Kammer zu reformieren. Um den »historisch begründete[n] Charakter der evangelischen Kirche auch in der Vertretung innerhalb des Herrenhauses gewahrt«¹⁰ zu wissen, forderte Otto im Namen seiner Fraktion, dass die Vertretung der evangelischen Kirche »nicht nur geschieht auf Grund der Synoden, sondern daß zugleich daran in maßgebender Weise mitbeteiligt ist der summus episcopus der evangelischen Kirche, d. h. zugleich die Kirchenregierung«¹¹.

Dabei formulierte Otto nachdrücklich die Erwartung seiner Fraktion, »daß in Bezug auf die Wahlen durch die obersten Synoden in loyaler Weise dafür gesorgt werde, daß die verschiedenen großen Richtungen und Gruppen innerhalb der evangelischen Kirche zu ihrem Rechte kommen«¹², also nicht nur der konservative Flügel im Herrenhaus vertreten sein dürfe. Dabei behalte sich seine Fraktion vor, »in späterer Zeit, wenn es nötig sein sollte, in dieser Hinsicht mit Gesetzesvorschlägen hervorzutreten«¹³. Eine mit Nachdruck vorgebrachte Forderung, die jedoch wenige Monate später durch die Novemberrevolution und die Gründung der Weimarer Republik obsolet wurde.

9 Otto, Schreiben an Mulert, 1916.

10 Ders., Rede am 6.5.1918, 9723.

11 AaO 9722.

12 AaO 9723.

13 Ebd.

3.1.2. Spezifische Förderung der religionswissenschaftlichen Forschung

Neben dem allgemeinen Protegieren der kritischen Theologie stellte die Förderung der religionswissenschaftlichen Forschung ein spezifisches politisches Anliegen Ottos dar.

Zum Zeitpunkt seines Mandatsbeginns gab es auf preußischem Gebiet zwei religionswissenschaftliche Lehrstühle: den 1910 etablierten Lehrstuhl für »Allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie« an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Berliner Universität und die ebenfalls 1910 eingerichtete außerordentliche Professur für »Religionsgeschichte, systematische Religionsphilosophie und Geschichte des ältesten Christentums« an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn.¹⁴ Insgesamt war das Interesse der Theologischen Fakultäten am Fach der Religionswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch gering. Dazu hatte auch die Rektoratsrede Adolf von Harnacks beigetragen, in der er sich 1901 für eine Theologie ohne Religionswissenschaft stark gemacht hatte. Harnack argumentierte darin einerseits, dass eine theologische Fakultät unmöglich den Anspruch erheben könnte, alle mit dem Theologiestudium verwandten Disziplinen selbst anbieten zu wollen. Andererseits forderte er eine Fokussierung auf die christliche Religion, denn »[w]er diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle«¹⁵. Für seine rigoros ablehnende Position fand von Harnack jedoch zunehmend weniger Mitstreiter, im Zuge der Etablierung des Berliner Lehrstuhls 1910 revidierte er seine Haltung: »Gut, so ergänze man die theologischen Fakultäten durch einige religionsgeschichtliche Lehrstühle, nur lasse man die zentrale Bedeutung der christlichen Religion dabei bestehen«¹⁶.

Als Otto 1914 der preußischen »Bundeskommision über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten« beitrug, herrschte also ein durchaus günstiges Klima, um dort eine »Erweiterung

¹⁴ Vgl. U. Tworuschka, Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, 2015, 91–96.

¹⁵ A. von Harnack, Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III., gehalten in der Aula derselben am 3. Aug. 1901 (in: Ders., Reden und Aufsätze. 2. Band, 1904, 161–187), 168.

¹⁶ Adolf von Harnack, zitiert nach: Tworuschka, Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, 91 f.

des religionswissenschaftlichen Unterrichts an den Universitäten«¹⁷ einzufordern. In der Debatte am 25. Februar 1914 setzte er sich dabei dezidiert für eine Integration der Religionswissenschaft in die theologischen Fakultäten ein:

»Für die theologischen Fakultäten sei es notwendig, sich des großen Stoffes der Religionspsychologie und -Geschichte zu bemächtigen, damit er nicht in andere Hände komme und verwahrlose, weiter aber um den wissenschaftlichen Charakter der Theologie hochzuhalten. [...] Die religionspsychologischen und geschichtlichen Untersuchungen seien aber auch für die Wissenschaft im allgemeinen von fundamentaler Bedeutung; [...] Die Theologie brauche sie für die Exegese und auch für die Apologetik. Wenn man zeigen wolle, daß unsere christliche Religion den anderen Religionen überlegen sei, dann müßten die anderen Religionen auch bekannt sein. [...] Nur der [könne] richtig über Religion urteilen [...], der selber eine habe.«¹⁸

Ottos politische Bemühungen waren zunächst wenig erfolgreich. Im Frühjahr 1914 wurde Troeltsch als Professor für »Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und christliche Religionsgeschichte« an die Philosophische – und eben nicht Theologische – Fakultät der Universität Berlin berufen, was eine erneute Beeinträchtigung der liberalen Denkrichtung durch den Einfluss der Konservativen bedeutete:

»Leider macht uns allerdings der Minister nun den Querstrich, dass er aus Respekt gegen Oberkirchenrat und Konservative die ganze Sache in die philosophische Fak. verlegt. Dagegen sollte sich eigentlich die ganze theologische Zunft auflehnen, und ich selber habe in Kommission und Plenum dagegen Attacke geritten und reiten lassen. Aber zur Zeit wird das nichts helfen.«¹⁹

Auch gegenüber dem ursprünglich skeptisch eingestellten von Harnack formulierte Otto seine Kritik und versuchte, ihn für einen gemeinsamen Widerstand zu gewinnen:

»Auf Veranlassung von Schiffer²⁰ war ich heute in der Kanzlei des Ministerpräsidenten, beim Unterstaatssekretär Wahnschaffe. Ich führte aus, daß der Verlust eines vollen Ordinariats, u. speziell eines für Religionsphilosophie und Religionsvergleichung unerträglich sei

17 R. Otto, Rede am 25.2.1914 in der »Bundeskommision über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten«, 1914, ROArch, OA 1201, 10.

18 AaO 10 f.

19 R. Otto, Schreiben an Gottfried Naumann, Pfingsten 1914, ROArch, 797.817.

20 Eugen Schiffer (1860–1954), Jurist und Politiker; Studium der Rechtswissenschaften in Breslau, Leipzig und Tübingen; 1910 Oberverwaltungsgerichtsrat in Berlin; 1904–1918 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses und 1912–1917 Mitglied des Reichstags (NLP); 1903–1917 Mitglied im Vorstand der NLP; 1918 Mitbegründer der DDP und Tätigkeit als Staatssekretär.

und bat im Namen meiner politischen Freunde, beim Kultusministerium, wenn es gehe, Schritte zu tun, den Schaden zu verhüten. Sei der Schritt (die Überführung in die phil. Fak.) nicht mehr zurückzutun, so sei entschieden auf Ersatz zu dringen.«²¹

Ein solcher Ersatz für die theologische Fakultät wurde jedoch nicht eingeführt, Troeltsch hatte den religionswissenschaftlichen Lehrstuhl an der philosophischen Fakultät bis zu seinem Tod 1923 inne. In den nachfolgenden Jahren entstanden auf dem Gebiet des Deutschen Kaiserreiches weitere frühe Zentren der Religionswissenschaft.²² Nach seiner Berufung nach Marburg wurde auf Ottos Initiative im Jahr 1922 auch dort ein religionsgeschichtlicher Lehrstuhl institutionalisiert.

Neben seinem Engagement für die Etablierung weiterer Lehrstühle verfolgte Otto in seiner parlamentarischen Arbeit das Ziel der Förderung der religionswissenschaftlichen Forschung auch bei seinem Einsatz für die finanzielle Unterstützung des Projekts »Quellen der Religionsgeschichte«. Bereits 1909 berichtete Otto seinem Freund Hackmann, dass in Göttingen auf Anregung von Arthur Titius

»eine Art von Gesellschaft für Religionswissenschaft hier gestiftet [wurde...]. Es sollen Cyklen von rel.-geschichtlichen Vorlesungen gehalten werden, wo ein jeder aus seinem Fache aber doch zugleich für Studenten verschiedener Fächer verständlich lesen wird. Wollen sehen ob die Ente schwimmen wird.«²³

Eine Realisierung dieser schon im Zuge der Gründung geplanten, religionsgeschichtlichen Lehrveranstaltungen wurde erst vier Jahre später erreicht und im Frühjahr 1913 begann Otto in der Vorbereitung darauf mit der Sammlung religionsgeschichtlich relevanter Texte und bemühte sich um deren Übersetzungen:

»Weiter wollte ich Dich bitten, mir für die Sammlung kleiner religionsgeschichtlicher Texte zu Übungen in religionsgeschichtlichen Seminarien, wie sie jetzt endlich sich einführen, mir das Taoteking zu übersetzen. Ich finde Wilhelms Übersetzung ganz vortrefflich. Aber sie ist ja schon vergeben und für meine Zwecke viel zu teuer und opulent. [...] Könntest Du die Sache noch in diesem Winter zu Ende bringen? Auch Deine taoistischen Liturgien hätte ich gern. [...] Ich habe viel Freude an meinen Übungen.«²⁴

21 R. Otto, Schreiben an Adolf von Harnack, 15.5.1914, StaBi, NL Harnack.

22 Etwa in Münster, Leipzig, Würzburg, Marburg, Tübingen sowie Halle, vgl. Tworuschka, Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, 93–96.

23 R. Otto, Schreiben an Heinrich Hackmann, Ende 1909, ROArch, 797.236.

24 Ders., Schreiben an Heinrich Hackmann, März 1913, ROArch, 797.238.

Noch vor seiner Wahl wandte sich Otto im Januar 1913 an den amtierenden Finanzminister August Lentze mit der Bitte, »hochgeneigtest in Erwägung zu ziehen, ob für das hier geschilderte Unternehmen aus öffentlichen Mitteln für die nächsten zehn Jahre eine jährliche Unterstützung von fünftausend Mark gewährt werden kann«²⁵. Zum weiteren Aufbau des Projekts, stellte Otto das Vorhaben zwei Monate später in der Theologischen Literaturzeitung einer breiteren theologischen Öffentlichkeit vor,²⁶ ein Vertrag über die Verlegung der gesammelten Schriften wurde von Titius und Otto am 7. Juni 1913 mit Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen unterzeichnet, und nachfolgend konnten Otto und Titius die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen als Schirmherrin gewinnen:

»Die Q[uellen] d[er] R[eligionsgeschichte] sind jetzt gut im Zuge. Daß es mir gelungen ist, sie unter die Decke der G[öttinger] Ges[ellschaft] d. W[issenschaften] zu bringen, war ihnen sehr nützlich. In Berlin gibt es jetzt den zweiten großen Strauß auszufechten: den um die ministerielle Unterstützg. (M.100 000). Sie wollen noch nicht anbeißen.«²⁷

Nach seiner Wahl in das preußische Abgeordnetenhaus war es ein Anliegen Ottos, seine damit hinzugewonnenen Einflussmöglichkeiten für sein Göttinger Vorhaben nützlich zu machen. In der Sitzung der »Bundeskommision über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten« am 25. Februar 1914 warb er erneut für die ministerielle Unterstützung des Projektes. Da dabei jedoch der Kultusminister August von Trott zu Solz erklärte, »daß er davon überzeugt sei, daß es sich um ein bedeutendes Unternehmen handle [...], aber der Unterrichtsverwaltung keine Mittel dafür zur Verfügung ständen«²⁸, verfasste die Kommission – im Konsens aller Parteien – anschließend eine Resolution an die Regierung, ab dem nächsten Jahr das Budget zur Förderung mit einem Jahresbetrag von 10.000 Mark bis zu einem Gesamtbetrag von 100.000 Mark zusätzlich in den Etat einzustellen. Über jene Resolution wurde am 2. Mai 1914 im Plenum des preußischen Abgeordnetenhauses abgestimmt, wobei Otto in seiner Rede vor der Abstimmung die Aufgabe zufiel, das Vorhaben erneut vorzustellen und dessen Relevanz aufzuzeigen.²⁹ Einleitend führte er aus, dass unter dem

25 Ders., Schreiben an August Lentze, 19.1.1913, ROArch, OA 1194a.

26 Ders., Quellen der Religionsgeschichte (Theologische Literaturzeitung 38, 1913, 190).

27 Ders., Schreiben an Hackmann, 9.2.1914.

28 Von Trott zu Solz, August, Wortbeitrag am 25.02.1914 in der »Bundeskommision über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten«, 1914, ROArch, OA 1201, 12.

29 Otto, Rede am 2.5.1914.

Terminus »Quellen der Religionsgeschichte« einerseits »die Urkunden, die Dokumente der großen Kulturreligionen und Weltreligionen« zu verstehen seien und andererseits »die Urkunden, die Dokumente, das Kulturmateriale, das Ritualmateriale derjenigen Religionen [...], die wir Primitivreligionen nennen«³⁰. Hinsichtlich der Relevanz dieser Sammlung nannte Otto sodann vier Interessengruppen, wobei das theologische Interesse nur als eines zwischen vielen in Erscheinung trat. Denn zunächst sei eine derartige »objektive« Sammlung interessant

»für eine ganze Anzahl von anderen Wissenschaften: für die Sprachwissenschaften, für die allgemeinen Geistes- und Kulturwissenschaften, für die Geschichtswissenschaft, für die Wissenschaft der Entwicklung des Rechtes, der Gesellschaftsformen, der ethischen Anschauungen, für Ethnologie, für Philosophie, für Weltanschauung überhaupt. Alle diese Dinge sind ja mehr oder minder einmal zusammengeschlossen gewesen unter dem Begriffe ›Religion‹, oder sie sind mit ihr in der engsten Beziehung gewesen und aus ihr oder mit ihr erwachsen.«³¹

Neben der Wissenschaft seien zum zweiten auch »die Kreise der allgemeinen Bildung für diesen Gegenstand interessiert«³². Erst als dritte Gruppe nennt Otto die theologische Forschung und tritt dabei dem Plenum dezidiert als Theologe gegenüber:

»Naturgemäß ist solch Interesse besonders stark in religiös interessierten Kreisen. Für uns Theologen, die wir darauf ausgehen, das Wesen und die Eigenart unserer eigenen Religion zu verstehen, ist es mehr und mehr in wachsendem Maße unentbehrlich, weiter zu blicken und zu sehen, was Religion im allgemeinen in der Welt gewesen ist. Es ist auch im apologetischen Interesse nötig, zu wissen, welche Kraft, welche Eigenart, welche Stärke, welche bedeutsamen Momente in anderen Religionen sind, gerade um daran die Kraft, die Bedeutsamkeit und, was ich als Theologe entschieden hinzufüge, die Überlegenheit unserer eigenen Religion zu erkennen und nachzuweisen.«³³

Zuletzt bestehe viertens ein nationales Interesse, denn die Kolonialpolitik mache eine solide Kenntnis »dessen, was an eigentümlichen ethischen und religiösen Anschauungen hier lebt«, überaus notwendig »für den Missionar ebenso auch für unsere Kulturpioniere jeder Art [...], für den Beamten, den Arzt, den Lehrer, den Forscher, den Reisenden, den Kaufmann«³⁴. Zu diesem

30 AaO 5957.

31 Ebd.

32 AaO 5958.

33 Ebd.

34 Ebd.

nationalen Interesse zähle auch, dass »wir Deutsche sie leisten, und [...] es uns gelingt, diese enorme Arbeit, die in sämtliche Kulturgebiete hineinwirken wird, in deutscher Sprache zu leisten«³⁵.

Nachdem Otto aus dem Plenum viel Zustimmung für diese Ausführungen erhalten hatte und Otto Julius Graf von Moltke (Freikonservative Partei) sowie Otto Münsterberg (Fortschrittliche Volkspartei) noch einmal das parteiübergreifende Interesse an der Resolution betont hatten, wurde der Antrag der Budgetkommission zur Förderung der Sammlung der Quellen der Religionsgeschichte vom preußischen Abgeordnetenhaus angenommen.³⁶

Zusammenfassend zeigt die Beantragung staatlicher Fördergelder für die Göttinger Sammlung »Quellen der Religionsgeschichte«, dass Otto die Einflussmöglichkeiten, die ihm als Abgeordnetem zur Verfügung stehen würden, offenbar schon vor seiner Wahl bewusst waren. In seiner ersten Rede im Parlament trat er einerseits als Wissenschaftler und andererseits dezidiert als Theologe vor dem Plenum auf, seine konkrete Parteizugehörigkeit spielte in der Argumentation für dieses Politikum hingegen keine Rolle. Sein Vorgehen, die Relevanz des Projektes nicht nur auf die theologische Forschung zu konzentrieren, sondern auf alle Geisteswissenschaften und die nationale Kolonialpolitik auszuweiten, erwies sich als erfolgreich. Der mit den genehmigten staatlichen Geldern finanzierte Aufbau der Sammlung fand später seine Fortführung in der 1927 von Otto gegründeten Religionskundlichen Sammlung an der Phillips-Universität in Marburg.³⁷

Insgesamt zeigt sich in der vorgestellten wissenschaftspolitischen Spezialisierung Ottos eine hohe Überschneidung seiner theologischen und politischen Interessen und Netzwerke. Er nutzte seine parlamentarische Arbeit als eine weitere Machtressource im Kampf gegen den theologischen Konservatismus und trat als strategischer Lobbyist für eine Förderung der liberalen Theologie im Allgemeinen und der Religionswissenschaft im Besonderen ein. Seine theologische Profession fungierte in seinen wissenschaftspolitischen Bemühungen als Motor und Bremse zugleich.

³⁵ AaO 5959.

³⁶ Vgl. Plenumsdebatte am 2.05.1914 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 22/2,5, 1960–5972).

³⁷ Vgl. M. Kraatz, Die Religionskundliche Sammlung. Eine Gründung Rudolf Ottos (in: I. Schnack / H. G. Gundel [Hg.], Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen 35,1], 1977, 382–389).

3.2. Die preußische Wahlrechtsreform

3.2.1. Das Dreiklassenwahlrecht in Preußen

Im Nachfolgenden wird als zweites Fachpolitikum Rudolf Ottos sein Einsatz um eine Reform des preußischen Wahlrechts analysiert. Damit wird ein Thema in den Blick genommen, das im preußischen Abgeordnetenhaus in der Zeit seines 70-jährigen Bestehens dauerhaft auf der politischen Agenda stand.³⁸ Während 1870/71 auf der Reichsebene das freie, gleiche, geheime und direkte Wahlrecht für Männer ab 25 Jahren eingeführt worden war, blieb in Preußen das Wahlgesetz vom 30. Mai 1849 gültig. Das darin festgeschriebene sog. Dreiklassenwahlrecht sah eine öffentliche, indirekte und ungleiche Wahl des preußischen Abgeordnetenhauses und der Gemeindevertretungen vor und ist als »sichtbarer Ausdruck des allmählichen Umschlages von Revolution zur Reaktion in Preußen seit den Märzunruhen des Jahres 1848«³⁹ zu werten. Die wahlberechtigten Männer ab 25 Jahren eines Bezirkes wurden dabei nach der Höhe ihres direkten Steueraufkommens in drei Klassen eingeteilt. In der Urwahl wählte jede dieser drei Klassen in öffentlicher, mündlicher Wahl ein Drittel der Wahlmänner des jeweiligen Bezirkes, die nachfolgend wiederum die Abgeordneten wählten. Die ungleiche Verteilung der Urwähler auf die drei Klassen macht deutlich, inwiefern dieses Wahlrecht den zahlenmäßig geringeren, besitzenden Teil der Bevölkerung massiv bevorzugte, während es den größeren, ärmeren Teil der Bevölkerung politisch benachteiligte. So gehörten beispielhaft im Jahr 1898 3,26 % der Urwähler der ersten Klasse (Bürger mit besonders hohem Steueraufkommen, in der Regel Großgrundbesitzer und Adelige) an, 11,36 % der zweiten Klasse (Bürger mit mittlerem Steueraufkommen, meist Kaufleute) und 85,38 % der dritten Klasse (alle übrigen Bürger, meist Arbeiterschaft) an.⁴⁰ Durch dieses ständische Prinzip hatte die Stimme eines Wählers der ersten Klasse ungefähr das 17,5-fache Gewicht einer Wählerstimme aus der dritten Klasse. Zusätzlich konnte das Wahlverhalten aufgrund der Öffentlichkeit der Wahl stark beeinflusst werden.

38 Vgl. Heimann, *Der Preußische Landtag*, 67.

39 R. Patemann, *Der Kampf um die preußische Wahlreform im Ersten Weltkrieg*, 1964, 9.

40 Vgl. aaO II.

Angesichts der Tatsache, dass das preußische Dreiklassenwahlrecht damit »so undemokratisch wie nur möglich«⁴¹ war und »von Anfang an jedem Sinn für Gerechtigkeit, aber auch jeder Staatsvernunft«⁴² widersprach, liegt es auf der Hand, dass die Bemühungen um eine grundlegende Reform insbesondere von Seiten der politischen Linken, aber auch von Teilen der bürgerlichen Parteien vielfältig waren.⁴³ Der Hauptbeweggrund der konservativen, katholischen sowie liberalen Abgeordneten für ihre anhaltende, effektive Reformblockade war die Sorge vor einem wachsenden Einfluss der Sozialdemokratie. Auch der preußische König vertrat 1898 noch die Haltung, dass das »allgemeine Wahlrecht [...] Deutschlands politische Entwicklung [gefährdet], da es von den Sozialdemokraten mißbraucht wird«⁴⁴. Durch die wachsenden Wahlerfolge der Sozialdemokratie war abzusehen, dass die Einführung eines gleichen Wahlrechts zu einem drastischen Anstieg sozialdemokratischer Parlamentarier führen würde.⁴⁵ Gleichzeitig konnte ebendiese Sorge vor einem wachsenden sozialdemokratischen Einfluss auch von den Befürwortern einer Wahlrechtsreform als Argument angeführt werden, insofern der Sozialdemokratie gerade dann der Wind aus den Segeln genommen werden würde, wenn die bürgerlichen Parteien durch eine Beseitigung der im Dreiklassenwahlrecht enthaltenen Ungerechtigkeiten den Kampf zwischen den gesellschaftlichen Klassen schlichteten. In Teilen konnte im Verlauf der Jahrzehnte die Abänderung einzelner Reglements erreicht werden, eine grundlegende Reform ließ sich jedoch nicht gegen den dominierenden Widerstand in den konservativen, katholischen sowie liberalen Parteien durchsetzen:

»Wenn dennoch dieses System mit nur geringen Veränderungen nahezu 70 Jahre lang in Kraft blieb, so ist der Hauptgrund dafür in der Tatsache zu suchen, daß die Haltung der einzelnen politischen Gruppen in Preußen zu ihm de facto nahezu ausschließlich von handfesten politischen Interessen, von Opportunität und Taktik diktiert wurde, die nicht

41 AaO 10.

42 Heimann, *Der Preußische Landtag*, 76.

43 Vgl. für den Zeitraum bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs die Überblicksdarstellungen bei Patemann, *Der Kampf um die preußische Wahlreform*, 12–17; Heimann, *Der Preußische Landtag*, 76–80; sowie die detaillierte Darstellung bei T. Kühne, *Dreiklassenwahlrecht und Wahlkultur in Preußen 1867–1914. Landtagswahlen zwischen korporativer Tradition und politischem Massenmarkt* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 99), 1994, 377–574.

44 Wilhelm II., zitiert nach: Heimann, *Der Preußische Landtag*.

45 Im Jahr 1908 hatte die SPD bei den Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus bei 23,9% der abgegebenen Stimmen gerade einmal sieben der 443 Sitze erhalten, vgl. aaO 79.

selten die Erhaltung des Klassenwahlrechts auch im Widerspruch zu programmatisch-ideologischen Grundsatzfragen zu erheischen schienen.«⁴⁶

Erst mit dem Ersten Weltkrieg veränderten sich die Rahmenbedingungen, innerhalb derer die Grundsatzdebatte geführt wurde. Denn zur Sicherung der außenpolitischen Ziele war ein innerer Frieden nötig, um dessen willen es nun von regierender Seite galt, die größten Ungerechtigkeiten des Wahlrechts zu beseitigen. Zugespißt wurde dieses Ansinnen sowohl durch den Krisenwinter 1916/17 als auch durch die russische Februarrevolution im Jahr 1917.⁴⁷ Am 7. April 1917 wandte sich Wilhelm II. als Kaiser und preußischer König in einer »Osterbotschaft« an den Reichskanzler und preußischen Ministerpräsidenten von Bethmann Hollweg mit dem Auftrag, einen Gesetzesentwurf für die Einführung einer »unmittelbare[n] und geheime[n] Wahl der Abgeordneten«⁴⁸ zügig vorzubereiten, damit nach Kriegsende »bei der Rückkehr unserer Krieger diese für die innere Gestaltung Preußens grundlegende Arbeit schnell im Wege der Gesetzgebung durchgeführt«⁴⁹ werden könnte. Für das Klassenwahlrecht sei »[n]ach den gewaltigen Leistungen des ganzen Volkes in diesem furchtbaren Kriege [...] in Preußen kein Raum mehr«, vielmehr sei ein staatlicher Umbau nötig, »um für die freie und freudige Mitarbeit aller Glieder unseres Volkes Raum zu schaffen«⁵⁰.

Mit der Osterbotschaft Wilhelms II. war die Frage nach dem »Ob« einer Wahlrechtsreform obsolet geworden, sodass die nachfolgende Debatte um das »Wie« und das »Wann« weiterkreiste. Während den konservativen Parteien somit nur das Votum für eine behutsame »organische Weiterentwicklung« des bestehenden Wahlrechts⁵¹ blieb, um nicht in Widerspruch mit dem Kaiser zu geraten, kämpften die Reformbefürworter – zu denen nun auch Rudolf Otto zählte – für eine zeitnahe, umfassende Wende.

46 Patemann, Der Kampf um die preußische Wahlreform, 12.

47 Vgl. aaO 256.

48 Wilhelm II., Eine Osterbotschaft Kaiser Wilhelms. Kein Klassen-Wahlrecht mehr in Preußen (Berliner Lokal-Anzeiger, 8.4.1917, 1).

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Heimann, Der Preußische Landtag, 81.

3.2.2. Rudolf Ottos politische Agitation für ein gleiches, geheimes und allgemeines Wahlrecht

Rudolf Otto wurde von der Nationalliberalen Volkspartei innerparteilich eine besondere Zuständigkeit für die Wahlrechtsreform übertragen. In einem Brief an Adolf Harnack vom 9. Mai 1917 berichtet er von einem Gespräch mit dem Unterstaatssekretär Hilmar von dem Bussche im Auswärtigen Amt, der angefragt habe,

»was für ›Material‹ ich wünsche für meine etwaige weitere Arbeit im Sinne der Wahlrechtsreform [sic!]. Ich habe ihn aufgefordert, durch die Nachrichtenstelle mir alles Material zusammenstellen zu lassen, das Beweise giebt für die reelle Macht der freiheitlichen Forderungen des Auslandes an Deutschland. Dieses Material will ich überarbeiten und dann als Manuskript einflußreichen Parlamentariern geben, unter meinem Namen.«⁵²

Nachfolgend plädierte Otto am 25. Mai 1917 in einem in der »Deutsche[n] Politik. Wochenzeitschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik« veröffentlichten Aufsatz für die sofortige Umsetzung der Wahlrechtsreform, denn »[w]er über das ›Ob‹ im klaren ist und über das ›Wie‹ ernstlich nachdenkt, der kann die Frage des ›Wann‹ nicht beiseite lassen. Er muß sie aufwerfen, und er muß sie beantworten mit ›Jetzt‹«⁵³. Die unmittelbare Dringlichkeit der Reform begründete er mit den nachfolgenden fünf Gesichtspunkten, wobei auch er *erstens* das gängigste Argument der »steigenden ›roten Flut‹«⁵⁴ anführte. Denn durch eine Verschiebung auf nach dem Krieg wäre die Reform zunehmend den Gefahren der »ultra-demokratischen und sozialistischen Tendenzen« ausgesetzt, einer

»nicht vorauszusehenden Situation, die sich ergeben kann, wenn der Druck der Kriegslage fortgenommen ist, und wenn die Leidenschaften und die Agitation sich ungehemmt entfalten, und durch alle vorangegangenen Erschütterungen die Volkspsyche in chaotischen Verwirrungen sein wird oder sein kann«⁵⁵.

Als *zweites*, juristisches Argument führte er sodann an, dass die Reform eine Aufgabe des jetzigen Landtags sein muss, da eine weitere Landtagswahl nach dem alten Wahlrecht »in direktem Widerspruch zur Osterbotschaft«⁵⁶ stün-

52 R. Otto, Schreiben an Adolf von Harnack, 9.5.1917, StaBi, NL Harnack.

53 Ders., Reform des Wahlrechts jetzt! (Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik 2, 1917, 669–672), 669.

54 AaO 670.

55 Ebd.

56 Ebd.

de. Dabei sei *drittens* pragmatisch vorzugehen und die Zeit bis zum Herbst zu nutzen, wo einerseits die übrigen Aufgaben des Landtags ruhen und andererseits noch der »Druck des Krieges [...] heilsam [herrscht], sofern er die Parteien zu leidlichem Burgfrieden zusammenzwingt«⁵⁷. In seinem *vierten* Argument sah Otto die Möglichkeit einer Revolution voraus und drängte die Regierung »mit ruhiger Entschiedenheit, mit ihrer Initiative« hervorzutreten, damit ihr »die Reform nicht vom Demos aufgedrängt werde, sondern [...] Regierung und Krone in eigener Autorität mit fester Hand am Zügel sich erweisen«⁵⁸. Ottos *fünftes* Argument schließlich war diplomatischer Natur, insofern »die reformierende Tat, wenn sie jetzt erfolgt, selber ein Moment sein könnte, das den Frieden beschleunigt und erleichtert, nämlich durch den Eindruck, den sie auf das Ausland machen würde«⁵⁹. Aufgrund der dargelegten Vorteile sei die Klausel der vorläufigen Verschiebung auf nach dem Krieg fallen zu lassen, sodass Otto seine Ausführungen mit der theologisch gefärbten Forderung schloss, »auf den ersten Schritt der Verheißung jetzt den zweiten der Erfüllung folgen zu lassen«⁶⁰.

Das Plädoyer Ottos ging damit in dieselbe Richtung wie die von Hans Delbrück verfasste und am 1. Juli 1917 in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlichte »Erklärung zur Wahlrechtsreform«, die u. a. von den protestantisch-liberalen Theologen Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch unterzeichnet war. Darin forderten diese, »daß die Regierung dem Landtage unverweilt eine Wahlreform vorlege, die nicht nur das allgemeine, direkte und geheime, sondern auch das gleiche Stimmrecht bringt, und daß die Regierung auch sonst dem Vertrauen wirksamen und sichtbaren Ausdruck gebe, welches das deutsche Volk verdient«⁶¹.

Die Hoffnung Ottos, dass die Sommerpause des Parlaments effektiv genutzt werden könnte, wurde enttäuscht. Erst im November 1917 legte der neue preußische Ministerpräsidenten Georg von Hertling (Zentrum) dem Abgeordnetenhaus Gesetzesentwürfe über die Wahlrechtsreform vor, in denen die Einführung des allgemeinen, geheimen und gleichen Wahlrechts für alle preußischen Männer ab 25 Jahren vorgesehen war.⁶² Die

57 Ebd.

58 AaO 670 f.

59 AaO 671.

60 AaO 672.

61 H. Delbrück, Erklärung zur Wahlrechtsreform (in: F. Meinecke, Politische Schriften und Reden, hg. von G. Kotowski [Friedrich Meinecke Werke 2], 1958, 194).

62 Vgl. Heimann, Der Preußische Landtag, 82 f.

Erste Lesung der Entwürfe fand vom 5. bis 11. Dezember 1917 statt und offenbarte die zunehmende innere Spaltung der bürgerlichen Fraktionen.⁶³ Zu den eindeutigen Befürwortern der Vorlage und insbesondere des darin vorgesehenen gleichen Wahlrechts sind die beiden sozialdemokratischen Parteien und die linksliberale Fortschrittliche Volkspartei zu zählen. Auf der anderen Seite nahmen die konservativen Parteien eindeutig gegen das gleiche Wahlrecht Stellung und plädierten für eine Reform des bestehenden Wahlrechts, nicht für seine Abschaffung. Die Positionierung des Zentrums und der Nationalliberalen Partei war mit Blick auf den Aspekt der Gleichheit hingegen gespalten. Der Grund für die zögernde Haltung des Zentrums ist im »Einfluß des katholischen Adels, hauptsächlich jedoch [... in] ihrer weltanschaulich begründeten Gegnerschaft gegen Liberalismus und Sozialdemokratie«⁶⁴ zu finden. In der Nationalliberalen Partei war die uneindeutige Haltung mit einem besonders hohen Druck versehen, da die Fraktion eine »Schlüsselstellung«⁶⁵ in der anstehenden Abstimmung innehatte, insofern bei den gegebenen Mehrheitsverhältnissen die Annahme oder Ablehnung des gleichen Wahlrechts von ihrem Votum abhängig sein würde. Der noch immer dominierende Einfluss industrieller Interessen wurde dabei zu einer Zerreißprobe der Partei. Während Gustav Stresemann auf die zügige Umsetzung des vom Kaiser feierlich versprochenen gleichen Wahlrechts drängte und für diesen Kurs auch den preußischen Fraktionsvorsitzenden Robert Friedberg gewinnen konnte, wies der schwerindustrielle Flügel die Vorlage zurück und konnte unter der Führung von Louis Röchling große Teile der Fraktion für diese ablehnende Haltung gewinnen.

Nach Abschluss der Aussprache in der Ersten Lesung wurde der Gesetzesentwurf zunächst in einen Wahlrechtsausschuss überwiesen, erst im April 1918 begann die Zweite Lesung, in der Rudolf Otto am 2. Mai 1918 vor dem Preußischen Abgeordnetenhaus für die 37 Mitglieder starke »Linksgruppe« seiner Fraktion – also zu diesem Zeitpunkt für etwas über die Hälfte der nationalliberalen Abgeordneten – die Regierungsvorlage unterstützte.

Otto verstand seine Rede dabei als ein Grundsatzplädoyer. Zur Verdeutlichung dieses programmatischen Charakters seiner Ausführungen spielte er eingangs seine theologische und seine politische Profession gegeneinander

63 Vgl. den Überblick über die Positionierung der Parteien bei Patemann, *Der Kampf um die preußische Wahlreform*, 244–260.

64 AaO 258.

65 AaO 257.

aus. In einer karikierenden Darstellung ließ er dem Theologen dabei die Rolle des Utopisten und Prinzipienreiters zukommen, während auf der anderen Seite der Politiker eigentlich mit konkreten Tatsachen zu rechnen habe:

»Indem ich mich damit begnügen werde, nur die allgemeinen Gesichtspunkte zu entwickeln, bringe ich mich dabei allerdings selber in die etwas unangenehme Lage, Ihnen als Theologe erscheinen zu müssen. Wenn man sich versagen muß in die Einzelheiten zu gehen, wenn man nicht zeigen kann, wie die Ideen, die einen leiteten, durchdacht und, meine Herren, durchgekämpft sind bis in die brennenden Fragen des Tages und der Zeit, so wird man der Gefahr nicht enttrinnen, als Ideologe oder als Prinzipienreiter dazustehen.«⁶⁶

Mit Blick auf die Wahlrechtsreform sei die Reflexion der ideellen Grundlagen jedoch unausweichlich, »denn was uns in dieser Frage unterscheidet, das sind nun eben letztlich nicht Einzelfragen, sondern Ideen und Prinzipien«⁶⁷.

In versöhnlichem Tonfall war ihm sodann zunächst daran gelegen, den Konsens innerhalb der Fraktion zu betonen. Dieser bestünde im festen Willen zu »kräftiger Reformarbeit innerhalb Preußens« sowie im geteilten Wissen um die »gewaltigen Schwierigkeiten«, die die Einführung eines demokratischen Wahlrechts mit sich bringen könne, und gleichzeitig der Zuversicht, dass Preußen auch bei einem allgemeinen und gleichen Wahlrecht »nicht zugrunde gehen«⁶⁸ würde.

Nachfolgend fasste er die Argumente der Linksfraktion für die Regierungsvorlage in fünf Punkten zusammen. Als *erstes* verwies Otto auf das »Rechtsgefühl breitester Schichten unseres Volkes«⁶⁹ als einer Art juristischer Meta-Ebene, auf der sich durch die Königliche Osterbotschaft die Überzeugung verfestigt habe, dass das allgemeine, gleiche Wahlrecht »eigentlich Recht«⁷⁰ ist. Aufgrund dieser sozialpsychologischen Auswirkung der Reformankündigung sei das gleiche Wahlrecht selber zu einem »Faktor des populären Gewissens«⁷¹ geworden und seine Nicht-Einführung würde eine gefährliche »Erschütterung des monarchischen Gefühls und des Zutrauens zur Krone«⁷² nach sich ziehen. In seinem *zweiten* Argument ordnete

66 Otto, Rede am 2.5.1918, 9417 f.

67 Ebd.

68 AaO 9418.

69 AaO 9419.

70 Ebd.

71 Ebd.

72 Ebd.

Otto das Dreiklassenwahlrecht als ungeeignet für ein Volk ein, von dem »geringere und primitivere Leistungen der Gesamtheit für die Gesamtheit«⁷³ zu erwarten seien. Die »Kolossalleistung unseres Volkes im Kriege« aber würden neue innerpolitische Formen geradezu naturrechtlich notwendig machen:

»ein Volk, das in der Weise, wie es jetzt geschehen ist, als selbsthandelnder Gesamtorganismus aufgetreten und fähig gewesen ist zu einer kolossalen Gesamtleistung, einer Gesamtleistung, wie sie niemals bisher in der Geschichte von einer Gesamtheit für die Gesamtheit geleistet worden ist, – ein solches Volk ist innerlich politisch ein durchaus verändertes Ding. [...] Diese früheren Formen werden von ihm abfallen mit der Notwendigkeit und Logik eines Naturprozesses«.⁷⁴

Auch in seinem *dritten* Argument bemühte Otto die naturrechtliche Meta-Ebene, indem er die Verbreitung der demokratischen Idee, »jenen allgemeinen, unaufhaltsamen, geheimnisvollen, in seinen letzten Tiefen nicht durchschaubaren sozialen Auftrieb, dem man den Namen des »demokratischen Zuges« unserer Zeit gibt«⁷⁵, als Naturgewalt klassifizierte, wobei es »sinnlos ist, gegen Naturgesetze anregieren zu wollen« und »Landesgeschichte [...] gegen den Sinn der Weltgeschichte«⁷⁶ zu machen. Mit Blick auf die Weltgeschichte habe die »Macht und Kraft und Stoßgewalt« des demokratischen Zuges eigentlich »nur eine einzige Parallele: das Aufsteigen und mit Elementargewalt Sichausbreiten der großen Weltreligionen über die Völker«⁷⁷.

An *vierter* Stelle nannte Otto den durch die Reform zu erreichenden nötigen Frieden nach innen als »soziale Versöhnung« einer »in sich einige[n] Gesamtheit, wo jeder Einzelne tatsächlich ein echtes wahres Glied der Volksgemeinschaft ist und sich als solches fühlt«⁷⁸. An *fünfter* Stelle schließlich erörterte er das – auch in der Delbrücker Erklärung angeführte – Motiv des Vertrauens der Regierung in das Volk. Von Vertrauen ließe sich dabei in verschiedener Abstufung sprechen, in der Botschaft des Königs sei ein Vertrauen »im höchsten Sinne« erkennbar, nämlich

»das frei sich schenkende Vertrauen, dasjenige Vertrauen, das vertraut, weil es vertrauen will und durch dies sein schenkendes Vertrauen Vertrauen erwecken will, die königliche

73 AaO 9420.

74 Ebd.

75 Ebd.

76 AaO 9421.

77 Ebd. Vgl. zur demokratiethoretischen Positionierung Ottos das nachfolgende Kapitel 4.

78 AaO 9422.

Tugend, die vertraut, um den anderen dadurch in seiner Vertrauenswürdigkeit und seiner Vertrauensfähigkeit zu fördern«⁷⁹.

In diesem Sinne sei die Linksgruppe gewillt, »freudig und frei der königlichen Botschaft zuzustimmen«⁸⁰ und ihr zu folgen. Mit Blick auf die geteilte Fraktion betonte er abschließend, dass er in der von der Regierung eingebrachten Vorlage erkenne, dass diese »hervorgegangen und getragen ist von dem Geiste nationalen Liberalismus, der den Ursprung, die Geschichte, Größe und Vergangenheit unserer Partei erhalten und bestimmt hat, und der, wie ich zuversichtlich hoffe, ihre Zukunft erhalten und bestimmen wird«⁸¹.

Diese Hoffnung Rudolf Ottos erfüllte sich nicht. Die Abstimmung über die Vorlage am Ende der Zweiten Lesung fiel mit 235 gegen 183 Stimmen zugunsten der Ablehnung aus, lediglich 33 Abgeordnete der Nationalliberalen hatten für seine Annahme gestimmt.⁸² In den nachfolgenden Monaten wiederholte sich bis Juli 1918 dieses Abstimmungsergebnis auch nach der dritten, vierten und fünften Lesung. Der Versuch der Mehrheitsfraktionen im Reichstag am 8. November 1918, über einen »Initiativantrag zur Wahlrechtsreform im Reich und in den Ländern« die in Preußen blockierte Reform »von oben« durchzusetzen, wurde einen Tag später durch die Revolution ausgebremst. Die neue preußische Revolutionsregierung kündigte am 13. November die Wahl einer verfassunggebenden Versammlung »auf der Grundlage des gleichen Wahlrechts für alle Männer und Frauen nach dem Verhältniswahlssystem«⁸³ an. Damit hatte allen Bemühungen der Reformbefürworter zum Trotz erst die Revolution dem jahrzehntelangen preußischen Wahlrechtsstreit ein Ende setzen können.

Insgesamt zeigt sich, dass der Einsatz Ottos für eine Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechts gegenüber seiner wissenschaftspolitischen Arbeit im Parlament weniger strategisch und stärker ideell motiviert war. Denn wie auch die Spaltung in der eigenen NLP-Fraktion deutlich macht, überwogen bei Otto hier nicht die persönlichen Vorteile der Reform, sondern seine Überzeugung von der Sache. In seiner Rede im Parlamentsplenum im Mai 1918 hielt er ein Grundsatzplädoyer für die demokratische Idee und warb für

79 AaO 9425.

80 AaO 9426.

81 AaO 9426 f.

82 Vgl. den Überblick über die Positionierungen der Parteien bei Heimann, *Der Preußische Landtag*, 84.

83 Ankündigung der Wahl einer verfassunggebenden Versammlung, zitiert nach: Patemann, *Der Kampf um die preußische Wahlreform*, 228.

Vertrauen der Regierung in das Volk sowie für Versöhnung in der eigenen Fraktion. Dabei präsentierte er sich explizit aufgrund seiner theologischen Profession als ein Experte für Fundamentalfragen im Parlament.

4. Systematisch-theologische und demokratiethoretische Verortung

In einem Beitrag zum »Rudolf Otto Festgruß« anlässlich dessen sechzigsten Geburtstages warf der systematische Theologe Hermann Faber einen Blick zurück auf Ottos parlamentarische Mandatszeit. In früheren Jahren habe sich dieser »mit dem Ernst einer großen Hingabe der politischen Arbeit gewidmet«¹, und zwar »nicht bloß aus persönlicher Liebhaberei, sondern in der Erkenntnis einer sittlichen Verpflichtung, also letztlich mit religiöser Begründung«².

Worin bestand für Otto diese religiös begründete, sittliche Verpflichtung zur politischen Arbeit? Während sich die biografische Skizze des theologischen und politischen Werdegangs Ottos sowie die Analyse seiner fachpolitischen Zuständigkeit auf dem Feld der Wissenschaftspolitik und der preußischen Wahlrechtsreform mit den praktischen Rahmenbedingungen und konkreten Inhalten seiner politisch-parlamentarischen Arbeit beschäftigt haben, gilt es nachfolgend die politisch-ethischen Grundlagen seines Denkens in den Blick zu nehmen. Leitend ist dabei die Frage, wie er aus diesen seine Einstellung zur parlamentarischen Demokratie entwickelte und wodurch sich seine Haltung zur Demokratie auszeichnet.

Noch auf dem Krankenbett arbeitete Otto Entwürfe für eine Gesamtdarstellung seiner Ethik aus, dessen Verschriftlichung und Veröffentlichung jedoch nicht mehr zustande kam. Die Grundlage der nachfolgenden Rekonstruktion seiner politischen Ethik bilden daher zum einen die Grundsatzgespräche über Fragen der Ethik, die Ottos Schüler Karl Küssner dokumen-

1 H. Faber, Religiöser Glaube und politische Parteibildung (in: H. Frick [Hg.], Rudolf Otto Festgruß. Aufsätze eines Kollegenkreises zu Rudolf Ottos 60. Geburtstag [Marburger theologische Studien 4], 1931, 29–46), 29.

2 Ebd.

tiert hat,³ zum andern eine Auswahl einschlägiger Texte Ottos aus den ersten Monaten der jungen Republik 1918/19. Darunter zählen zu den bemerkenswertesten und in der bisherigen Forschung zu Rudolf Otto kaum bekannten Texten ein Vortrag Ottos zur Frage »Was ist Demokratie«⁴ auf einer Wahlversammlung der Marburger DDP am 18. Januar 1919, dem Vortrag der Reichstagswahlen, sowie ein im Januar 1920 in der Hessischen Landeszeitung erschienener Aufsatz Ottos mit dem Titel »Das Wesen der Demokratie«⁵.

Auf Grundlage der genannten Quellen werden nachfolgend zunächst Ottos politisch-ethische Prämissen mit Blick auf seine Anthropologie, sein Staatsverständnis und seine Sicht auf die Rolle von Christ:innen im Staat geklärt, um dann den Schwerpunkt auf die Analyse seiner Einstellung zur parlamentarischen Demokratie zu setzen.

4.1. Politisch-ethische Prämissen

4.1.1. Anthropologie: Der Mensch und seine »schlummernde Anlage« zur autonomen, sittlichen Person

In seiner politischen Ethik beschäftigt Rudolf Otto in anthropologischer Hinsicht vorrangig die Frage, wie der Mensch zu einer sittlichen Person wird, die dann für ihr – allgemeines sowie spezifisch politisches – Verhalten selbst Verantwortung übernimmt.

Dabei unterscheidet sich der Mensch am Ausgangspunkt seiner Überlegungen zunächst nicht vom Tier, insofern er »Individuum [...] schon von Haus aus [ist], zunächst als einheitliches und unteilbares Subjekt biologischer Aktionen und Reaktionen«, und »Individuen als Einzelwesen [...] schon die untermenschlichen Träger und Subjekte des Lebens überhaupt bis hinunter zur Amöbe und zum Bakterion«⁶ seien. Anders als letztere bringe das

³ Otto, Verantwortliche Lebensgestaltung.

⁴ Ders., Was ist Demokratie? (Hessische Landeszeitung, 20.1.1919, 1 f).

⁵ Ders., Das Wesen der Demokratie (Hessische Landeszeitung, 22./23./24./25.1.1920); bibliografisch erstmalig erfasst wurden die Texte bei S. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik. Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 115), 1996, 344.

⁶ Otto, Verantwortliche Lebensgestaltung, 58 f.

Individuum Mensch jedoch die Anlage⁷ zur Personwerdung und damit zu sittlichem Verhalten mit:

»Personalität ist aber mehr als bloße Individualität. Sie ist der Möglichkeit nach gegeben in jenen den Menschen vor dem Tier auszeichnenden Anlagen und Fähigkeiten: in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Beide sind ihm zunächst gegeben nur als Anlagen und Fähigkeiten, nicht als fertige Vermögen. Als letztere sind sie ihm aufgegeben, weil sie ihm als Möglichkeiten gegeben sind.«⁸

Es sei die Aufgabe des Menschen, seine Anlage zur Personalität zur Entfaltung zu bringen und erst dann, als »Person«, könne er selbstbewusst sowie selbstbestimmt handeln und dadurch »Subjekt[] sittlichen Verhaltens«⁹ sein. Die tatsächliche Verwirklichung seiner Anlage zur Person sei dabei in erster Linie vom eigenen Willen des Menschen abhängig:

»Der seiner selbst bewußte und der selbst und sich selbst bestimmende Mensch sind Ideale, die er zu verwirklichen hat. Ihre Verwirklichung aber hängt nun weithin ab von seinem eigenen Willen, nämlich von seinem Willen zur Selbstbildung, und hier erwachsen ihm die allerbedeutendsten Aufgaben der Selbstzucht und Selbstgestaltung.«¹⁰

Damit der eigene Wille aber überhaupt seine Kraft als innerer Motor zur Personwerdung entfalten könne, bestimmt Otto, auf Immanuel Kant rekurrierend, die menschliche Freiheit als zentrale anthropologische Voraussetzung:

»Freiheit ist einerseits Voraussetzung aller lebendigen Sittlichkeit. Sie ist andererseits, [...] der eigentliche Menschadel selbst. Sie umfaßt als Ideal das Freiwerden gegenüber der Blindheit und dem Drucke des bloßen Motivlebens, sie besagt dann als Ideal das Recht einer jeden Person auf den Verfolg ihrer eigenen Belange. Sie vollendet sich in der Idee der autonomen Selbstverantwortlichkeit der Person für ihr Verhalten. [...] Der zur Freiheit sich bildende, seine Freiheit wollende, ihre Anerkennung vom andern streng fordernde Mensch ist erst Person.«¹¹

7 Die Denkfigur der verborgenen anthropologischen Anlagen nimmt auch in Ottos Lehre vom Heiligen eine herausgehobene Stellung ein. In Kapitel 16 seines Hauptwerkes entwickelt er die Theorie einer verborgenen Anlage des menschlichen Geistes für Religion. Diese Anlage werde durch Reize geweckt und sei ein Religionstrieb: »Die *Anlage*, die der menschliche Geist beim Eintritt der Gattung Mensch in die Geschichte mitbrachte, ward als *Veranlagung* auch ihr teils durch Reize von außen teils durch eigenen Druck von innen her zum Triebe, nämlich zum religiösen Triebe, der sich in tastender Regung, in suchender fantastischer Vorstellungsbildung, in immer vorwärtstreibender Ideenerzeugung sich über sich selber klar werden will [...].« (Ders., *Das Heilige*, 141).

8 Ders., *Verantwortliche Lebensgestaltung*, 59.

9 AaO 58.

10 AaO 59.

11 AaO 61 f.

Freiheit stellt bei Otto die notwendige Bedingung der sittlichen Persönlichkeit dar, es brauche sie als »das erste und eigentümliche [...] zu einem tieferen und inneren Leben«¹², weil sie das *selbstständige* Reflektieren und das *selbstverantwortete* Handeln durch die Anstrengung der eigenen Vernunft erst erforderlich mache: »Erst da, wo selbstständiges, freies Ueberzeugtsein – das heißt immer: innere Selbsttätigkeit frei von fremder Autorität – mitwirkt, da ist wirkliches Leben im religiösen und sittlichen Sinn.«¹³

Zur Klärung der Frage, in welchem Maß der Mensch in seinen sittlichen Überlegungen und Handlungen als frei gedacht werden kann, bemüht er eine etymologische Unterscheidung der zwei Übersetzungen des Begriffes »Autonomie«. Autonom sei einerseits derjenige, der *αὐτός* (*selber*) den *νόμος* im Sinne von *Gebot* gibt, und andererseits derjenige, der *sich selber* einen *νόμος* im Sinne eines *Gesetzes* gibt. Die erste Bedeutung des *Gebotgebers* treffe nicht auf den Menschen zu, denn »[w]er Gebot gibt, der ist selber der Ursprung und Gültigkeitsgrund eines kategorischen Imperatives«¹⁴. Gebote aber würden vom Menschen nicht produziert, sondern durch seine Vernunft rezipiert:

»Vernunft kommt von Vernehmen. Vernehmen ist aber nicht machen, herstellen, begründen, sondern eben vernehmen. [...] Dieses ›Du sollst‹ macht sie also nicht, sondern sie nimmt es entgegen. Es entspringt nicht aus ihrer eigenen Setzung, sondern es ist ihr objektiv gesetzt durch den Tatbestand, daß es Rechte und Werte gibt. Und diesen Tatbestand erfindet sie Vernunft nicht, sondern sie findet ihn vor. Nicht der Vernunft entspringen die Imperative, sondern aus dem Wesen und der Tiefe der Dinge hallen sie uns entgegen. Nicht mein Gewissen ist autonom, sondern Werte und Rechte sind autonom, sind selber gebotgebend.«¹⁵

In der Frage nach dem Urgrund der Gebote trägt Otto sodann den Gottesbezug in seine anthropologischen Ausführungen ein, Gott selber sei »der letzte und einzig Autonome«:

»Alle Werte und Rechte aber – so fahren wir aus dem Standpunkte des Glaubens fort – sind erquollen aus dem heiligen Urwerte der Gottheit, aus der das Sein der Welt selber erquollen ist. Und alle Rechte ruhen auf dem einigen ewigen Urrechte des Schöpfers gegenüber jeder Kreatur. Das heißt: Die vom Gewissen anerkannte Autonomie von Werten und Rechten versinkt in der Tiefe der Theonomie. Hinter allen autonomen Werten und

12 Otto, *Das Wesen der Demokratie*, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 3.

13 Ebd.

14 Otto, *Verantwortliche Lebensgestaltung*, 83.

15 Ebd.

Rechten ist Gott selber der letzte und einzig Autonome. Durch das ›Du sollst‹, das uns Werte und Rechte entgegenrufen, klingt für das religiös erweckte und erwachte Gewissen der Urruf der Gottheit: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Und als Heiliger und allein Heiliger bin ich der allein Autonome.«¹⁶

Zur sittlichen Personwerdung reicht es für Otto jedoch nicht aus, dass der Mensch die Präexistenz von Geboten wahrnimmt und als religiöser Mensch ihren Ursprung bei Gott verortet. Vielmehr müsse er das durch die Vernunft vernommene Gebot für sich selbst als wahr anerkennen, um es zum Maßstab seines Handelns zu machen. Hier erkennt er eine wesentliche Gemeinsamkeit der Theologie Martin Luthers mit der Philosophie Immanuel Kants:

»Wenn Luther von Gottes Stimme, von Gottes Geist im Herzen redet, so sagt Kant ganz dasselbe, wenn er auch dafür seltsame und wunderliche Ausdrücke gebraucht. Er nennt es Autonomie, Selbstgesetzlichkeit. Dem freien Menschen gilt nur das Gesetz, was er innerlich als Gesetz anerkennen und bejahen kann.«¹⁷

In der zweiten Bedeutung von Autonomie, also »*sich selber ein Gesetz gebend*«, sei der Mensch also unbedingt als autonom zu bezeichnen. In diesem Sinne müsse er als autonomes, als freies, aktives Ich gedacht werden, damit seine sittliche Personalität überhaupt zum Tragen kommen könne:

»Eingesehene Gültigkeit nämlich setzt in aller Strenge das eigene Ich voraus im Unterschiede und Gegensatze zu andern Ichen. Einsicht kann nicht stellvertretend durch einen andern für mich geleistet werden, sondern muß mein eigener Akt sein. [...] Ich selber muß wissen, was Sollen ist, sonst kann ich sittliche Akte nur nachahmen, aber nicht eigentlich vollziehen. Nomos ist mir, nur was ich selbst – autos – als nomos erkenne und bejahe. [...] Autonomos in diesem Sinne ist dann, wer sich selbst das Gesetz seines Willens gibt.«¹⁸

Hier fungiert der Mensch nicht als passiver Rezipient von Geboten, sondern als aktive, für ihr Verhalten selbstverantwortliche und damit sittliche Person.

»Zur Persönlichkeit im vollen Sinn gehört die Freiheit. Indem der Mensch sein Planen und Zweckesetzen nach Recht und Wert regelt, indem er gewissenmäßig die moralischen Gesetze als Maximum [sic!] seines Handelns setzt, indem er beides dem Gesichtspunkte sowohl seiner Lebensaufgabe wie seiner Charakterbildung unterstellt, erwächst die innere Gestalt der versittlichten Person in ihm. Und dieses ist dann sowohl ein Werden aus Freiheit, als ein immer völligeres Hineinwachsen in Freiheit.«¹⁹

16 AaO 83 f.

17 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 3.

18 Ders., Verantwortliche Lebensgestaltung, 85.

19 AaO 61 f.

Der beschriebene innere Prozess vom »Individuum Mensch« zur »autonomen, sittlichen Person« wird von Rudolf Otto als fortdauernder und aufwändiger Kraftakt beschrieben. Zwar ließe sich das selbstverantwortete sittliche Handeln durchaus einüben – »in Kants Ausdruck: ich soll Sorge tragen, meinen Willen einzuformen in die Dauerverhaltung der Pflichtwilligkeit«²⁰ –, gleichzeitig müsste jede Automatisierung von Denk- und Handlungsabläufen verhindert werden, denn der Mensch

»soll nicht mechanisch abgerichtet werden, und die Gesetzmäßigkeit seines Handelns soll nicht ein Abrichtungsprozeß sein, der andere oder auch er selbst mit sich vornimmt, sondern ein einsichtiger Selbsterziehungsprozeß, geleitet durch einsichtige, auf sich selbst bezogene Beschlüsse. [...] Diese Autonomie ist also nicht eine schon durch die Natur dem Geist des Menschen gegebene Ausstattung, sondern sie ist die große und schwere Aufgabe der Selbsterziehung des Menschen.«

Doch Otto zufolge ist diese ständige Selbsterziehung ihre Mühe wert, insofern einerseits »[o]hne Freiheit, ohne Selbstverantwortung [...] das Leben eigentlich kein Leben«²¹ sei und andererseits aus dem Kraftakt zugleich eine enorme Kraftquelle werden könne:

»Ich darf Sie auf ihre eigene Erfahrung verweisen, wie solche Freiheit, mitzuwirken und mittätig zu sein, wirkt auf uns alle, wie sie schlummernde Anlagen weckt, und unvermutete Fähigkeiten auslöst, wie sie aus zerstreuten und unfähigen Träumern Männer macht voll Willenskraft, Entscheidung und Urteil, aus Nörglern und Protestlern Männer, die mitwirken und mitarbeiten zum Wohle des Ganzen.«²²

Die seine Anthropologie charakterisierende Hochschätzung der sittlichen Einzelperson will Otto auch in der Interaktion dieser Personen miteinander berücksichtigt wissen: »Jede soziale Synthese, jeder Kollektivismus ist minderwertig, wenn sie den fundamentalen Wert der sittlichen Einzelperson aufheben, wenn sie statt eines echten Kollektivs nur ›die Masse‹ undifferenzierter und unselbstständiger Individuen schaffen – mögen sie übrigens noch so gut gefüttert und animalisch ›glücklich‹ sein.«²³ Im Folgenden ist daher durch die Analyse der staatstheoretischen Ausführungen Rudolf Ottos nähergehend zu klären, welche Lebensumstände und Gesellschaftsverhältnisse förderlich sein könnten für den Menschen, um seine »schlummernden

20 AaO 86.

21 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, 3.

22 AaO Nr. 19, 2.

23 Otto, Verantwortliche Lebensgestaltung, 62.

Anlagen« zu wecken und das von Otto bestimmte anthropologische Ideal der autonomen, sittlichen Personalität zu verwirklichen.

4.1.2. Staatsverständnis

Die staatstheoretischen Ausführungen Rudolf Ottos lassen drei Kernaufgaben des Nationalstaates erkennen, die nachfolgend näher zu beleuchten sind: der Staat soll allem voran *Rechtsstaat* sein, sowie dem nachgeordnet *Kulturstaat* und *Sozialstaat*.

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet wiederum eine basale, humanbiologische Beobachtung, insofern er als »Naturbasis von Staat« den »schon aus den Vorstufen seiner Entwicklung mitgebrachten Geselligkeits- und Hordeninstinkt, der Menschen überhaupt zusammenschließt«²⁴, bestimmt. Der Beweggrund von Individuen für einen solchen vorstaatlichen Zusammenschluss seien grundsätzlich »gemeinsame Interessen der Mitglieder einer gesellig lebenden Gemeinschaft, die mit Willen, Zielsetzung und Konsequenz verfolgt werden«²⁵, etwa die Abwehr von Feinden oder das kollektive Interesse an einem existenzsichernden Zugang zu Böden und Gewässern. Zu einem Staat würde eine solche »instinktgegebene[] Hordenverbindung«²⁶ jedoch erst werden durch den Besitz des Gewaltmonopols:

»Staaten aber wurden dann solche Gemeinschaften erst durch das Moment einer hinzukommenden Organisations- und Zwangsgewalt und einer Instanz, die diese auszuüben vermochte über jeden Einzelnen, damit er dem besagten Interesse diene, einerlei, ob die Gewalt ausgeübt wurde durch die ›Gemeinde‹, oder wie im ältesten Ägypten durch die ›alten Leute‹, oder durch Fürsten und Könige, oder durch Priesterdynastien, oder durch sonstige Einzelträger, auf die jene Zwangsgewalt im Verlaufe sehr verwickelter Entwicklungen überging. Erst durch solche Gewalt ist ein wirklicher Staat da.«²⁷

Die »vornehmliche Aufgabe« des Staates in der Ausübung seiner Zwangsgewalt sei *Rechtsstaatlichkeit*, also »die Herstellung und Wohlordnung nach Ideen des Rechts«²⁸. Rechtsphilosophisch folgt Otto dabei der Kant'schen Ableitung des Rechts aus der Idee der Freiheit:

24 AaO 122.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 AaO 123.

28 Ebd.

»Das erste Grundrecht lautet: Jede Person hat gegenüber jeder Person ein Recht auf Rücksichtnahme auf seine eigenen Interessen. Daraus entspringt einseitig der kategorische Imperativ: Du sollst Rücksicht nehmen auf die eigenen Interessen des andern. Alles Unrecht ist also Eingriff in die Freiheit des andern. Und unbefugte Antastung der Freiheit des andern in Unrecht. Unsern ersten Rechtsimperativ können wir also aussprechen in der Form: Du sollst die Freiheit des andern nicht antasten.«²⁹

Der metaphysische Ursprung des Rechts liege also in der gegenseitigen Gewährleistung von Freiheit.

Von dieser Notwendigkeit leitet Otto das oberste Wesensmerkmal der Rechtsstaatlichkeit ab, das zunächst als unabhängig von der konkreten, inneren Verfasstheit eines Staates zu begreifen sei:

»Welche Form immer die staatliche Machtinstanz haben möge und wie immer die im Laufe der Geschichte sich gestalte, sie selber ist berechtigt und ihre Berechtigung leitet sich nicht aus einer angeborenen Souveränität und Autorität des Königtumes oder der Adelsklasse oder aus dem ›soveränen Volke‹, sondern aus der Idee des Rechtes und seines Anspruches auf Herrschaft her.«³⁰

Es wird deutlich, dass die staatsrechtlichen Überlegungen Ottos grundsätzlich offen sind für unterschiedliche Regierungsformen, und welche »Form der Instanz die beste ist, bestimmt sich nicht generell, sondern nach Lage und historischen Umständen«³¹. Gleichwohl nennt er zur Bestimmung der inhaltlichen Güte von Staatsverfassungen aus Sicht der Ethik ein juristisches und ein partizipatives Kriterium:

»Die Ethik selber kann hier nur das allgemeine Gesetz aufstellen: ›die beste ist diejenige, die je nach den gegebenen Umständen die beste Wahrung des Rechtes verbürgt‹, mit der wichtigen Ergänzung: ›und die keinen von seiner Mitverantwortung an der Durchsetzung des Rechtes entbindet‹.«³²

Der Staat brauche also einerseits ein Gerechtigkeit wahrendes Rechtssystem und andererseits sei er auf die Mitverantwortung seiner sittlichen Bürger bei der Durchsetzung des Rechts angewiesen. Obsolet würde der Rechtsstaat eschatologisch gedacht entsprechend erst

»in einem ›Gottesreich‹, wo einerseits alle, durch den Geist bewegt, willens sind, durch Rechtsachtung und Liebesübung den einheitlichen allen geltenden ›Gotteswillen‹ zu er-

29 AaO 52.

30 AaO 124.

31 Ebd.

32 Ebd.

füllen und wo andererseits alle ›durch den Geist gelehrt‹ auch die Weisheit haben, was in jedem Falle als Rechts- und Liebenshandeln zu bestimmen ist, ohne welche Einsicht jene bloße Willigkeit aus Rechtsachtung und Liebe nicht viel nützt.«³³

Dieser primären Funktion des Rechtsstaates nachgelagert sei seine Funktion als *Kulturstaat*. Weil eine Volksgemeinschaft sich über ihr kulturelles Erbe selbst behauptet³⁴ und darüber ihren »Zusammenhalt und Einheit einer Nation«³⁵ generiere, brauche es den Staat als »Schützer« der materiellen und geistigen Kultur und der besonderen Kultur seiner Volksgemeinschaft«³⁶.

Dabei ließe sich fortschreitende Bildung als innerer Motor des Kulturstaates bestimmen:

»Ein elementares Erfordernis für eine Kulturnation ist wachsender Besitz an Bildung, ein elementares Erfordernis für Zusammenhalt und Einheit einer Nation ist ein möglichst großer gemeinsamer Besitz an einheitlicher, zugleich national gehaltener Kultur, durch die allein die geistige Einheit eines Volkes sich behaupten, zugleich der Sondercharakter einer Volksindividualität erhalten und gebildet werden.«³⁷

Als dritte Kernaufgabe definiert Otto schließlich die *Sozialstaatlichkeit*, also »die Lösung der ›sozialen Frage‹, wenn sie sich ergeben hat, und eigentlich die Aufgabe, daß sie sich überhaupt nicht ergebe«³⁸. Die Relevanz dieser sozialen Aufgabe für den Staat leitet Otto interessanterweise nicht aus der sittlichen Vernunft seiner Bürger ab, sondern aus der Idee des Rechts und damit aus der inneren Kohärenz des Staates selbst:

»Das Dasein von Proletariat ist gegen den intimsten Sinn einer Volksgemeinschaft. Es ist nicht eine ›humanitäre‹ Aufgabe von Volk und Staat, für das Proletariat zu sorgen, sondern es ist Volks- und Staatspflicht, Vorsorge zu treffen, daß kein Proletariat entsteht. [...]Der übrige Teil der Gemeinschaft und zugleich die Staatsinstanz selber verliert dieser Schicht gegenüber ihre Rechtsansprüche auf Mitwirkung zur Erhaltung des Ganzen. Die übrige Gemeinschaft entrechtet nämlich sich selbst gegenüber der Schicht, die sie zuvor entrechtet hat. [...] In dem Maße nämlich, als ich einen andern entrechte, in dem Maße verliere ich selber meine Rechtsansprüche ihm gegenüber [...].«³⁹

33 AaO 125.

34 Vgl. aaO 126.

35 AaO 127.

36 AaO 126.

37 AaO 127.

38 AaO 128.

39 AaO 129.

Die Überwindung der Klassentrennung sei also elementar, um eine innere Erschütterung der Volksgemeinschaft und ein Erlöschen der bürgerlichen Rechtsansprüche aneinander zu verhindern. Die Erfüllung der beiden zuvor skizzierten Staatsaufgaben der *Rechts- und Kulturstaatlichkeit* sei damit vom Umgang mit der sozialen Frage abhängig.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich in Rudolf Ottos politischer Ethik ein Staatsverständnis zeigt, bei dem aus einem instinktiven Zusammenschluss von Menschen durch Übertragung des Gewaltmonopols ein Machtstaat entsteht. Seinen Anspruch auf Macht kann dieser Staat nur durch seine *Rechtsstaatlichkeit* legitimieren. Der Staat wird sodann durch das Ideal eines *Kulturstaates* bestimmt, insofern das gemeinsame kulturelle Erbe den inneren Kitt einer Volksgemeinschaft bildet. Um beidem gerecht zu werden, kommt dem Staat schließlich als *Sozialstaat* die Verpflichtung zu, einer inneren Klassentrennung vorzubeugen bzw. sie zu überwinden. Erst durch diese Hauptausrichtung nach innen wird der Staat zu einem »Nationalstaat«:

»Bei dem Wort Nationalismus denke man immer an die nationale Macht nach außen. Man müsse aber in erster Linie ein deutsches Volk als wahre Nation fordern und diese Nation kann da nur entstehen, wo der Wille vorhanden ist, eine lebendige Volkseinheit durch Recht und Freiheit herzustellen.«⁴⁰

Nachfolgend ist zu fragen, ob Rudolf Otto in diesem trigonalen Aufgabenfeld des Staates den christlichen Bürger:innen eine besondere Rolle zuschrieb und wo er ihre politische Hauptaufgabe verortete.

4.1.3. Christ:innen in der Politik

Die Frage nach einem spezifischen politischen Einsatzort für die christlichen Bürger:innen in der jungen Republik reflektierte Rudolf Otto im Jahr 1919 im Rahmen eines kirchenpolitischen Aufsatzes zur Frage, wie der wachsende religionslose Teil der Gesellschaft neu für Religion und Kirche gewonnen werden kann.⁴¹ Dabei identifiziert er in der einleitenden Analyse der Ursachen der »spezifisch moderne[n] Religionslosigkeit«⁴² als Hauptproblem

⁴⁰ Otto, Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

⁴¹ Ders., Die Missionspflicht der Kirche.

⁴² AaO 274.

die praktische Religionsfeindschaft des Klassenkampfes und die daraus resultierende »Massenentkirchlichung der ›Proletarier‹«⁴³:

»Kirche und Christentum werden verstanden als Erbstück und Herrschaftsmittel der Oberschichten, die man bekämpfen will, als Mittel der ›Volkverdummung‹ und -fesselung, als Stützen und Garanten des Kapitalismus, des Polizeistaates und des konservativ-reaktionären Systems.«⁴⁴

Nachfolgend erarbeitet Otto einen Maßnahmenkatalog zur Wiedergewinnung dieser entkirchlichten Bevölkerung, wobei er seine Vorschläge unter die Prämisse setzt, dass sich die wichtigsten Erfolgsfaktoren von Mission, nämlich »ein spontanes neues Sichregen religiösen Interesses, [...] ein gesteigertes Vorkommen religiöser Kraft und Begabung, [...] ein Sichausgießen und Wehen des Geistes«⁴⁵, dem menschlichen Tun entziehen und nur ersehnt werden könnten. Unter den menschlich machbaren Missionsmaßnahmen allerdings sei das »gegenüber allen später folgenden [...] unvergleich bedeutendste« Mittel dasjenige »der sozialen und gesellschaftlichen Reform«⁴⁶. Es sei widersinnig, die Arbeiterschaft für die »Pfleger des Gemütes [...], Religion und Andacht«⁴⁷ gewinnen zu wollen, wenn diese gleichzeitig durch den modernen Erwerbsbetrieb nicht nur »der Muße, der entlastenden Stunden, der Sonn- und Feiertage beraubt« würden, sondern in Gänze »die Übelstände verarmter Lebenshaltung«⁴⁸ auszuhalten hätte:

»Kampf ums Dasein selbst als alles absorbierendes Interesse, Wohnungs- und Krankheitselend, gehemmtes Familien- und Gemeinschaftsleben, versagende Erziehung und mangelnde Kindespflege, Mechanisierung des Geisteslebens durch die Mechanik der Arbeit, Deklassierung und Brutalisierung des gesamten Daseins.«⁴⁹

Ohne eine Beseitigung dieser Missstände könne es unmöglich zu einem »Freiwerden zu erhöhtem Geistesleben für die Allgemeinheit«⁵⁰ kommen. Mit dieser hohen Relevanz von konkreten Sozialreformen geht Ottos Forderung einher, dass religiöse Bürger:innen hier nicht nur ihre kirchliche, sondern auch ihre politische Kernaufgabe erkennen müssten:

43 Ebd.

44 AaO 275.

45 AaO 277.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 AaO 278.

49 Ebd.

50 Ebd.

»Aus diesem Grunde muß jeder Religiöse, er mag zu welcher ›Richtung‹ er will gehören, Sozialreformer sein. [...] für die religiösen Kreise [ist] in dieser Hinsicht die kräftige Mitarbeit an der allgemeinen Lösung der sozialen Frage erste Pflicht.«⁵¹

Der Antrieb für diese politische Mitarbeit von Christ:innen sei im christlichen Glauben selbst zu finden, insofern eine Lösung der sozialen Frage dem »christlichen Ideal« entspräche, nämlich »dem Verlangen nach Abschaffung der kastenmäßigen, der gesellschaftlichen und geistigen Exklusivität«⁵².

In dieser parallel angelegten Argumentation präsentiert Rudolf Otto die soziale Frage als gleichsam gesellschaftliches wie kirchliches Kernproblem. Die Arbeit an einer erfolgreichen Lösung sei insofern elementar, als dass die Klassenschranken in gesellschaftlicher Hinsicht den inneren Zusammenhalt des Staates gefährden und in kirchlicher Hinsicht die Wiedergewinnung der kirchenfernen Menschen verunmöglichten. Für christliche Bürger:innen die politische Beteiligung an der Lösung der sozialen Frage damit in dreifacher Hinsicht motiviert sein, nämlich zunächst aus der inneren Glaubensüberzeugung (»christliches Ideal« der Gleichheit), sodann aus kirchlich-institutionellem Interesse (Nutzen für den Erfolg der christlichen Mission) und schließlich aus staatsbürgerlichem Interesse (gesellschaftlicher Zusammenhalt).

Seine Zielvision einer gelösten sozialen Frage skizziert Otto als

»Beseitigung der Klassenschranken, Fühlung und Durchdringung der unteren und oberen Schichten des Volkes miteinander, Wiedervereinigung der ›zwei Völker‹ zu einem organischen Volksganzen, breites Eindringen der geistigen und allgemeinen Kulturgüter der bürgerlichen Schichten in die Arbeiterschichten, gemeinsame Volksbildung (Einheitschule!), Gemeinschaft in Verkehr und Vereinsleben«.⁵³

Als erfolgversprechendste Maßnahme zur Verwirklichung dieser Vision erkennt er die Demokratisierung im Staat sowie »in der Kirche und in ihrer Verfassung«⁵⁴. In beiden Bereichen sei es nötig, sich der alten Strukturen zu entledigen und neue, Selbstständigkeit und Selbstverantwortung fördernde Strukturen zu etablieren:

»Was bislang als verfestigte Sitte und soziales Erbstück, in autoritärem Schutze verwahrt und garantiert, in traditioneller Sicherheit sich bewegte, wird durch Erschütterungen

51 AaO 277 f.

52 Otto, Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

53 Ders., Die Missionspflicht der Kirche, 278.

54 AaO 298.

und Lockerungen hindurch müssen. Aber in der Luft und Kraft der Selbstständigkeit und Selbstverantwortung wird es dafür sich steigern und adeln und Boden wiedergewinnen, der ihm verloren war. Überhaupt wird die Zeit geistiger Höchstspannung und damit auch die Höhezeit der Religion erst dann anbrechen, wenn die Menschheit auf politischem und sozialem Gebiete zu Gleichgewichtszuständen gelangt sein und dann ihre geistige Energie frei werden wird, sich gesammelt von außen nach innen zu schlagen. Das Reich Gottes liegt vor uns, nicht hinter uns.«⁵⁵

Wie die obige Analyse seiner anthropologischen Ausführungen gezeigt hat, sieht er in der Möglichkeit der selbstständigen Verantwortungsübernahme eine wesentliche Voraussetzung zur Personwerdung und Versittlichung des Menschen. Im nachfolgenden Kapitel ist nähergehend zu beleuchten, inwiefern Otto diese Voraussetzung gerade im demokratischen Staatssystem als gegeben ansieht.

4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems

Den Zusammenbruch des monarchischen Systems im Herbst 1918 erlebte der überwiegende Teil der evangelischen Kirche als einen »ungeheuren Schock«⁵⁶, der sie unvorbereitet ereilte und zunächst in eine »hilflose Trauer [...] Unsicherheit und Orientierungslosigkeit«⁵⁷ stürzte. Mit dem idealisierenden Blick zurück auf die autoritären gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse des wilhelminischen Obrigkeitsstaates ging eine ablehnende Haltung des evangelischen Mainstreams gegenüber der Etablierung und Kultivierung demokratischer Strukturen in der jungen Republik einher. So lässt sich für die gesamte Dauer der Weimarer Republik festhalten, dass sowohl in den evangelischen Kirchenleitungen, der Pfarrerschaft als auch in der protestantisch-theologischen Ethik »die Zurückweisung demokratischer Verfassungsgrundsätze, die Ablehnung der parteipolitischen Organisation politischer Willensbildung und sogar auch Ansätze zu einer

55 AaO 300.

56 M. Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19 (Politik und Kirche 2)*, 1974, 11.

57 AaO 17.

Obstruktion der parlamentarischen Beratungs- und Gesetzgebungspraxis vorherrschend«⁵⁸ waren.

Der Einsatz Ottos für eine Reform des preußischen Wahlrechts sowie die Analyse der anthropologischen und staatsrechtlichen Prämissen seiner politischen Ethik haben bereits erkennen lassen, dass sich Otto entgegen diesem weithin vertretenen politischen Standpunkt in Theologie und Kirche positioniert. Gleichzeitig ist in der Erforschung des theologischen Liberalismus festgestellt worden, dass dieser und die darin versammelten demokratie-affinen Vernunft- und Überzeugungsrepublikaner kaum »großangelegte demokratiefreundliche Staatstheorien« verfasst haben, sondern »sich eher durch ihr praktisches Engagement ausgezeichnet«⁵⁹ haben. Vor dem Hintergrund dieser konstatierten theologischen Lücke werden nachfolgend Äußerungen Rudolf Ottos zur demokratischen Idee systematisch zusammengestellt und dahingehend geprüft, ob sie eine ausgearbeitete politisch-ethische Positionierung zur demokratischen Idee erkennen lassen. Der in der Einleitung vorgestellten Methode folgend, ist dabei die Frage leitend, welche der ausgewählten Strukturmerkmale der demokratischen Idee er aus theologischen Gründen unterstützte oder hinterfragte.

4.2.1. Volksherrschaft und Volkssouveränität

Gegenüber seiner politischen Leserschaft der Hessischen Landeszeitung⁶⁰ definiert Otto die Demokratie als »Staatsgestaltung und Lenkung durch den Willen des freien Volkes selbst.«⁶¹ Die klassische etymologische Herleitung – »Demokratie« ist ein griechisches Wort und heißt ›Volksherrschaft‹.⁶² – sei für das innere Verständnis einer modernen Demokratie allerdings wenig

58 M. Wolfes, Die Demokratiefähigkeit liberaler Theologen. Ein Beitrag zum Verhältnis des Protestantismus zur Weimarer Republik (in: Bruch, Rüdiger vom [Hg.], Friedrich Naumann in seiner Zeit, 287–314), 289.

59 G. H. J. Kalinna, Die Entmythologisierung der Obrigkeit. Tendenzen der evangelischen Ethik des Politischen in der frühen Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 4), 2019, 9; mit Bezug auf Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik.

60 Zur liberalen Haltung der Hessischen Landeszeitung vgl. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur, 171.

61 Otto, Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

62 Ders., Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 2.

hilfreich, insofern der politische Begriff historisch von zahlreichen negativen Konnotationen zutiefst belastet sei:

»Ich erinnere mich noch an meine eigene Jugendzeit. Ein Demokrat war damals etwas übles. Unter Demokrat stellte man sich etwas vor, das ein anständiger Mensch wohl nicht sein konnte. Wenn man sagte: ›Das ist ein Demokrate‹, dann meinte man damit einen Aufrührer und Umstürzler, einen Mann, der an heilige Sitten und Gebräuche seine rauhe Hand legen wollte, einen Mann mit wildem Haar, unrasiert und mit Knotenstock, kurz, einen sehr bösen Mann, mit dem man die Menschen bange machte.«⁶³

Die Beseitigung solcher »Zerrbilder«⁶⁴ und Neuinterpretation des Begriffes seien dringend nötig, und um das »Wesen der Sache«⁶⁵ begreifen zu können, müsse man vielmehr die dahinterliegenden Ideale herausstellen, die wiederum keineswegs rein politischer Natur seien. Der Theologe Rudolf Otto hebt die demokratische Idee dabei von der realpolitischen Ebene auf die Ebene von Weltanschauungen. Diese metaphysische Hebung sei notwendig, denn die »ungeheure demokratische Welle, die durch die ganze Welt brauste [...] als ein seltsamer, mächtiger Drang des Menschen nach Selbstständigkeit und Freiheit«⁶⁶ sei »innerlich vergleichbar [...] nur dem explosiven Ausbrechen und Sich-ausbreiten der großen Weltreligionen«⁶⁷. Damit sei Demokratie »in erster Linie nichts Politisches, sondern ein Glaube«⁶⁸, zu dem man sich bekennt:

»Es gibt eine Menge Dinge, die man mit Worten bezeichnet, die auf ›ismus‹ endigen. Atheismus, Monismus, Pantheismus, und in diesem Sinne gibt es allen Ernstes einen ›Demokratismus‹, das heißt, eine eigentümliche, mit anderem nicht zu verwechselnde Art und Weise, Werte zu setzen und an Werte zu glauben.«⁶⁹

Der *articulus stantis et cadentis* dieser demokratischen Weltanschauung ist Otto zufolge der »Glaube an die erzieherische Kraft der Freiheit und Selbstverantwortung und weiter der Glaube an das Volk und seine schlummernden Kräfte. Wer diesen Glauben nicht hat, ist nicht Demokrat«⁷⁰. Hier zeigt sich ein deutlicher Rekurs auf das oben skizzierte anthropologische Ideal Ottos,

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 AaO Nr. 21, 2.

68 Otto, Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

69 Ders., Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 2.

70 Ders., Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

nämlich der ständige Prozess vom »Individuum Mensch« zur »autonomen, sittlichen Person«, der erst unter den Bedingungen von Freiheit und Selbstverantwortung durch den eigenen Willen des Menschen in Gang kommen könne. In seiner Demokratietheorie überträgt Otto diesen inneren anthropologischen Prozess auf die Ebene des Staates: »Demokratie ist die Staatsgestaltung und Staatslenkung durch den Willen des ganzen freien und souveränen Volkes selber.«⁷¹

Dieser demokratische Glaubenskern könne wie im religiösen Bekenntnis zwar begrifflich beschrieben werden, um seine eigentliche Annahme zu bewirken, brauche es aber nicht die äußere Beschreibung, sondern das innerliche Fühlen, denn wer »nicht fühlt, daß nur auf dem Boden der Freiheit alle anderen Güter ihren Wert behalten, dem ist nichts zu beweisen«⁷².

In seiner näheren Beschreibung der demokratischen Idee wird deutlich, dass Otto hohen Wert darauf legt, die Demokratie nicht mit abrupten, revolutionären Umstürzen in Verbindung zu bringen. Vielmehr leitet er ihre Entstehung und Verbreitung als kohärente Entwicklung aus genau den beiden Weltanschauungen ab, die ihn als theologischen Parlamentarier einer liberalen Partei charakterisieren: der liberalen Grundüberzeugung und dem christlichen Glauben.

In ihrer Hochschätzung der Freiheit sei die Demokratie einerseits ein liberales Kind: »Die Demokratie aber behauptet, die Freiheit ist nötig als Lebensluft und ist in diesem Gedanken die Erbin des Liberalismus.«⁷³ Insofern dürfe die demokratische Idee einerseits nicht mit der Sozialdemokratie verwechselt und dadurch voreilig abgelehnt werden, denn Demokratie sei »gerade keine Klassenbewegung, sondern macht Ernst mit dem Gedanken des Volkes«⁷⁴. Und andererseits sei auch eine klare Trennlinie zum Konservatismus zu ziehen, der zwar auch um »Volksfreundlichkeit« bemüht sei, allerdings aus

»patriarchalen Volksbeglückungsideale[n]: Fürsorge, Schutz, wenig oder viel Bildung, Sicherung von so und so viel Lebensexistenzen, Wohlversorgtsein unter der Fürsorge einer väterlichen Leitung. Das demokratische Ideal aber ist nicht ›Im-Besitz-sein‹ und ›Wohlversorgt-sein‹, sondern ›lebend sein‹.«⁷⁵

71 Ders., Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 2.

72 Ders., Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

73 Ebd.

74 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 18, 2.

75 AaO Nr. 18, 3.

Als zweite Quelle der demokratischen Idee präsentiert Otto andererseits den christlichen Glauben und betont in dreifacher Weise ihre »enge Berührung mit der christlich-religiösen Idee«⁷⁶. Zunächst stecke in der Hochschätzung der Freiheit »eine Art protestantischer Zug in der Demokratie. Was war das Bedeutende an der Tat Luthers? Dieses Sich-auflehnen gegen den Zwang, dieser Appell an das eigene Gewissen, an die innere Überzeugung.«⁷⁷ In paulinischer Sprache rekurriert er zweitens auf das die Demokratie und das Christentum verbindende Ideal des einen Leibes mit vielen Gliedern:

»Wir verlangen, daß ein lebendiger Leib entstehe, an dem wir alle Glieder sind. Hier berühren sich auch die demokratischen Ideale mit den religiös-christlichen. Die Grundidee des Christentums war das Zusammengehörigkeitsgefühl zu einem lebendigen Leib, an dem jeder einzelne ein lebendiges Glied ist. Die Mittel, um eine solche Einheit zu erzielen, um ein solches lebendiges, pulsierendes Leben zu erreichen, sind vielgestaltig und kommen zum Ausdruck in den verschiedenen Punkten unseres demokratischen Programms.«⁷⁸

Zur Verwirklichung dieses Ideals gehöre schließlich drittens die Priorisierung der Sozialen Frage, die ebenfalls der christlichen Verwurzelung von Demokratie entspringe. An der Entstehungsgeschichte der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika 1787 als erster moderner demokratischer Staat ließe sich diese Genese der Demokratie aus dem Christentum deutlich nachvollziehen:

»Die Lösung der sozialen Frage in dem Sinne, daß es unter dem Volke keine entrechteten Schichten mehr geben soll, die Heranziehung der sozialdemokratischen Klassen zur staatlichen gleichberechtigten Mitwirkung und Mitverantwortung, dieser soziale Gedanke ist uns selbstverständlich und ist die einfache und notwendige Konsequenz aus dem tiefsten und ersten Motive, das uns trägt. Auch hier sehen Sie wieder die enge Berührung mit der christlich-religiösen Idee. Es ist kein Zufall, daß die Demokratie religiösen Gemeinschaften entsprungen ist, daß jene Pilgerväter, die Independenten, in ihrem Drang zur Freiheit nach Amerika gingen, um dort ihr Ideal zu verwirklichen. In Amerika sind zum ersten Male demokratische Gemeinden entstanden; es wurde eine Staatsverfassung geschaffen aus den Geboten religiös-christlicher Formeln heraus.«⁷⁹

Aus der Verwurzelung im Liberalismus und Christentum heraus folge die zunehmende Verbreitung der Demokratie schlichtweg »der Logik der Ge-

76 AaO Nr. 20, 2.

77 AaO Nr. 18, 3.

78 AaO Nr. 20, 2.

79 Ebd.

schichte [...], dem allgemeinen Zuge und allgemeinen Drang weltgeschichtlicher Entwicklung«⁸⁰. Als etwas »seltsam Geheimnisvolles«⁸¹ sei die Demokratisierung der Staaten letztlich nicht verhandelbar, sondern müsse als Naturnotwendigkeit anerkannt werden:

»Es ist jener ganz allgemeine Zug zur Beseitigung des Obrigkeitsstaates, der ersetzt wird durch den demokratischen Staat. [...] Ist es nicht wunderbar, wie das nicht etwa örtlich gebunden ist, sondern allerorten durchbricht, und wie dieser Trieb zur demokratischen Gestaltung als Riesenwelle mit Urgewalt um die ganze Erde bis zu den fernsten Völkern des Ostens hinrollt? Es ist sinnlos, ihr zu widerstreben, sinnlos, Deutschland dagegen absperrern zu wollen. Es gibt keine privaten Staaten oder Volksgeschichte gegen den Sinn und die Tendenz der Weltgeschichte. Das Naturnotwendige bezwingt man nur durch Gehorchen. Tritt es nicht deutlich zutage, daß wir es mit einer jener titanischen Naturgewalten zu tun haben, die hervorbricht und sagt: »Hier bin ich und jetzt gehorcht mir. Ich bin das Ueberwältigende.« [...] Wer Geschichte zu durchdringen vermag, der wird sich sagen, daß es heute wieder ringsum [b]raust von solchen geheimnisvollen Urkräften. Sie hat etwas tief geheimnisvolles, diese demokratische Urbewegung neuester Weltgeschichte.«⁸²

Die Demokratisierung wird von Otto als eine kraftvolle, historische Tendenz dargestellt, die zu bejahen der politische Realismus erfordert, da es keine »private Staaten- oder Volksgeschichte gegen den Sinn und die Tendenz der Weltgeschichte«⁸³ geben könne.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der für Ottos prodemokratische Haltung entscheidende Punkt die Hochschätzung der Freiheit darstellt, die ihrerseits – entsprechend seiner Anthropologie – selbstverantwortetes, selbsttätiges Handeln erforderlich macht:

»Dieser Glaube aber versteht sich so, daß Freiheit das erste und eigentümliche ist zu einem tieferen und inneren Leben. Ohne Freiheit, ohne Selbstverantwortung ist das Leben eigentlich kein Leben. [...] Erst da, wo selbständiges, freies Ueberzeugtsein – das aber heißt: innere Selbständigkeit frei von fremder Autorität – mitwirkt, da ist wirkliches Leben im religiösen und sittlichen Sinn. Ganz dasselbe bedeutet der demokratische Glaube im politischen Leben.«⁸⁴

80 AaO Nr. 21, 2.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 AaO Nr. 18, 3.

4.2.2. Wahlen und Mehrheitsprinzip

Rudolf Otto fordert das selbsttätige Handeln der Bürger:innen eines Staates, weil die Übernahme eigener »Mitverantwortung« für ihn die wesentliche Quelle von Kraft und Lebendigkeit überhaupt darstellt: »Lebend-sein aber heißt tätig sein, mitwirken, vor allem mitverantwortlich sein für alles, was uns widerfährt und das gilt für den einzelnen wie für das Volk.«⁸⁵

Die Teilnahme an der politischen Wahl sei der konkreteste Akt dieser politischen Mitverantwortung. Seiner metaphysischen Interpretation der Demokratie als »Glauben« nachgeordnet, versteht er die Demokratie hier als realpolitisches Strukturprinzip, nämlich als »die Durchführung des Parlamentarischen Systems, d. h. eine Herrschaft durch ein volksgewähltes Parlament mit einer Regierung, die aus diesem Parlament hervorgeht«⁸⁶. Wie in seinem politischen Einsatz für die Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechts deutlich geworden ist, erfordert sein Demokratieverständnis die Gleichheit der Wahlen, in der sich die »Ueberzeugung der Gleichheit der Würde der verschiedenen Personen«⁸⁷ widerspiegelt. Als solche sei die Demokratie eine äußerst leistungsfähige Staatsform, was er durch die letzten Kriegsjahre und die Entstehungsjahre der Weimarer Republik bewiesen sieht. So hätte durch eine frühere und konsequente Verantwortungsübertragung an das Volk möglicherweise selbst die Katastrophe der Kriegsniederlage abgewendet werden können:

»Ich meine, wer überhaupt etwas aus der Geschichte der letzten vier Jahre hat lernen wollen, der kann erkennen, welche Völker sich im Wettbewerbe auf dem Völkermarkt behaupten können. Nur diejenigen Staaten werden sich behaupten, in denen Einheit und gesammelte Kraft, der Wille zur Gestaltung in jedem einzelnen braust und auflodert. Wären diese in jedem von uns vorhanden gewesen, würden wir dann den Krieg verloren haben?«⁸⁸

Dem Wahlakt selbst bringt Rudolf Otto eine hohe Wertschätzung entgegen. Das Wahlergebnis sei verbindlich und legitimiere das Parlament und die daraus hervorgehende Regierung. In seiner Begründung dieser Achtung des Wahlergebnisses vollzieht Otto erneut eine metaphysische Hebung. So sei mit Blick auf den demokratischen Wahlakt

85 Ebd.

86 Ohne Verf., Versammlung der Deutschen Demokratischen Partei, 9.12.1918, 2.

87 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 20, 2.

88 AaO Nr. 21, 2.

»das Credo der Demokraten [...] ein altes deutsches Sprichwort: *Volkesstimme, Gottesstimme*. Ueberlegen Sie einen Augenblick, was darin ausgedrückt ist. [...] Daß das Volk als Volk einen geheimnisvollen Schatz von ursprünglichen Kräften besitzt, das heißt eine instinktive Weisheit, aus der es ein sicheres [U]rteil fällt? Liegt nicht hierin eine Kraft, die ans Licht gerufen werden muß, die losgelöst werden muß von allem Hemmenden?«⁸⁹

Während man im aristokratischen Denken überzeugt sei, dass nur »die gottbegnadeten Oberschichten die Erbweisheit besitzen, daß es nur in den oberen Ständen künstlerisches, sittliches Erkennen gibt«, würde er als Demokrat diese gottgegebenen Anlagen im ganzen Volk verorten:

»Einzelne große Männer sind nur möglich, wenn sie sich ergeben aus dem allgemeinen Ganzen, aus dem Volk. Nicht die wenigen großen Männer sind es, auf die es ankommt, sondern das Ende der Wege der Natur ist die Volksgemeinschaft als Volk. Ein unerschöpflicher, immer quellender Born gottgegebener Anlagen. [...] In diesen ursprünglichen Kräften von Volksgemüt und Volksweisheit, von Volkskraft und Willen liegt die ewig fließende Quelle, und nur derjenige, der immer mit diesem Mutterboden in Berührung steht, sammelt die Kraft, um ein Großer zu werden, mag es ein Dichter, Denker oder Politiker sein.«⁹⁰

Der Wahlakt avanciert an dieser Stelle von einem politischen Legitimationsprozess zu einem exklusiven Kraftquell göttlicher Weisheit, die *bottom up* in das politische Geschehen eingespeist wird. Ein hohes Vertrauen in das Volk sei die Voraussetzung für eine solche Aktivierung der gottgegebenen, sittlichen Anlagen in jedem Einzelnen. In dieser Auffassung sieht sich Rudolf Otto erneut durch die Philosophie Kants gestützt:

»Ich sage nichts neues. Auch dieses ist die Ueberzeugung dessen, der den stärksten Verstand gehabt hat, Kants. Was ist seine Philosophie? Nur die Entwicklung dessen, was im unverdorbenen, gefühlsmäßigen Urteil des Volkes schon lange ruht. So seine Lehre von Pflicht und Sittlichkeit, kategorischem Imperativ und allgemein gültigen Idealen.«⁹¹

Für die Gewährleistung einer solch hohen Qualität des Wahlergebnisses sei die umfassende Bildung aller Schichten des Volkes eine unumgängliche Voraussetzung. Er stellt das Ideal des sich bewusst seine politische Ansicht bildenden Staatsbürgers auf, der seine Wahlentscheidungen nicht gefühlsbestimmt trifft, sondern als Ergebnis einer aktiven Reflexion und Meinungsbildung. Damit geht die bildungspolitische Forderung der »Einheitsschule und

89 AaO Nr. 19, 2.

90 Ebd.

91 Ebd.

möglichster Verallgemeinerung der Volksbildung, der kulturellen Güter der Nation«⁹² einher. Das Erreichen einer gewissen Durchschnittsbildungsstufe sei insofern die zentrale Vorbedingung für die Demokratisierung eines Volkes, weil Bildung bei Otto als Schlüssel für die »Erziehung zur Verantwortlichkeit«⁹³ und Sittlichkeit fungiert.

4.2.3. Parteien, Pluralismus und Opposition

Dass für die Organisation und Funktion des parlamentarischen Staates ein Parteiensystem vonnöten ist, wird von Rudolf Otto nicht angezweifelt. Seine Biografie weist durch die Mitgliedschaft in Naumanns nationalsozialem Verein eine frühe Affinität zur öffentlichen, parteipolitischen Bindung auf und zeigt gleichzeitig durch die mehrfachen Parteiwechsel ein fluides, dynamisches Verständnis dieser Zugehörigkeit. Dabei scheute Otto nicht das Alltagsgeschäft der Parteilarbeit, was durch die Gründung der Marburger Ortsgruppe besonders deutlich wird. Während er die allgemeine politische Bildung des Volkes, wie oben gezeigt, in der schulischen Bildung verortet, brauche es die Parteien als Orte der politischen Personalrekrutierung sowie Interessenartikulation und -aggregation in den jeweiligen Parteiprogrammen. Nur durch die Existenz von Parteien könne sich die Demokratie zur besten Staatsform entfalten, weil diese im Wettbewerb ihrer Programme den politischen Selektionsprozess ordnen würden:

»Demokratie ist als moderne Staatsform die beste, weil sie nicht Massenherrschaft, sondern Qualitätsherrschaft ist, weil auf dem Wege der Demokratie endlich der Versuch gemacht werden soll, jedem Gelegenheit zu geben, sich durchzusetzen und durchzudrücken, im freien Wettbewerb kraft seines eigenen Könnens, kraft eigener Begabung.«⁹⁴

Es ist auffällig, dass Otto sich nirgends negativ über den parteipolitischen Pluralismus äußert und diesen offenbar nicht als Gefahr *per se* sieht. Zwar greift er in seinen politischen Schriften argumentativ die Position seiner politischen Gegner, vorrangig die Sozialdemokratie und den Konservatismus, immer wieder sehr scharf an, jedoch spricht er ihnen dabei nicht ihre Existenzberechtigung ab, weil er die individuelle Meinungsbildung für wichtig

92 AaO Nr. 20, 2.

93 AaO Nr. 21, 2.

94 Ebd.

erachtet. Diese Akzeptanz und Wertschätzung von Pluralismus finden sich auch in seinen Äußerungen zu einer stärkeren innerkirchlichen Demokratisierung:

»Die Furcht vor ›Zersplitterung‹ ist dabei meist übertrieben. [...] Die ›Kirche‹ kann und darf sich fortan den Luxus nicht mehr erlauben, ›Richtungen‹ und starken Individualismus zu verfehlen oder auszuschließen. [...] Eine jede Kraft, eine jede Begabung, ein jeder ernster Wille, mitzuarbeiten [...] muss willkommen sein im allgemeinen Verein. [...] Die Folge wird dann sein eine mannigfaltige Gruppenbildung [...]. Aber auch hier wird man erfahren, wie bald und leicht sich statt eines gefürchteten Wirrwarrs doch wieder Übereinstimmungen in den Grundzügen, Annäherungen und freiwillige Ausgleiche sich herstellen [...]. Die harten Scheidungen, die heute noch gelegentlich beliebt werden zwischen ›Rechts‹ und ›Links‹ sind Konstruktionen. Vielmehr in einer ganzen Skala unmerklicher Übergänge und Abstufungen werden sich die ›Richtungen‹ nebeneinanderlegen.«⁹⁵

Er ist sich bewusst, dass durch eine konsequente Demokratisierung sowohl auf staatlicher wie auch auf kirchlicher Ebene die Gefahr bestehe, dass Personen »befremdlicher Art« in die Parlamente und Gremien gewählt würden, aber »der Schaden wäre doch gering gegenüber dem Gewinn, weite Massen, die jetzt überhaupt und gänzlich verneinend beiseite stehen, wenigstens in irgendeiner Form in den Kreis religiöser [und politischer, Anm. d. V.] Betätigungen und Interessen hineinzuziehen«⁹⁶. Grundsätzlich folgt Rudolf Otto damit der Logik, dass Parteien, Pluralismus und Opposition in einer Demokratie vonnöten sind, damit konkurrierende Meinungen in einen geordneten Wettbewerb zueinander treten können, in dem die durch Bildung zur Verantwortung erzogenen Bürger:innen durch ihre Wählerstimme und Mitarbeit die besten Meinungen und Maßnahmen bestimmen.

4.2.4. »Checks and balances«

Neben der Hochschätzung des Volkes drücke sich Rudolf Otto zufolge in der Demokratie auch ein unbedingter »Wille zum Staat« aus:

»Staat ist noch etwas anderes als Volk. Es gibt kein[] Volk ohne Staat. Wer Demokrat sein will, der muß den Staat wollen. Wer Staat sagt, sagt selbstverständlich auch Regierung, Regierungsgewalt, Organisation, Souveränität, Macht gegen Umsturz und Rechtlosigkeit oder Gefährdung von außen. Wer Staat sagt, sagt [...] auch Macht, aber Macht begrenzt

⁹⁵ Otto, Die Missionspflicht der Kirche, 287 f.

⁹⁶ AaO 280.

durch Recht, Macht, das eigene Recht zu fördern und durchzusetzen, wo es angetastet wird – sagt auch Polizeigewalt und Wehrgewalt, sagt selbstverständlich auch ein wohlgeschultes, ständiges, schlagfertiges, diszipliniertes Heer. Demokratie ist Staatswille und Wille zum Staat.«⁹⁷

Dabei haben die staatstheoretischen Ansichten Rudolf Ottos in der Beleuchtung seiner politisch-ethischen Prämissen bereits gezeigt, dass er dem Staat zuvörderst die Aufgabe des Rechtsstaates zuweist:

»Sittlich ist ein Staat erst dann, wenn die vornehme Aufgabe seiner schützenden Zwangsgewalt die des Rechtsschutzes und das heißt zugleich die Herstellung und Aufrechterhaltung einer Wohlordnung nach Ideen des Rechts ist. [...] Aber sittlich ist der Staat erst als Rechtsstaat.«⁹⁸

Rechtsstaatlichkeit bedeute auch, dass der Staat in der Ausübung seines Gewaltmonopols durch das Recht beschränkt ist, die regierenden Personen seien in ihrer Herrschaftsausübung an geltendes Recht gebunden:

»Er würde kein Staat sein, wenn diese Gewalt im Interesse seiner jeweiligen Träger ausgeübt würde. Die Gewalt ist nur dann Staatsgewalt, wenn sie Belangen der Gemeinschaft dient. Sie ist ferner eine Gewalt, die an bestimmten Rechten des Einzelnen ihre Grenze hat.«⁹⁹

Der Herrschaftsbereich des Staates und der Regierung ist bei Otto damit durch das geltende Recht sowie durch die Regelmäßigkeit von Wahlen begrenzt. Eine Überschreitung dieser Grenzen durch den Staat bedeutet ihm zufolge nicht nur eine allgemeine Rechtswidrigkeit, sondern ganz fundamental den Verlust des sittlichen Charakters eines Staates.

4.3. Synthese: Rudolf Ottos Stellung zur demokratischen Idee

Insgesamt lässt die politische Ethik Rudolf Ottos eine äußerst hohe Affinität zur demokratischen Idee erkennen. Seine prodemokratische Haltung begründet sich in erster Linie aus seinen dargestellten anthropologischen Prämissen. Unter der Voraussetzung von Freiheit kann der Mensch durch seinen eigenen Willen, durch Selbsttätigkeit und Selbstverantwortung zu einer sittlichen Person werden. Otto überträgt den ur-liberalen Gedanken einer

⁹⁷ Otto, *Das Wesen der Demokratie*, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 21, 2.

⁹⁸ Ders., *Verantwortliche Lebensgestaltung*, 123.

⁹⁹ Ebd.

»erziehende[n] Kraft der Freiheit«¹⁰⁰ in das Politische, dort bietet das Staatssystem der parlamentarischen Demokratie die besten Voraussetzungen für eine solche sittliche Selbstaktivierung des Menschen:

»Das ist es, was ich allgemein unter ›Demokratie‹ verstehen möchte. Eine ideale Grundlage, der Glaube an den Adel und die erziehende Kraft der Freiheit, verbunden mit dem Mysterium des Volkes, und dieses übertragen auf Gesellschaft und Staat, als das eigentliche Gesellschaftsideal und das Ideal des Staates.«¹⁰¹

Otto forderte daher zur Mitwirkung in den neuen politischen Gremien des republikanischen Staatswesens auf und ermutigte zur Teilnahme an dem allgemeinen gesellschaftlichen Diskussionsprozess um politische Fragen. Er plädierte für Mit-Verantwortung statt Flucht vor der Verantwortung. Dabei kann der Wahlakt als Kristallisationspunkt dieser Selbsttätigkeit und Selbstverantwortung der Menschen in der Demokratie gelten und stellt in Ottos Ausführungen weitaus mehr als ein Mittel zur legitimierten Auswahl von Volksvertreter:innen dar. Vielmehr dient er der Stimulation der dem breiten Volk von Gott gegebenen Anlagen zu Sittlichkeit und Weisheit. Vor diesem Hintergrund wird Ottos intensiver Einsatz für die Durchführung des gleichen Wahlrechts in Preußen verständlich.

Insgesamt hält Otto in seiner politischen Ethik an einer äußerst positiven, idealisierten Anthropologie fest. Interessant ist, dass sein Menschenbild wenige Schnittmengen mit klassischen Aspekten einer auf Luther zurückgehenden Anthropologie, etwa dem Obrigkeitsgehorsam, aufweist, Otto den Reformator aber dennoch als Kronzeuge in seinen Ausführungen auftreten lässt. Indem er Luther als Vertreter des Gewissens präsentiert und Nicht-Passendes aus der lutherischen Anthropologie schlichtweg ignoriert, stellt Otto sein prodemokratisches Plädoyer als eine notwendige Schlussfolgerung sowohl aus seinen liberalen als auch aus seinen protestantischen Kernüberzeugungen dar. Aus dem christlichen Glauben heraus entwickelt er einen starken Impuls, sich als Christ:innen in Verantwortung der Welt zuzuwenden. Die demokratische Idee wird dabei metaphysisch von einer politischen Staatsverfassung zu einem »Glauben« aufgeladen, wohingegen die praktische Seite der politisch-parlamentarischen Struktur eines demokratischen Verfassungsstaates in seinen Ausführungen kaum in den Blick gerät.

100 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 21, 2.

101 Ebd.

Dass dabei etwa eine Reflexion unbeliebter Wahlergebnisse ausbleibt, verleiht der politischen Ethik Ottos zuweilen naive Züge.

Ottos Ausführungen lassen insgesamt ein großes Bemühen um die Darstellung einer möglichst widerspruchsfreien Entwicklung seines persönlichen, politischen und theologischen Bekenntnisses einerseits und der deutschen Staatsgeschichte andererseits erkennen. Dieses Bedachtsein auf Kontinuität und ein kohärentes Gesamtbild zeigt sich sowohl in der metaphysischen Hebung der Demokratie als auch in ihrer Ableitung aus dem Liberalismus und dem Christentum. Wie andere liberale Demokraten, etwa Ernst Troeltsch¹⁰² oder Otto Baumgarten¹⁰³, vertrat er damit die sog. »Überleitungsthese«, die nicht die Novemberrevolution 1918 als punktuellen Wendemoment zur Demokratie ansieht, sondern der Übergang von Kaiserreich zur Demokratie als globalen Demokratisierungsprozess versteht:

»Die Überleitungsthese [...] hatte nicht nur die Funktion einer Kritik am faktischen Verlauf der deutschen Revolution, sondern diente auch dazu, den mit der Ausrufung der Republik neu geschaffenen Zustand mit den demokratischen und parlamentarischen Reformbestrebungen in der Schlußphase des Kaiserreichs zu verbinden und so die Kontinuität des historischen Prinzips der Demokratisierung aufzuweisen.«¹⁰⁴

Unterstützt wird diese Beobachtung darin, dass die publizistischen und parlamentarischen Äußerungen Rudolf Ottos bis zur Revolution im November 1918 keine Zweifel an seiner treuen Haltung zum preußischen Monarchen und deutschen Kaiser erkennen lassen. Vielmehr forderte er zuvor wie oben in der Debatte um die Wahlrechtsreform gezeigt mehrfach, dass »Regierung und Krone in eigener Autorität mit fester Hand am Zügel sich erweisen«¹⁰⁵ sollen, und betonte, dass seine Parteifreunde »freudig und frei unserem königlichen Führer [...] folgen«¹⁰⁶ wollen.

Bei aller prodemokratischen Euphorie, die die politische Ethik Ottos erkennen lässt, muss daher auch festgehalten werden, dass er vor der Revolution keine Abschaffung des monarchischen Staatssystems gefordert hat. Auf-

102 Vgl. E. Troeltsch, Die Deutsche Demokratie (29. Dezember 1918) (in: Ders., *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/1922*, hg. von H. Baron, 1924, 301–313).

103 Vgl. O. Baumgarten, *Der Aufbau der Volkskirche*, 1920.

104 Schwöbel, *Gottes Stimme und die Demokratie*, 59.

105 Otto, *Reform des Wahlrechts jetzt!*, 670 f.

106 Ders., Rede am 2.5.1918, 9426.

grund des »Burgfriedens« unter den Parteien wurden die Reformforderungen in den Kriegsjahren nur zurückhaltend formuliert. Vor 1918 war es Otto somit vorrangig an einer stärkeren Beteiligung aller Bevölkerungsschichten gelegen, die unter entsprechenden Rahmenbedingungen auch in einer parlamentarischen Monarchie hätte realisiert werden können. Unmittelbar nach der Revolution formulierte er dann aber als »Überzeugungsrepublikaner« ein klares Bekenntnis zur Demokratie und fordert, die zu begrüßende Neustrukturierung des Staates auch innerhalb der Kirche voranzutreiben.

5. Fazit: Rudolf Otto als theologischer Gelehrtenpolitiker

Die politische Tätigkeit Rudolf Ottos wurde zu Beginn dieser Studie als eines der »most neglected topics in the study of Otto«¹ eingeführt. Dass ihr dieser Schattenplatz zu Unrecht zugewiesen wurde, ist deutlich geworden. Denn einerseits bildet die Zeit der Mandate Ottos für die NLP und die DDP im Preußischen Abgeordnetenhaus und Landtag von 1913–1919 einen wichtigen zweiten Arbeitsschwerpunkt in diesen für Ottos theologische Karriere sehr entscheidenden Jahren und andererseits laufen in seiner politischen Arbeit zentrale Aspekte seines theologischen Schaffens zusammen.

Die Analyse der Beweggründe Ottos für eine politische Kandidatur hat gezeigt, dass Otto seine Arbeit im Parlament zu Anfang in erster Linie unter funktionalen Gesichtspunkten sah. Der theologisch-akademische Werdegang Ottos war geprägt von der Marginalisierungserfahrung, dass seine Karriere aufgrund seiner Zugehörigkeit zur liberalen Schule vielfach vom konservativen Bündnis aus Landeskirche und Kultusministerium behindert wurde. Vor diesem Hintergrund diente ihm seine parlamentarische Arbeit als eine weitere Machtressource im Kampf gegen den theologischen Konservatismus.

Für das strategische Ziel der Förderung seiner eigenen theologisch-liberalen Denkrichtung, Karriere und Forschung fand er zuerst im Nationalsozialen Verein, sodann in der Nationalliberalen Partei und später in der Deutschen Demokratischen Partei zahlreiche gleichgesinnte Mitstreiter, etwa Friedrich Naumann, Martin Rade, Ernst Troeltsch, Wilhelm Bousset, Otto Baumgarten, Dietrich Graue oder Hermann Mulert. Diese waren durch kirchenpolitische Solidarität, fachfreundschaftliche Aufmerksamkeit und

¹ Alles, Autobiographical and social essays, 102.

persönliche Freundschaften miteinander verbunden.² Auch wenn diese Parteien in ihrer Programmatik dezidiert die Bindung der Partei an ein religiöses Bekenntnis ablehnten, befürwortete Otto einerseits für sich persönlich von Beginn an ein politisches Engagement aus einer christlichen Gesinnung heraus und positionierte sich andererseits religionspolitisch anders als der Mainstream in seiner Partei: »Das Schlagwort: ›Religion ist Privatsache‹ anerkenne ich nicht. Religion ist durchaus und zu allen Seiten vornehmlich Volkssache.«³

Insgesamt ist in Ottos politischem Agieren sein Profil als theologischer Parlamentarier klar erkennbar, er lässt sich als »theologischer Gelehrtenpolitiker« typisieren. Als Mitglied eines akademischen Milieus wurde ihm aus wahlstrategischen Gründen ein akademisch, städtisch geprägter Wahlkreis empfohlen. Besonders seine fachpolitische Zuständigkeit in der Wissenschaftspolitik weist eine hohe Korrelation zu seinen theologischen Interessen und Positionierungen auf. Als seinen zentralen Opponenten identifizierte er sowohl in der theologischen wie auch in der politischen Arena den Konservatismus, wohingegen seine Auseinandersetzung mit den sozialdemokratischen Parteien und dem politischen Katholizismus eine vergleichsweise nachgeordnete Rolle spielt. Dass er sein politisches Mandat selbstbewusst als Theologe ausfüllte, zeigt sich auch in seinem innerprofessionellen Rekrutieren, also in seinen Bemühungen, andere liberale Theologen – vorrangig ebenfalls aus dem akademischen Milieu – für die politische Arbeit zu gewinnen und unter keinen Umständen zuzulassen, dass ein politisches Mandat eines liberalen Theologen an einen Vertreter der konservativen Theologie verloren ging.

In den ersten Monaten der jungen Weimarer Republik war Ottos politische Arbeit im Landtag von einer prodemokratischen Aufbruchsstimmung geprägt. Standen zu Anfang seiner parlamentarischen Tätigkeit die funktionalen Gesichtspunkte im Vordergrund, wird hier seine tiefe innere Überzeugung eines politischen Engagements im demokratischen System klar erkennbar. Durch seine akute Kehlkopferkrankung wurde diese Anfangseuphorie jedoch jäh ausgebremst und Otto entschied, sein Mandat zurückzugeben. Damit zeigt sich auch am Ende seiner parlamentarischen Arbeit eine klare Priorisierung der theologisch-akademischen vor der politischen Tätigkeit.

² Vgl. Hübinger, Harnack, Rade und Troeltsch, 86.

³ Ohne Verf., Oeffentliche Versammlung der nationalliberalen Partei, 10.5.1913.

Hatte er sich schon zuvor in seinem Einsatz für die Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechts für eine stärkeren Beteiligung aller Bevölkerungsschichten an den politischen Prozessen eingesetzt, trat er nach der Revolution dezidiert als »Überzeugungsrepublikaner« auf. In seinem prodemokratischen Plädoyer verbindet er seine theologischen und politischen Kernüberzeugungen in der Konzeption einer Anlagen-Anthropologie. Die menschliche Anlage zur Sittlichkeit könne sich nur unter der Voraussetzung von Freiheit entfalten, weil diese das selbstständige Denken und Handeln erst aktiviere. Demokratie wird von Otto als die beste Staatsform vorgestellt, weil sie die Beteiligung der Bürger:innen voraussetzt und sich durch diese Beteiligung ihre sittlichen Anlagen entfalten können. Damit gehört Otto theologiegeschichtlich zu den wenigen Figuren im deutschen Protestantismus, die zu diesem frühen Zeitpunkt eine theologisch fundierte Aufgeschlossenheit für die demokratische Idee zeigen.

II.

»Zum Dienst aneinandergebunden« –
Magdalene von Tiling (1877–1974) als
theologische Parlamentarierin in der
Weimarer Republik

1. Plausibilisierung der Auswahl Magdalene von Tilings

1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl

Für die zweite zu untersuchende Etappe der Weimarer Republik wurde Magdalene von Tiling als theologische Parlamentarierin ausgewählt. Wiederum soll die Auswahl ihrer Person anhand der statistischen Auswertung der Datenbank TheoParl zu theologischen Parlamentarier:innen in der Weimarer Republik eingangs begründet werden.

In der statistischen Einführung der vorangegangenen Teilstudie zu Rudolf Otto ist der Trend des Erstarkens der konservativen theologischen Parlamentarier:innen in den Jahren der Weimarer Republik bereits zur Sprache gekommen. Betrachtet man die Verteilung der theologischen Parlamentarier:innen auf das Parteienspektrum für den Zeitraum 1919–1933, zeigt sich sowohl auf preußischer Landesebene (s. Abbildung 5) als auch auf Reichsebene (s. Abbildung 6) eine Dominanz der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP).

Ließen sich für das Kaiserreich noch die liberalen Parteien als stärkste Kraft unter den Abgeordneten theologischer Profession ausmachen, sind ab den 1920er Jahren über 50% deutschnational, während das liberale Lager bis 1928 sukzessive abnimmt und marginal wird. Das Verhältnis von Protestantismus und Liberalismus wurde mit der Gründung der Weimarer Republik zunehmend asymmetrisch, die »liberalen Parteien blieben protestantisch, aber Protestanten bekannten sich immer weniger zu einer liberalen Partei«¹. In der im November 1918 gegründeten DNVP fanden sich hingegen die Deutschkonservative und die Freikonservative Partei ebenso wie die Christlich-Soziale und die Deutschvölkische Partei sowie einige Nationalliberale zusammen. Zwar bemühte sie sich, als vollkommen neue

¹ Langewiesche, Liberalismus in Deutschland, 11.

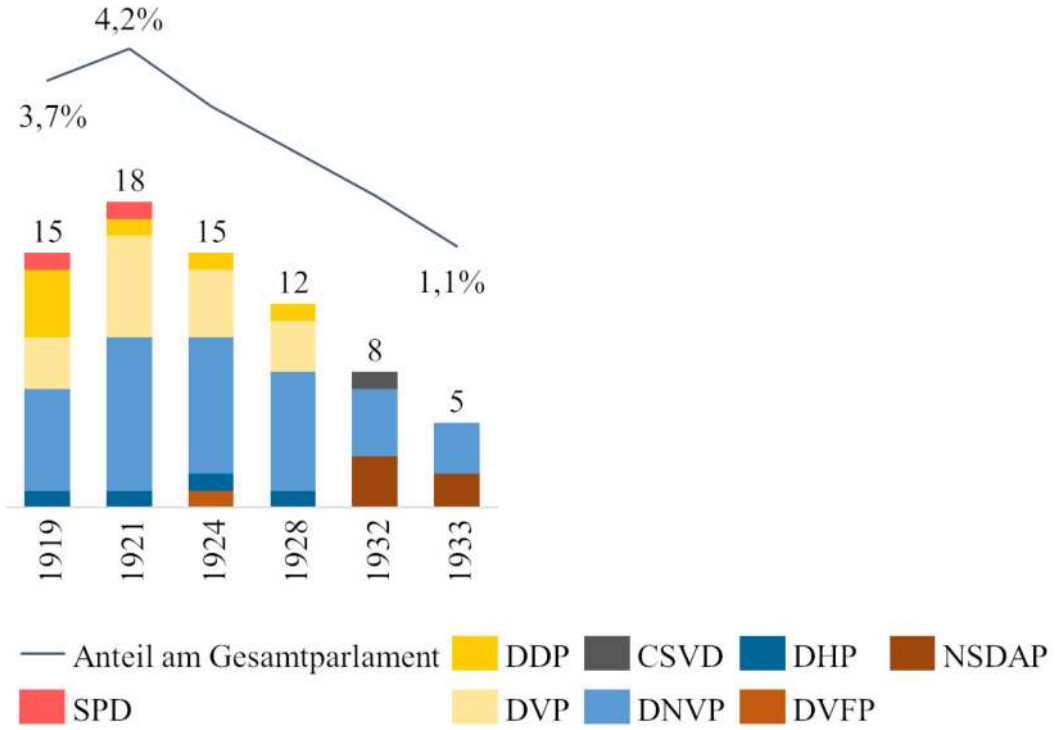


Abbildung 5: Theologische Parlamentarier:innen im Preußischen Landtag 1919–1933
 Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

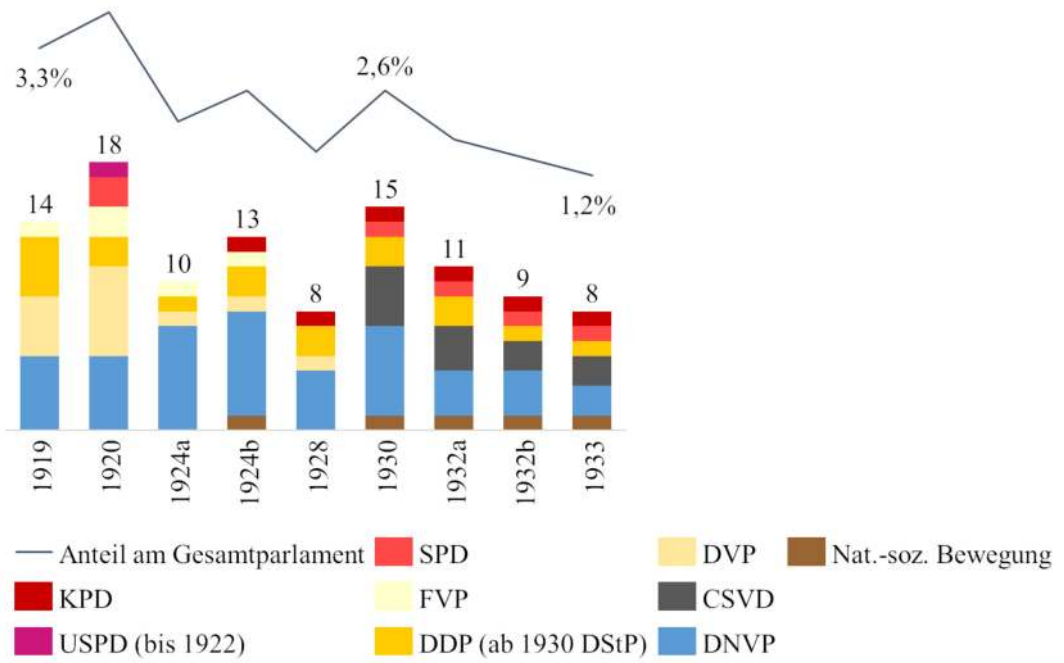


Abbildung 6: Theologische Parlamentarier:innen im Weimarer Reichstag 1919–1933
 Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

Partei aufzutreten, vielmehr war sie aber ein heterogenes Gebilde und eine »Zusammenfassung aller restaurativen Kräfte, die nach dem Sturz der Monarchie [...] versuchten, an konservativen Staats- und Kulturtraditionen zu retten, was zu retten war«². Die Mitgliederstruktur der Partei war nicht mehr auf den Kreis der Großgrundbesitzer fokussiert, sondern dehnte sich bis in den Mittelstand aus und war dabei geprägt von einem »deutlich protestantischen Übergewicht«³. Vor diesem Hintergrund kann festgehalten werden, dass Magdalene von Tiling mit ihrer Zugehörigkeit zur Deutschnationalen Volkspartei die unter theologischen Parlamentarier:innen der Weimarer Republik meistvertretene Partei repräsentiert.

Auch in ihrer Rolle als eine der ersten weiblichen theologischen Parlamentarierinnen bietet sich eine Untersuchung ihrer politischen Arbeit auf Grundlage der Datenbefunde sehr gut für eine exemplarische Analyse der Weimarer Zeit an. Denn die Frage nach der Repräsentation von weiblichen Akteurinnen im theologischen Parlamentarismus wird erst ab 1918/19 interessant, nachdem in der Verordnung über die Wahl zur verfassunggebenden deutschen Nationalversammlung das aktive und passive Wahlrecht für alle Bürgerinnen erstmalig verankert wurde. Dieses neue Recht wurde von Theologinnen wie Magdalene von Tiling unmittelbar genutzt, tatsächlich waren Frauen unter den theologischen Parlamentarier:innen im Weimarer Reichstag und im Preußischen Landtag durchgehend vertreten. Einen Höhepunkt bildete im Reichstag die Legislaturperiode von 1928–1930 mit einem Frauenanteil von 25 % bei den theologischen Parlamentarier:innen, während der Frauenanteil des Gesamtparlaments nur bei knapp 6 % lag und während der gesamten Weimarer Republik die 9 %-Marke nicht erreichte.⁴

Die Schule als theologisches Arbeitsfeld bildet in der Weimarer Republik im preußischen Landtag für rund 25 % aller theologischen Parlamentarier:innen den Berufshintergrund, alle weiblichen theologischen Parlamentarierinnen sind hier zu verorten. Das Arbeitsfeld Universität ist daneben mit rund 7 % nur schwach vertreten, wohingegen Publizistik und Kirchengemeinde jeweils etwa 33 % der theologischen Parlamentarier auf sich vereinen.⁵

2 W. Liebe, *Die Deutschnationale Volkspartei 1918–1924* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 8), 1956, 7.

3 N. Friedrich, »National, Sozial, Christlich«. Der Evangelische Reichsausschuß der Deutschnationalen Volkspartei in der Weimarer Republik (*Kirchliche Zeitgeschichte* 6, 1993, 290–311), 291.

4 Vgl. Hohmann / Scheliha, *Datenbank TheoParl*, Universität Münster [noch unveröffentlicht].

5 Vgl. ebd.

Mit Blick auf die Weimarer Republik stellt sich für die ersten weiblichen theologischen Parlamentarierinnen die Frage nach der Form ihrer theologischen Ausbildung. Diese Frage ist wichtig, da einleitend das Merkmal »abgeschlossenes Theologiestudium« als wesentliches Kriterium zur Begrenzung des zu untersuchenden Personenkollektivs theologischer Parlamentarier:innen eingeführt wurde. Gleichzeitig war Frauen eine vollständige Immatrikulation an den Universitäten etwa in Preußen erst ab 1908 gestattet. Davor gab es neben nicht-akademischen Formen der theologischen Ausbildung um die Jahrhundertwende die schon bei Rudolf Otto erwähnten, speziellen Frauenkurse an ausgewählten theologischen Fakultäten. In diesen wurden bereits berufstätige Lehrerinnen in die Methoden des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens eingeführt.⁶ Für Magdalene von Tiling ist der Befund gleichwohl eindeutig. Ihre Tätigkeit als Religionsoberlehrerin wird im Folgenden als theologische Profession geführt, insofern ein abgeschlossenes Theologiestudium eine Kernvoraussetzung für diesen Beruf darstellt und sie ein solches vorweist.⁷ Die Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde an Magdalene von Tiling durch die Universität Rostock im Jahr 1926 unterstreicht, dass von Tiling in ihrem theologischen und politischen Umfeld zweifellos als Theologin wahrgenommen wurde.⁸

Im Folgenden ist durch einen Blick auf den bisherigen Forschungsstand zu Magdalene von Tilings Wirken zu zeigen, dass eine spezifische Untersuchung ihrer politisch-parlamentarischen Tätigkeit und ihres Verhältnisses zur parlamentarischen Demokratie bisher aussteht. Anschließend gilt es, ihren Weg der theologischen und politischen Professionalisierung nachzuzeichnen.

1.2. Forschungsstand zu Magdalene von Tiling

Eine frühe wissenschaftliche Rezeption ihrer Arbeit findet sich ab 1934 zunächst in der pädagogischen Forschung, wobei hier weniger die Person von

6 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Gleichstellung im geistlichen Amt.

7 Vgl. zur theologischen Ausbildung Magdalene von Tilings die Kap. II.2.2.1. und II.2.2.2.

8 Zu weiteren Hintergründen des Oberlehrerberufes vgl. A. Roggenkamp-Kaufmann, Die evangelischen Religionsoberlehrer in Kaiserreich und Weimarer Republik (in: F.-M. Kuhlemann / H.-W. Schmuhl [Hg.], Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert [Konfession und Gesellschaft 26], 2003, 97–111).

Tilings selber im Fokus steht, insofern sie meist nur in ihrer Funktion als enge Kollegin Friedrich Gogartens⁹ in den Blick gerät.¹⁰ Die Aufnahme ihrer Person in pädagogische und theologische Fachlexika ist sodann ab 1955 auszumachen, wobei auch ihre parlamentarische Tätigkeit kurz Erwähnung findet.¹¹ Wenige Jahre vor dem Tod von Tilings legte Liesel-Lotte Herkenrath 1972 eine erste monografische Studie vor, in der sie den bisherigen Fokus auf von Tilings Erziehungskonzept weiterführt, dieses jedoch erstmalig in einem breiteren Zusammenhang mit ihrer Theologie und Politik betrachtet.¹² Die Arbeit zählt die politischen Stationen von Tilings auf und charakterisiert als Beweggründe ihres Eintritts in die Politik das »Kriegserlebnis und Krisengefühl«¹³. Die im Grundton kritische Analyse bleibt hinsichtlich der Haltung von Tilings zur Weimarer Demokratie jedoch konfus, einerseits werden die ihr bescheinigten »rein taktische[n] Gründe [...], in der Weimarer Republik mitzuarbeiten«¹⁴ nicht weiter ausgeführt, andererseits quittiert sie von Tiling ein »eigentliches politisches Desinteresse« und einen »apolitische[n] Charakter ihres Denkens«¹⁵. Das Kapitel zur Entfaltung ihrer »politisch-theologischen Ideologie« schließt sodann mit einer wenig erhellenden Generalkritik an von Tilings wissenschaftlicher Methode, die sich durch einen hohen »Grad der Vereinfachung« auszeichne, und konstatiert dahingehend, »[d]ie Verallgemeinerung wird total«¹⁶.

Magdalene von Tilings Wirken in der protestantischen Frauenbewegung, insbesondere ihre Funktion als Vorsitzende der Vereinigung evangelischer Frauenverbände (VEFD), führte seit den 1980er Jahren zu einer stärkeren Be-

9 Friedrich Gogarten (1887–1967), evang. Theologe; Theologiestudium in Jena, Berlin und Heidelberg; 1927 Privatdozent in Jena; 1931 Professor für Systematische Theologie in Breslau; 1935 in Göttingen.

10 Vgl. u. a. N. Balcă, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart (Pädagogische Studien und Kritiken 9), 1934; A. Schliebitz, Die pädagogischen Anschauungen Magdalene von Tilings (Evangelische Theologie 5, 1938, 376–342); vgl. zu diesen ersten pädagogischen Untersuchungen L.-L. Herkenrath, Politik, Theologie und Erziehung. Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik (Pädagogische Forschungen. Erziehungswissenschaftliche Studien 50), 1972, 42–69.

11 Vgl. L. Stählin, Art. Magdalene von Tiling (Lexikon der Pädagogik IV, 1955, 619); G. Roth, Art. Tiling, Magdalene v. (RGG³ 6, 1962, 899).

12 Herkenrath, Politik, Theologie und Erziehung.

13 AaO 115.

14 AaO 119.

15 AaO 121.

16 AaO 131.

achtung ihrer Person in der historischen Frauenforschung.¹⁷ Auch in der Erforschung des deutschen Luthertums in der Weimarer Republik fand sie teilweise Beachtung.¹⁸ Darauf aufbauend hat Gury Schneider-Ludorff die bisher umfänglichsten Untersuchungen mit ihrer 2001 erschienenen Monografie¹⁹ und einigen thematisch eng verknüpften Aufsätzen²⁰ vorgelegt. Die monografische Studie will die Forschungslücke hinsichtlich der »Beschäftigung mit Frauen in der Kirche, die weder Theologinnen waren noch zum liberalen Spektrum gehörten, sondern sich selbst als konservativ bezeichneten und den Anspruch erhoben, Gesellschaft und Kirche für Frauen und Männer zu gestalten«²¹, füllen. Entsprechend liegt der Fokus Schneider-Ludorffs in dieser Arbeit geschlechtshistorischen Ansatzes einerseits auf Magdalene von Tilings Wirken im konservativen Flügel der evangelischen Frauenarbeit und andererseits auf der Zusammenarbeit zwischen Protagonistinnen dieser Bewegung und zeitgenössischen Theologen am Beispiel Friedrich Gogartens.²² Das parteipolitische Engagement von Tilings wird dabei in Bezug auf diese beiden Schwerpunktsetzungen in den Blick genommen: im biografischen Teil wird wie bei Herkenrath von Tilings wirtschaftliche und sittliche »Kri-

17 Vgl. C. Koonz, *Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich*, 1994; D. Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, 1988.

18 Vgl. A. Roggenkamp-Kaufmann, Magdalene von Tiling (in: W.-D. Hauschild [Hg.], *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert [Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 20]*, 1998, 721–741).

19 Vgl. G. Schneider-Ludorff, *Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B 35)*, 2001.

20 Vgl. Dies., *Magdalene von Tiling (1877–1874). Pädagogik und Geschlechterbeziehungen* (in: A. Pithan [Hg.], *Religionspädagoginnen des 20. Jahrhunderts*, 1997, 20–39); Dies., *Magdalene von Tiling und Friedrich Gogarten im Dialog. Anmerkungen zum Geschlechterdiskurs im Protestantismus der Weimarer Republik* (in: L. Siegele-Wenschkewitz / G. Schneider-Ludorff / B.-I. Hämel / B. Schoppelreich [Hg.], *Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht*, 1998, 161–182); Dies., *Christliche Politik oder christliche Partei? Die sozialkonservative Magdalene von Tiling in der Weimarer Republik* (in: T. Jähnichen [Hg.], *Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik [Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 1]*, 2000, 202–216); Dies., *Art. Tiling, Magdalene v.* (RGG⁴ 8, 2005, 409).

21 Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 20. Dass Schneider-Ludorff die Profession der »Theologin« anders als in der Einführung dieses Kapitels definiert, sei an dieser Stelle kritisch angemerkt.

22 Dabei grenzt sich Schneider-Ludorff insofern von den bisherigen Studien ab, als dass sie von Tiling nicht mehr einseitig als Schülerin Gogartens versteht, sondern einen wechselseitigen Einfluss der beiden herausarbeitet, vgl. aaO 131–254.

senwahrnehmung«²³ als Motor ihrer Politisierung identifiziert, in der Untersuchung der evangelischen Frauenbewegung 1918–1925 werden thematische Verflechtungen zwischen ihrer frauen- bzw. kirchenpolitischen und parteipolitischen Tätigkeit aufgezeigt und auch mit Blick auf die Zusammenarbeit mit Gogarten wird der politische Einfluss von Tilings eigens analysiert.

Da die jüngsten Arbeiten zu von Tiling wieder ein genuin religionspädagogisches Erkenntnisinteresse²⁴ aufzeigen, bilden insbesondere die Ergebnisse Schneider-Ludorffs die für die vorliegende Studie wichtigste Vorarbeit zu von Tilings parteipolitischem Wirken, insofern die materialreiche Untersuchung wichtige Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Tätigkeitsbereichen herausstellt. Gleichwohl muss konstatiert werden, dass die Analyse des Verhältnisses Magdalene von Tilings zur parlamentarischen Demokratie dabei erneut unterbestimmt bleibt. Die vage Feststellung, »[i]hre Position gegenüber der Demokratie blieb[e] schillernd«²⁵ und »ambivalent«²⁶, verweist auf den Bedarf, die Spannungen zwischen ihrem konservativen, als »antidemokratisch« gelabelten Gedankenmilieu und ihrer faktischen Mitarbeit in diesem System tiefergehend zu betrachten und danach zu fragen, wie Magdalene von Tiling diese Ambivalenz für sich aufzulösen wusste.

23 AaO 47–54.

24 Vgl. D. Käbisch / M. Wermke, Religionspädagogik auf reformatorischer Grundlage. Die Jenaer Preisschrift des Heinrich Winkler (1930) als Beitrag zu einer Fakultäts- und Disziplingeschichte »von unten« (Edition Paideia 9), 2010; A. Edelbrock, Mädchenbildung und Religion in Kaiserreich und Weimarer Republik. Eine Untersuchung zum evangelischen Religionsunterricht und zur Vereinsarbeit der Religionslehrerinnen, 2006; Roggenkamp-Kaufmann, Die evangelischen Religionsoberlehrer.

25 Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 42 f.

26 AaO 71.

2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung

Mit einer Lebenszeit von 97 Jahren spiegeln die biografischen Stationen Magdalene von Tilings in aufschlussreicher Weise die politischen Auf- und Umbrüche der deutschen Geschichte vom Reichsgründungsjahrzehnt bis in die deutsch-deutschen 1970er Jahre wider. Die nachfolgende biografische Skizze überblickt ihren Weg in die theologische Profession sowie die Rahmenbedingungen und Inhalte ihrer politisch-parlamentarischen Arbeit.

2.1. Kindheit im Baltikum, Jugend und pädagogische Ausbildung (1877–1905)

Am 19. Mai 1877, sechs Jahre nach der deutschen Reichsgründung, wurde Magdalene Louise Charlotte von Tiling als viertes von zwölf Kindern und älteste Tochter des lutherischen Pastors Wilhelm von Tiling¹ und der lutherischen Pfarrerstochter Maria (geb. Kupffer) in Riga geboren.² Die Übersiedlung der Familie Tiling³ von Bremen ins Baltikum hatte ein Jahrhundert zuvor mit dem reformierten Pastor Johann Nikolaus Tiling stattgefunden, welcher 1764 nach Mitau gezogen war und dort ab 1774 als »Professor der Beredsamkeit« an der Academia Petrina lehrte. Die nachfolgenden Generationen der Familie führten diese akademische Tradition fort und festigten damit die Stellung der Familie von Tiling in der deutsch-baltischen Oberschicht:

1 Vgl. W. v. Tiling, Lebenslauf, 15.II.1898, LKA Hann, N 127/1.

2 Vgl. zu den biografischen Angaben v. a. M. v. Tiling, Lebenslauf, undatiert, LKA Hann, N 127/2 sowie P. v. Tiling, Rundbrief der Familie Tiling, Nr. 30, 1.3.1988, LKA Hann, N 127/2 und Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 25–45.

3 Der Adelstitel der Familie wurde 1866 dem Arzt und Großvater Magdalene von Tilings, Dr. med. Robert von Tiling, durch den russischen Senat verliehen, vgl. aaO 28.

»Viel länger als in Reichsdeutschland hat sich in den einzelnen deutsch-baltischen Familien von Generation zu Generation eine einheitliche Linie gleicher Interessen und einer gleichen Geistesrichtung ausgeprägt; sie trat in der gleichen Berufswahl und in schriftlichen Zeugnissen zutage und ergab die ererbte Prägung der Nachfahren. [...] Uns Tilings haben geprägt die Tilingschen, die Kupfferschen und die Kühnschen Pastorengenerationen und die starke Tilingsche Arzttradition [...].«⁴

Magdalene von Tiling sieht sich in ihren Neigungen von beiden Elternteilen geprägt. Von der mütterlichen Seite sei »der Zug zur Theologie, ein Erbteil von meinem Großvater, der Zug zur Pädagogik, ein Erbteil meiner Mutter«⁵. Ebenso habe sie von der väterlichen »Tilingschen Seite [...] das Interesse an den Fragen der menschlichen Existenz geerbt und damit im Zusammenhang Interesse und Befähigung zu Unterricht und Erziehung«⁶. Insbesondere das theologische und religionspädagogische Tätigkeitsspektrum des Vaters weist eine hohe Ähnlichkeit zu von Tilings späteren biografischen Stationen auf. Dieser war nach einem Theologiestudium in Göttingen, Leipzig, Dorpat und Erlangen ab 1871 zunächst als Gemeindepastor in der Diaspora Kurlands und ab 1874 in Riga tätig, dort anschließend Domprediger, zugleich ab 1876 Oberlehrer der Religion sowie der griechischen und hebräischen Sprache und Seelsorger am humanistischen Riga-Gouvernements-Gymnasium, Mitglied im Dorpater Prüfungs-Komitee für Lehrerinnen und Lehrer und Mitbegründer einer höheren Töchterschule in Riga.⁷ Das theologische Wirken des Vaters und das Familienleben der von Tilings war in religiöser Hinsicht vom konfessionellen Luthertum baltischer Prägung gezeichnet. Diese altlutherische Freikirche hatte aufgrund ihrer starken Bindung an die lutherischen Bekenntnisschriften die 1817 durchgeführte Union der Kirche Preußens abgelehnt und sich um 1840 eine eigene Kirchenleitung mit Sitz in Breslau gegeben.⁸

Der eigene Bildungsweg Magdalene von Tilings begann im Alter von fünf Jahren mit dem Besuch der deutschen höheren Töchterschule in Riga. Sechs Jahre später entschied sich die Familie jedoch zur Übersiedlung ins Deut-

4 M. v. Tiling / M. v. Tiling, Zum baltischen Erbe in der Familie von Tiling (in: E. Thomson [Hg.], Baltisches Erbe. Fünfundsechzig Beiträge in Berichten und Selbstzeugnissen, 1964, 169–171), 169.

5 M. v. Tiling, zitiert nach: H. Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt. Mit Abdruck der Rede von Tilings (Die Diakonieschwester, 1957, 104–107), 105.

6 Tiling / Tiling, Zum baltischen Erbe in der Familie von Tiling, 169.

7 Eine politisch-parlamentarische Tätigkeit des Vaters ist hingegen nicht nachweisbar.

8 Vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 25–29; Tiling / Tiling, Zum baltischen Erbe in der Familie von Tiling.

sche Reich, da sich der Vater seit dem Regierungsantritt des Zaren Alexander III. im März 1881 und der von diesem nachfolgend initiierten sog. Russifizierung einer zunehmenden Bedrohung ausgesetzt sah. Als Pastor verstand er sich als »öffentlicher und offizieller Vertreter der Gewissensfreiheit, der geschichtlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« und erlebte, wie er als solcher »unter besondere Controle gestellt, durch die Spionage beeinträchtigt und angefeindet wurde«⁹. Im Januar 1888 traf die Familie in Travemünde ein, wo dem Vater für ein halbes Jahr eine Stellung als Compastor übertragen wurde. Anschließend zog die Familie für drei Jahre in das anhaltische Dorf Leopoldshall bei Staßfurt, wo Magdalene von Tiling ihren Bildungsweg an der gehobenen Bürgerschule fortsetzte. Zwar erhielt sie 1889 ihren Konfirmandenunterricht noch bei ihrem Vater, dieser musste seine pfarramtlichen Tätigkeiten aufgrund einer zunehmenden psychischen Erkrankung jedoch bald aufgeben, was eine große Belastung für die Großfamilie darstellte und dazu führte, dass Magdalenes Ausbildung nachfolgend immer wieder durch die Verpflichtung der ältesten Tochter zur häuslichen Unterstützung der Mutter unterbrochen wurde. Nach ihrer Konfirmation am Palmsonntag 1892 zum Psalmvers 37,5 – »Befiehl dem Herrn Deine Wege, er wird's wohl machen.« – besuchte sie die klösterliche Erziehungs- und Bildungsanstalt St. Marienberg bei Helmstedt, die von Neuendettelsauer Diakonissen geführt wurde. Ihre dort erlernten Kenntnisse »in allen wissenschaftlichen Fächern [...] und [...] häuslichen Arbeiten«¹⁰ sowie ihre Qualifikation im Englischen und Französischen konnte sie 1896 bei ihrer elfmonatigen Tätigkeit als Erzieherin in einer englischen Familie zur Anwendung bringen. Nach weiteren erzieherischen Aufgaben als Gouvernante 1897 im Hause des Grafen zu Rantzau in Kiel und 1898 beim Grafen von der Schulenburg-Wolfsburg bereitete sie sich ab 1900 in Straßburg im Elsass »teils selbstständig arbeitend, teils durch Privatunterricht«¹¹ auf das Lehrerinnenexamen vor. Nach einer anschließenden einjährigen Hospitation in der Lehrerinnenbildungsanstalt zu Kassel legte sie dort im Februar 1902 im Alter von 25 Jahren das Lehrerinnen-Examen für die mittlere und höhere Privatschule ab. Als solche qualifiziert unterrichtete sie nachfolgend die Fächer »Religion, Deutsch, Rechnen, Geschichte, Erdkunde und Naturkunde« an verschiedenen höheren Mädchenschulen in Kassel, wobei ihr bei ihrem Ausscheiden attestiert

⁹ Tiling, Rundbrief der Familie Tiling, 1.3.1988, 2.

¹⁰ Tiling, Lebenslauf, undatiert.

¹¹ Ebd.

wird, dass »Pflichttreue und Liebenswürdigkeit [...] Fr. von Tiling die Achtung und Liebe ihrer Kolleginnen und Schülerinnen erworben [haben]«¹². Im Jahr 1906 entschloss sich die 29-Jährige sodann zum Studium der Theologie und Geschichte in Göttingen.

2.2. Theologiestudium in Göttingen und Lehrtätigkeit im Bergischen Land (1906–1918)

Zentral für ihre Entscheidung zum Theologiestudium war für Magdalene von Tiling der Wille, auskunftsfähiger in den ihr vertrauten theologischen, insbesondere christologischen Fragen zu werden. Als 80-Jährige beschrieb sie zurückblickend den Moment dieses Entschlusses:

»Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu hat mich von meinen Kinderjahren her begleitet und mich schließlich zum Theologiestudium veranlaßt, weil ich auf der Straße in Kassel eine Kollegin traf, der ich auf ihre Frage keine Antwort geben konnte. Da meinte ich: »Jetzt mußt du studieren, damit du antworten kannst.«¹³

Ostern 1906 schrieb sie sich für das Studium der Theologie und der Geschichte an der Georg-August-Universität zu Göttingen ein mit dem Ziel, dort vier Jahre später das Oberlehrerinnenexamen abzulegen. Formal war das Theologiestudium für Frauen dem der Männer zu diesem Zeitpunkt noch nicht gleichgestellt, von Tiling nahm vielmehr an speziell für bereits berufstätige Lehrerinnen eingerichteten Kursen teil, die diese in die Methoden des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens einführten.¹⁴ Während ihres Studiums reflektierte sie die Qualität dieses theologischen Studienprogramms im Vergleich zum Theologiestudium ihrer männlichen Kommilitonen sowohl kritisch wie auch selbstbewusst:

»Wenn ich den Eindruck wiedergeben soll, den unser Studium neben dem des männlichen Studenten auf mich macht, so möchte ich sagen: es trägt einen anderen Charakter, es ist wie eine neue Kultur neben einer vielhundertjährigen. Das Neue hat seine Fehler und Schwächen, aber auch seine Kraft, seinen Idealismus, seinen Mut, es trägt sehr, sehr oft noch nicht das passende Gewand. Aber alles Neue sucht seine Form, und wenn es stark

12 J. v. Kästner, Zeugnis, 1.4.1903, LKA Hann, N 127/2.

13 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 105.

14 Vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 34 f. Eine vollständige Immatrikulation für Frauen wurde an den preußischen Universitäten erst ab 1908 gestattet.

und lebensfähig ist, findet es sie auch [...]. Wir erleben und erfahren gewiß mehr im Studium als ein Student.«¹⁵

Ihren persönlichen Interessenschwerpunkt beschrieb sie rückblickend als die anthropologische »Frage nach der Existenz des Menschen, zunächst als Frage nach dem Sein der Frau und ihrem Unterschied zum Mann«¹⁶. Zu den acht Professoren, die diese Kurse in Kooperation an der Universität Göttingen für Kohorten von 10 Studentinnen, die zumeist Deutsch oder Geschichte als Zweitfach wählten, anboten, zählte neben Paul Althaus d. Ä.¹⁷ auch Rudolf Otto.¹⁸ Da sich von Tiling schon vor Studienbeginn der konservativen, positiven Theologie zurechnete, ist davon auszugehen, dass sie sich an Otto wie an allen ihren Dozenten liberaler Haltung inhaltlich abarbeitete. Denn Magdalene von Tiling vertrat schon früh die Ansicht, dass es »[z]u einem wirklichen Religionsstudium [... gehört], daß man sich möglichst eingehend mit den verschiedenen Richtungen der Theologie bekannt macht«¹⁹. Ihre Sorge, dass sie im Studium prüfen müsse, »ob Wissenschaft und alter Glaube sich vertragen«²⁰, erwies sich letztlich als unbegründet:

»Während meines theologischen Studiums habe ich einsehen gelernt, daß jenes Urteil über unsere Zurückgebliebenheit nur aus Unwissenheit herrührt, darum läßt es mich kalt. [...] Es stimmt nicht, daß das Studium der Theologie dahin führt, einzusehen, daß Wahrheit und Frömmigkeit notwendig in eine Frontstellung zur Kirche bringen [...].«²¹

Selbstbewusst tritt sie in ihrer Studienzeit 1906 in die protestantisch-konservative »Konferenz der Religionslehrerinnen« ein, wodurch der Beginn des pädagogisch-verbandlichen Engagements Magdalene von Tilings markiert ist.²² Am 10. Mai 1909 legte sie in Göttingen ihr Oberlehrerinnenexamen ab, zu dem sie zuvor durch die kirchengeschichtliche Arbeit »Der Kampf gegen die missa privata in Wittenberg im Herbst 1521« zugelassen wurde und das sie sowohl in Geschichte als auch in evangelischer Religionslehre mit

15 M. v. Tiling, *Das Religionsstudium der Lehrerin* (Denkschrift über die Konferenz der Religionslehrerinnen, 1908, 55–70), 56.

16 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, *Frau D. von Tiling 80 Jahre alt*, 105.

17 Paul Althaus d. Ä. (1861–1925), evang. Theologe; Theologiestudium in Erlangen und Göttingen; ab 1897 Professor für Praktische und Systematische Theologie in Göttingen; 1912 in Leipzig.

18 Vgl. Tiling, *Das Religionsstudium der Lehrerin*, 58.

19 AaO 62.

20 AaO 63.

21 AaO 63 f.

22 Einen Überblick über ihre intensive Verbandsarbeit im Bereich der Religionspädagogik und der evangelischen Frauenbewegung gibt das nachfolgende Kap. II.2.3.1.

»sehr gut« und in Philosophie mit »gut« bestand.²³ Mit dieser Qualifizierung nahm sie anschließend ihre Tätigkeit zunächst als Oberlehrerin, dann als Studienrätin am Oberlyzeum in Elberfeld (Wuppertal) auf und wurde im April 1911 von der Stadtverordnetenversammlung zur »Mitleitung der Frauenschule und des Kindergärtnerinnenseminars unter Verleihung des Titels ›Frau Oberin‹«²⁴ befördert.²⁵ Magdalene von Tiling lebte fast 13 Jahre im Bergischen Land und war in dieser »reformiert-pietistischen Provinz«²⁶ offenbar schnell gut vernetzt: im Dezember 1910 trat sie – ihren baltischen Wurzeln treu bleibend – in die ansässige altlutherische St. Petri-Gemeinde ein und leitete bald soziale Jugendgruppen und einen Bibelkreis für gebildete junge Mädchen.²⁷

In die Elberfelder Zeit fällt schließlich der Beginn der parteipolitischen und parlamentarischen Arbeit von Tilings. Da sich biografisch nachvollziehen lässt, dass ihr immer intensiver werdendes verbandspolitisches Engagement dafür den Grundstein legte, sollen die verschiedenen Religionslehrerinnen- und Frauenverbände, in denen sie als umtriebige »Funktionärin«²⁸ zeitlebens wirkte, zunächst überblicksartig dargestellt und inhaltlich verortet werden.²⁹

2.3. Beginn der parteipolitischen Tätigkeit (1918–1921)

2.3.1. Aus der Verbandspolitik in die Parteipolitik

Die umfangreiche Verbandsarbeit Magdalene von Tilings lässt sich auf den zwei Ebenen, der spezifischen *evangelischen Religionspädagogik* einerseits und der allgemeinen *protestantischen Frauenbewegung* andererseits, darstellen.

23 Vgl. Die Königliche Prüfungskommission, Zeugnis, 14.6.1909, LKA Hann, N 127/2.

24 Stadt Elberfeld, Urkunde, 24.3.1911, LKA Hann, N 127/2.

25 Zu den Besonderheiten dieses Amtstitels, der im Wesentlichen eine leitende Tätigkeit in einer kommunalen Bildungseinrichtung bezeichnete, vgl. Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 35 f.

26 Herkenrath, *Politik, Theologie und Erziehung*, 25.

27 Vgl. P. E. Görg, Urkunde, LKA Hann, N 127/2.

28 Roggenkamp-Kaufmann, *Magdalene von Tiling*, 721.

29 Die religionspädagogische sowie frauenbewegte Verbandstätigkeit von Tilings ist insbesondere durch die umfassende Darstellung von Gury Schneider-Ludorff vorzüglich erschlossen. Da die vorliegende Studie ihren Fokus hingegen auf deren parlamentarische Tätigkeit legt, soll der nachfolgende Überblick die gebotene Kürze nicht überschreiten.

Ihr spezifisch *religionspädagogisches Engagement* begann von Tiling 1906 als Studentin der Theologie in Göttingen mit dem Beitritt in die protestantisch-konservative »Konferenz der Religionslehrerinnen«, zu deren Gesamtvorstand sie seit 1908 gehörte. Ziel dieser 1905 gegründeten Organisation war es, den Religionsunterricht auf positiver, bekenntnismäßiger Grundlage (Bibel, Katechismus, Gesangbuch) zu erhalten und die Reformvorschläge der liberalen Theologie abzuwehren. Als Oberin in Elberfeld intensivierte sie ihre Mitgliedschaft, wurde 1911 Vorstandsmitglied der Ortsgruppe und 1916, als sich als Nachfolgeorganisation der »Verband evangelischer Religionslehrerinnen« (VeR) gründete, erst mit der Herausgabe der Verbandszeitschrift »Schule und Evangelium« betraut und dann 1917 in das Amt der Bundesvorsitzenden gewählt, welches sie bis zur Auflösung des Verbandes 1939 innehatte.

Im Jahr 1925 lernte Magdalene von Tiling den Theologen Friedrich Gogarten kennen, wodurch eine lebenslange Freundschaft und intensive Arbeitsgemeinschaft in den Grenzbereichen von Theologie und Pädagogik begann.³⁰ Den Zenit ihrer pädagogischen Wirksamkeit erreichte sie in den späten 1920er und frühen 1930er Jahren: 1926 wurde sie Mitbegründerin der »Evangelischen Schulvereinigung«, welche sich die Repräsentanz verschiedener evangelischer Schulformen zur Aufgabe machte und sich für die Beachtung ihrer Belange gegenüber Behörden und öffentlichen Körperschaften einsetzte. Wiederum wurde sie mit der Redaktion des Verbandsorgans betraut. Nachdem sich der VeR von der Evangelischen Schulvereinigung gelöst hatte, gründete sie 1931 als einen weiteren pädagogischen Fachverband den »Verband für evangelischen Religionsunterricht und Pädagogik« (VeRP) mit seiner Verbandszeitschrift »Unterweisung und Glaube«. Diesem angegliedert entstand außerdem der »Arbeitsbund für wissenschaftliche Pädagogik auf reformatorischer Grundlage«, welchen von Tiling (als zweite Vorsitzende) und Gogarten bis 1949 als vorrangiges Forum für ihre gemeinsame Arbeit an einem »ordnungstheologisch ausgerichteten Erziehungskonzept«³¹ nutzten. Beide Neugründungen machen deutlich, dass »neben der Beschäftigung mit dem Religionsunterricht Fragen der

30 Vgl. zu Leben und Werk Gogartens D. T. Goering, Friedrich Gogarten (1887–1967). Religionsrebell im Jahrhundert der Weltkriege (Ordnungssysteme 51), 2017; sowie zu der Zusammenarbeit Gogartens und von Tilings Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 131–254.

31 Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 40.

allgemeinen Pädagogik in den Mittelpunkt ihres Interesses rückten [, ... es] ging um eine neue Grundlegung der gesamten Pädagogik aus lutherisch-reformatorischer Sicht«³².

Auch das zweite Feld ihres verbandlichen Wirkens, die übergeordnete Ebene der *evangelischen Frauenbewegung*, betrat Magdalene von Tiling im Zuge der pädagogischen Arbeit während ihrer Elberfelder Zeit. Der 1899 gegründete Deutsch-Evangelischen Frauenbund (DEF) organisierte Protestantinnen, um »im Sinne des in Gottes Wort geoffenbarten Evangeliums [...] für die Lösung der Frauenfrage, für die religiös-sittliche Erneuerung sowie für die wirtschaftliche und soziale Hebung des Volkslebens«³³ zu arbeiten. Als älteste konfessionelle Frauenorganisation dieser Art in Deutschland hatte sich der Verband 1908 der überkonfessionellen Dachorganisation der deutschen Frauenbewegung, dem Bund Deutscher Frauenvereine (BDF), angeschlossen. Diese Mitgliedschaft wurde 1918 nach zehnjähriger Zusammenarbeit jedoch aufgekündigt, da der DEF im Zuge der Auseinandersetzung um das politische Wahlrecht der Frauen aus dem BDF austrat.³⁴ Während die 1917 verabschiedete BDF-Denkschrift »Stellung der Frau in der politisch-sozialen Neugestaltung Deutschlands« das aktive und passive Wahlrecht für Frauen sowie dessen umfassende Demokratisierung zu einem allgemeinen und gleichen Recht forderte, waren die Vertreterinnen des DEF bisher lediglich für das kirchliche und kommunale Stimmrecht für Frauen eingetreten. So kritisierte die DEF-Vorsitzende Paula Mueller-Otfried³⁵ den Vorstoß des BDF als »kein Glück für die Frau, sondern eine Gefahr für das deutsche Volk«³⁶. Drei Monate nach der Trennung der Verbände gründete sich im Juni 1918 die »Vereinigung Evangelischer Frauenverbände Deutschlands« (VEFD) als neuer Dachverband und als evangelisches Gegenmodell

32 AaO 42.

33 Bundesprogramm des DEF 1903, zitiert nach: Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion*, 23.

34 Zu den Hintergründen des Austritts vgl. aaO 43–45; Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 91–98.

35 Paula Mueller-Otfried (1865–1946) ist als Theologin, Pädagogin und Politikerin wie Magdalene von Tiling eine zentrale Figur der organisierten protestantischen Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Ausbildung auf der Höheren Töchterschule in Hannover; ab 1893 in der kirchlichen Armenpflege tätig; 1901 Vorsitzende des DEF; seit 1904 Herausgeberin der »Evangelischen Frauenzeitschrift« sowie ab 1908 des »Handbuches zur Frauenfrage«; Mitbegründerin und Dozentin des Christlich-Sozialen Frauenseminars in Hannover; 1918 stellv. Vorsitzende im VEFD; 1920–1932 Mitglied des Reichstags (DNVP).

36 P. Mueller-Otfried, zitiert nach: Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion*, 43)

zum BDF.³⁷ Magdalene von Tiling hatte während dieser verbandlichen Auseinandersetzungen zwar noch keinen zentralen Posten in der VEFD inne, durch ihren Vorsitz im angeschlossenen VeR und aufgrund ihrer Vortrags-tätigkeit auf öffentlichen Veranstaltung der Vereinigung sowie Leitung von Lehrgängen für Mitglieder der angeschlossenen Vereine erlangte sie aber bereits einen hohen Bekanntheitsgrad.³⁸ Nachdem sie 1921 in den Arbeits-ausschuss der VEFD eingetreten war, wurde sie am 24. September 1923 auf der Mitgliederversammlung in Wittenberg schließlich in das Amt der Ersten Vorsitzenden gewählt, das sie bis zur Auflösung der Vereinigung 1933 innehatte. Nach eigenen Angaben gehörten der Vereinigung in dieser Zeit fast 2 Millionen Frauen aus 27 Verbänden an.³⁹ Während sie die inhaltliche Ausrichtung des Verbandes in zahlreichen Artikeln in dem von ihr heraus-gegebenen Verbandsorgan des VEFD »Aufgaben und Ziele«⁴⁰ reflektierte, zählten zu ihren praktischen Aufgaben als Vorsitzende auch eine Vielzahl an Vorträgen, die sich »zumeist auf die Frage der verschiedenen Aufgaben und die Stellung der Frau in Staat, Volk und Kirche« bezogen, sowie die »Leitung und Teilnahme an Freizeiten«⁴¹.

Mit dem skizzierten verbandlichen Engagement von Tilings sind die »Arbeitslinien« ihres Lebens aufgezeigt, in deren Flucht sie später ihre Abgeord-netentätigkeit als eine »Erweiterung und Vertiefung derselben«⁴² verortet. Eine hohe Wertschätzung ihrer umfassenden Tätigkeit spiegelt sich in der Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde wider, die Magdalene von Tiling auf Veranlassung ihres Parteikollegen, des systematischen Theologen Friedrich Brunstäd⁴³, am 29. September 1926 durch die Universität Rostock zuteilwurde:⁴⁴

37 Zur Entstehung und Geschichte der Vereinigung vgl. auch U. Baumann, Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland. 1850 bis 1920 (Geschichte und Geschlechter 2), 1992; zur inhaltlichen Programmatik vgl. VEFD, Arbeitsprogramm der VEFD, undatiert, BArch, R 8005/458, 380.

38 Vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 98 f.

39 Vgl. Tiling, Lebenslauf, undatiert.

40 Dieses führte als Titel zunächst »Nachrichtenblatt VEFD«, sodann ab 1926 »Monatsblatt VEFD« und schließlich ab 1930 »Aufgaben und Ziele. Monatsblatt VEFD«.

41 Tiling, Lebenslauf, undatiert.

42 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 106.

43 Friedrich Brunstäd (1883–1944), evang. Theologe und Philosoph; Studium der Philosophie, Geschichte, Staatswissenschaften und Evangelische Theologie in Berlin; ab 1911 Privatdozent, später Professor der Philosophie in Erlangen; 1925 Professor für Systematische Theologie in Rostock; Gründer und Leiter der Evangelisch-Sozialen Schule in Berlin; bis 1929 Mitglied der DNVP.

44 Vgl. F. Brunstäd, Schreiben an Magdalene von Tiling, 22.9.1926, LKA Hann, N 127/4.

»Sie hat durch eine Reihe von theologischen Abhandlungen, unter denen sich schon die ersten durch wissenschaftliche Selbstständigkeit auszeichneten, an der neuen Bewegung in der Theologie fördernden Anteil genommen, insbesondere durch Anwendung auf die Probleme der Frauenbewegung und des Religionsunterrichtes. Sie hat auch als Vorsitzende der Vereinigung Evangelischer Frauenverbände evangelisch-lutherischen Geist in der Frauenbewegung zur Geltung und Wirkung gebracht und durch die Leitung des Verbandes evangelischer Religionslehrerinnen und Mitarbeit im Deutschen Reichserziehungsverband sich grosse Verdienste um das evangelische Schulwesen erworben. Sie hat im öffentlichen Leben mit Gewissensernst für den christlichen Glauben gekämpft und ihre schriftstellerischen und organisatorischen Fähigkeiten stets mit Hingabe und Erfolg in den Dienst der Kirche gestellt.«⁴⁵

Die Promotion von Tilings zur Dr. theol. ehrenhalber fand eine breite Resonanz, sowohl in den Zeitungsorganen der evangelischen Frauenbewegung als auch in ihrem theologischen Parteikollegium und zeigt, dass sie zweifelsohne als Theologin wahrgenommen wurde.⁴⁶ In seinem Glückwunschsreiben betont Reinhard Mumm⁴⁷ die historische Bedeutung ihrer Promotion, indem er von Tiling in eine Reihe mit Anne-Marie von Schurmann, die ab 1636 als erste Studentin an der Universität Utrecht zugelassen wurde, und der Wohlfahrtspflegerin Anna Charlotte Bertha Gräfin von der Schulenburg, die 1923 als erste Frau die theologische Ehrendoktorwürde in Berlin erhielt, stellt und ihr wünscht, dass »daraus neue Kraft und Freudigkeit für Ihr grosses Werk strömen«⁴⁸ möge. Zum Zeitpunkt ihrer Ehrenpromotion 1926 zählten zum »großen Lebenswerk« von Tilings bereits fünf Jahre parlamentarische Erfahrung im preußischen Landtag. Ihre inhaltliche Arbeit als Abgeordnete der DNVP wird nachfolgend dargestellt.

45 Theologische Fakultät der Universität Rostock, Doktorurkunde Magdalene von Tiling, 29.9.1926, LKA Hann, N 127/2.

46 Vgl. etwa K. Klamroth, Eine Führerin christlich-deutschen Frauentums (Die deutsche Frau 19, 1926, 404); H. Wenck, Anerkannte Frauenleistungen (Frau und Gegenwart, 1926, 3); N. Hartwich, Mitteilung der Geschäftsstelle (Monatsblatt VEFD 6, 1926, 1); DNVP Parteileitung, Glückwunschsreiben an Magdalene von Tiling, 4.10.1926, LKA Hann, N 127/4.

47 Reinhard Mumm (1873–1932), evang. Theologe und Politiker; Studium der evangelischen Theologie und Volkswirtschaftslehre in Bonn, Berlin, Halle und Utrecht; 1900 Generalsekretär der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz; 1912–1932 Mitglied des Reichstags (Christlich-soziale Partei; ab 1918 DNVP; ab 1929 Christlich-Sozialer Volksdienst); 1921 Vorsitzender des Evangelischen Reichsausschusses der DNVP; 1923–1931 Pfarrer in Syburg und Sozialpfarrer für Westfalen.

48 R. Mumm, Glückwunschsreiben an Magdalene von Tiling, 2.10.1926, BArch, N 2203/147, 399.

2.3.2. Eintritt in die DNVP und Mandatsübernahme

»Dann wurde ich auf eine ganz eigentümliche Weise in die Politik hineingerufen, – unmißverständlich von Gott hineingerufen. Liebe Freunde! Damals habe ich gefragt: »Warum bringst Du, Gott, einen solchen Bruch in mein Leben? Ich lebe doch von Pädagogik und Theologie und Methodik, soll ich das alles jetzt aufgeben?« Ich mußte sehr mit mir kämpfen, ob ich Abgeordnete im Preußischen Landtag werden sollte. Nachher aber war dieses ganze Abgeordnete-Sein nichts als eine Erweiterung und Vertiefung derselben Arbeitslinien meines Lebens.«⁴⁹

Das Kriegserlebnis und das Krisengefühl des verlorenen Krieges werden bei Magdalene von Tiling wie bei anderen jungen Nationalen »zur Geburtsstunde ihres politischen Engagements«⁵⁰, unmittelbar nach der Novemberrevolution 1918 weitet von Tiling als nunmehr 40-Jährige ihre Tätigkeiten auf das parteipolitische Spektrum aus. Obwohl ihr als Frau der Beitritt in eine Partei durch das Reichsvereinsgesetz vom 15. Mai 1908 bereits früher rechtlich möglich gewesen wäre, hatte sie eine solche Parteimitgliedschaft bisher abgelehnt und sich auf ihre verbandliche Frauenarbeit beschränkt. Nun bot der politische Systemwechsel – mit dem im Reichswahlgesetz vom 30. November 1918 erstmals verankerten aktiven und passiven Wahlrecht für Frauen – die Möglichkeit einer echten Einflussnahme im parteipolitischen Tätigkeitsfeld. Für Magdalene von Tiling waren diese geänderten Rahmenbedingungen Anlass, die neuen realen Mitbestimmungsrechte entschlossen und pragmatisch zu nutzen:

»Stark und bereit zur Arbeit! Denn ungeheure Aufgaben liegen vor uns, besonders vor uns Frauen. Plötzlich für viele überraschend und unvorbereitet, ist die Frau für politisch mündig erklärt worden, ist ihr das politische Stimmrecht und damit Anteilnahme an dem Aufbau des Staates und an der Gesetzgebung gegeben worden. [...] Wir evangelischen Frauen sind wohl für die Einordnung der Frauenarbeit in die kirchliche Verfassung eingetreten, das politische Stimmrecht haben wir nicht begehrt. [...] Jetzt aber haben wir es, und nun sind wir um unseres Vaterlandes willen schuldig, auch politische Mitarbeit zu leisten; es darf jetzt keine zurückbleiben, die durch ihre Stimme zur Stärkung der Ordnung und der ruhigen Entwicklung in unserem Vaterlande beitragen kann.«⁵¹

Nur wenige Tage nach der Revolution betonte sie in einem Schreiben an den Arbeitsausschuss der VEFD die Notwendigkeit, »mit den christlichen Män-

49 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 105 f.

50 K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, 1962, 115.

51 M. v. Tiling, Aufgaben in schwerer Zeit (Mitteilungsblatt des VeR 3, 1919, 1 f), 1.

nerparteien zu verhandeln, damit diesen klar wird, daß die Frau nicht ins politische Leben tritt, um die Ziele der Männer durchbringen zu helfen, sondern, daß sie eigene Aufgaben im kommenden Staat zu erfüllen hat, daß es sich darum handelt, das weibliche mütterliche Prinzip ins öffentliche Leben einzuführen«⁵² habe. Um den politischen Interessen der konservativen Frauen in den männerdominierten Parteistrukturen Geltung zu verschaffen, unterbreitete sie auch den Vorschlag zur Gründung einer Frauenpartei und beteiligte sich an einem solchen Gründungsversuch in Elberfeld, da sie unter den bestehenden Parteien kein Interesse für die Forderungen der Frauen ausmachen konnte.⁵³ Der am Nachfolgetag erschienene Gründungsaufwurf der DNVP vom 24. November 1918 bestätigte ihren Eindruck, dass Frauenpolitik für die sich neu konstituierende, konservative Partei ein nachgeordnetes Thema war, insofern es in den vorgestellten Richtlinien als letzte Bemerkung lediglich heißt: »Die Mitarbeit der Frau am öffentlichen Leben ist geboten.«⁵⁴

Die evangelische konservative Frauenverbandsarbeit sah sich mit derselben taktischen Abwägung konfrontiert, die auch die rechtsstehenden Vorkriegsparteien (v. a. Deutschkonservative, Freikonservative, Christlich-soziale, Deutschvölkische, Alldeutscher Verband, Deutsche Vaterlandspartei)⁵⁵ beschäftigte: sollte man – auf die Schärfe des eigenen Profils im konservativen Milieu bedacht – die eigene Organisation fortführen und neu aufstellen oder ließ sich ein konservativer parlamentarischer Einfluss nur sichern, indem man sich als restaurative Kräfte zu einer Partei zusammenschloss, um so »durch gemeinsame Aktionen das Schlimmste zu verhüten«⁵⁶. Der Arbeitsausschuss der VEFD und insbesondere die zweite Vorsitzende der Vereinigung Mueller-Otfried votierten für die zweite Option, also für den taktischen parteipolitischen Anschluss an die DNVP, »um Zersplitterung zu vermeiden und alle Kräfte gegen die große Gefahr von links zu sammeln«⁵⁷. Für das Wahlergebnis der DNVP war es von großem Vorteil, dass sich die evangelischen Frauenverbände nun aktiv im Sinne

52 Dies., Schreiben an Arbeitsausschuß der VEFD, 23.11.1918, ADEF, G 2 d 1.

53 Vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 38.

54 Aufruf der Deutschnationalen Volkspartei (Neue Preussische Zeitung Nr. 599 vom 24. November 1918), abgedruckt in: Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei, 108.

55 Vgl. dazu N. Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (Konfession und Gesellschaft 14), 1997, 179–188.

56 Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei, 7.

57 P. Mueller-Otfried, Schreiben an Magdalene von Tiling, 10.12.1918, ADEF, G 2 d 1.

der DNVP betätigten. Dazu zählten neben Aufklärungsarbeit über das politische Stimmrecht, Wahlpropaganda, wie speziell an Frauen gerichtete Flugblätter und Wahlaufforderungen, auch »ansprechende Kandidaturen (Gutsbesitzersfrauen, Oberlehrerinnen, Sozialbeamtinnen)«⁵⁸. Angesichts des höchsten weiblichen Wähleranteils von 59 % bei Reichstagswahlen 1920⁵⁹ lässt sich konstatieren, dass die Partei insbesondere »durch die Frau als Wählerin groß geworden«⁶⁰ ist.

So beteiligte sich Magdalene von Tiling in Elberfeld im Dezember 1918 und Januar 1919 an der Gründung der DNVP-Ortsgruppe, deren Mitglieder sich vorrangig aus der ehemaligen Christlich-Sozialen Partei rekrutierten,⁶¹ und übernahm das Amt der 3. Vorsitzenden. Kurz darauf wurde sie zur Stadtverordneten in Elberfeld gewählt und vertrat bis 1922 im Stadtrat nach eigenen Angaben »vor allen Dingen soziale und Schulangelegenheiten«⁶². Dass Magdalene von Tiling ihre politische Karriere gleich selbstbewusst und hoch ambitioniert startete, zeigen 1919 auch ihre Kandidaturen auf der Wahlliste zur Nationalversammlung (Platz 3 im Wahlkreis Düsseldorf-Ost) und zur Verfassunggebenden Preußischen Landesversammlung (Platz 4 im Wahlkreis 23), die beide zu diesem Zeitpunkt jedoch noch nicht erfolgreich waren.⁶³ Bei den ersten regulären Landtagswahlen am 20. Februar 1921 gelang Magdalene von Tiling für den Wahlkreis 22 Düsseldorf III Ost schließlich der Einzug in den Preußischen Landtag. Ihr Landtagsmandat hatte sie durch zweimalige Wiederwahl in den Jahren 1924 und 1928 bis zum 20. Dezember 1930 inne, als sie als Abgeordnete in den Deutschen Reichstag einzog. Diesem gehörte sie wiederum bis November 1933 an.⁶⁴

Der Einzug in den preußischen Landtag veranlasste Magdalene von Tiling 1921 zum Umzug nach Berlin, jedoch ließ sie sich in ihrer Funktion als Leiterin der Frauenoberschule in Elberfeld zunächst noch jahrelang kommissarisch vertreten und wurde über den gesamten Zeitraum ihrer parlamentarischen Tätigkeit als beurlaubte Beamtin geführt.⁶⁵ Das Wirken Mag-

58 Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei, 17.

59 Vgl. aaO 130 f, Fn. 75.

60 AaO 17; vgl. dazu auch Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, 147 f.

61 Vgl. erneut Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 179–188.

62 Tiling, Lebenslauf, undatiert.

63 Vgl. Hindenburg, Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags, 2404; Tiling, Lebenslauf, undatiert.

64 Vgl. Hindenburg, Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags, 2403.

65 Vgl. Tiling, Rundbrief der Familie Tiling, 1.3.1988, 4.

dalene von Tilings in zentralen Gremien der DNVP sowie ihre Mitarbeit im Preußischen Landtag und Deutschen Reichstag sind im Folgenden darzustellen.

2.4. Mitarbeit in der DNVP und Mandate im Preußischen Landtag und Deutschen Reichstag (1921–1933)

2.4.1. Der evangelische Reichsausschuss

Trotz des Misserfolgs ihrer Wahlkandidaturen im Jahr 1919 gelang Magdalene von Tiling schon früh der Sprung von der kommunalen Parteiarbeit auf die Reichsebene, indem sie an der Organisierung der evangelischen Kräfte innerhalb der DNVP, konkret an der Vorbereitung und Gründung des Evangelischen Reichsausschusses, beteiligt war.

Dieses Gremium hatte einen Vorläufer im »Ausschuß der deutschnationalen Volkspartei für die evangelische Kirche«, der sich zur Unterstützung der Wahlkampagne im Dezember 1918 für kurze Zeit gebildet hatte und in dem bekannte Pfarrer und Theolog:innen wie der Berliner Hofprediger Bruno Doehring⁶⁶, der Theologieprofessor Reinhold Seeberg und vormals christsoziale Politiker:innen wie Margarete Behm⁶⁷ und Reinhard Mumm Wahlwerbung innerhalb der Pastorenschaft und Kirchengemeinden machten. Im Rahmen des organisatorischen Aufbaus der Partei bildete sich anschließend ein berufsständischer Ausschuss für die evangelische Pfarerschaft,⁶⁸ der zunächst unter der Leitung von Otto Dibelius⁶⁹ und später

66 Bruno Doehring (1879–1961), evang. Theologe; Theologiestudium in Halle, Berlin und Königsberg; nach verschiedenen Pfarrstellen ab 1914 Hof- und Domprediger in Berlin; ab 1923 Dozent, später Professor für Praktische Theologie in Berlin; 1924 Leiter des Evangelischen Bundes; 1928 Gründer der Deutschen Reformationspartei; 1930–1933 Mitglied des Reichstags (DNVP).

67 Margarete Behm (1860–1929), Pädagogin und Politikerin; Ausbildung am Lehrerinnenseminar in Berlin; ab 1879 Organisatorin des Gewerkvereins der Heimarbeiterinnen Deutschlands; 1918 Mitbegründerin der DNVP und bis 1923 Leiterin des Reichsfrauenausschusses der DNVP; 1919–1928 Mitglied des Reichstags (DNVP).

68 Als weitere berufsständische Reichsausschüsse nennt Liebe, Die Deutschnationale Volkspartei, 18: Landwirtschaft, Beamte, Heer und Flotte, Industrie und Technik, Banken und Handel, Hochschullehrer, Freie Berufe, Lehrerschaft, Gewerblicher Mittelstand, Studenten, Ärzteschaft, Jugendbewegung, Sozialbeamtinnen, Schwesternschaft.

69 Otto Dibelius (1880–1967), evang. Theologe; Theologiestudium in Berlin und Gießen; nach verschiedenen Pfarrstellen ab 1925 Generalsuperintendent der Kurmark; ab 1925 Mitglied der DNVP;

von Karl Koch⁷⁰ stand. Neben diesem berufsständischen Gremium kam es Ende Oktober 1921 zum Gründungsauftrag eines »Evangelischen Reichsausschusses der Deutschnationalen Volkspartei« (EVRA) mit dem Ziel, »die Interessen der evangelischen Kirche und der evangelischen Bevölkerung wirksam in der Partei zu vertreten«⁷¹. Mumm kann als vorrangig treibende Kraft bei der Gründung und der weiteren Arbeit gesehen werden. In der von ihm ausgesprochenen Einladung zur Gründungsversammlung, die öffentlichkeitswirksam auf den 10. November 1921 – Martin Luthers Geburtstag – terminiert wurde, hieß es zur Notwendigkeit eines solchen weiteren Gremiums:

»Die drängenden Fragen der Gegenwart (u. a. Sittlichkeits- und Schulfrage) können nicht durch einen Berufsständischen Ausschuss, einer reinen ›Standesvertretung‹ wirksam behandelt werden. Wichtig ist, in der kulturpolitischen Debatte die ›Stimme der Reformationkirche‹ [...] zur Geltung zu bringen.«⁷²

Äußerer Anlass für die Gründung dieses zusätzlichen Gremiums war das Erstarken des römisch-katholischen Flügels in der DNVP und die Sammlung der rechtskonservativen Katholiken im seit 1920 bestehenden »Reichskatholikenausschuss der Deutschnationalen Volkspartei« (RKA) unter dem Vorsitz von Engelberg Freiherr von Landsberg-Velen und Steinfurt. Entsprechend war man um eine »organisatorische Parität mit den Katholiken«⁷³ bemüht und warnte, »[w]enn auch der hauptsächliche Kampf den ›Feind(en)‹ des Christentums gilt, [...] gleichzeitig vor einer Vermengung der Konfessio-

1933 Absetzung aufgrund von Konflikten mit der nationalsozialistischen Regierung und den DC; Mitglied der Bekennenden Kirche; ab 1945 Bischof von Berlin-Brandenburg; ab 1945 Mitglied der CDU; 1949–1961 Ratsvorsitzender der EKD; 1954–1961 Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen.

70 Karl Koch (1876–1951), evang. Theologe; Theologiestudium in Greifswald, Bonn und Münster; verschiedene Pfarrstellen in Westfalen; 1927 Superintendent in Vlotho; ab 1918 Mitglied der DNVP (Vorsitz des Landesverbandes Westfalen-Nord und Vorstandsmitglied); 1919–1933 Mitglied des Preussischen Landtags und 1930–1932 Mitglied des Reichstags (DNVP); Mitglied der BK; 1945–1949 Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen

71 Friedrich, »National, Sozial, Christlich«, 292.

72 Aufruf zur Gründung des Evangelischen Reichsausschusses der deutschnationalen Volkspartei (DNVP-Korrespondenz 4, 1921, Nr. 255, 29.10.1921), abgedruckt in: Ders., »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 222.

73 Ders., »National, Sozial, Christlich«, 294.

nen«⁷⁴. Der EVRA trat dabei mit dem Anspruch auf, die verschiedenen evangelischen Strömungen in sich zu vereinen und die gesamte theologische und kirchenpolitische Breite des deutschen Nationalprotestantismus zu vertreten.

Im Dezember 1921 wurden Reinhard Mumm, Carl Gunther Schweitzer⁷⁵ und der Volkswirt Wilhelm Kähler zu gleichberechtigten Vorsitzenden gewählt und Karl Koch, Magdalene von Tiling sowie der Jurist Gottfried von Dryander zu ihren Stellvertreter:innen. Seit 1922 veröffentlichte der EVRA ein eigenes, unregelmäßig erscheinendes Mitteilungsblatt, die »Vertraulichen Mitteilungen«, seine inhaltlichen Formate bestanden im Wesentlichen in der Ausrichtung von Tagungen und Veranstaltungen sowie in der Herausgabe von Broschüren und Aufrufen in der Tagespresse.

Thematisch entfaltete der Ausschuss seine Wirksamkeit vorrangig im Bereich der Kulturpolitik, v. a. in der Schulpolitik, in Sittlichkeitsfragen sowie in der gesetzlichen Regelung des Staats-Kirchen-Verhältnisses mittels Konkordate.⁷⁶ Neben diesen kulturpolitischen Fragen wurde der EVRA ab 1924 das entscheidende Gremium innerhalb der DNVP zur Abwehr aller Bestrebungen zur Gründung eigener evangelischer Parteien in der Weimarer Republik.⁷⁷

Die enge Vernetzung mit anderen Parteimitgliedern evangelischer Konfession – und in großen Teilen auch theologischer Profession – im EVRA spielte für die Profilierung Magdalene von Tilings in der Partei eine wichtige Rolle. Ihre rege Vortragstätigkeit in den nachfolgend gebildeten evangelischen Landesausschüssen steigerte ihren innerparteilichen Bekanntheitsgrad erheblich, zudem konnte sie das dort institutionalisierte Netzwerk auch für private Belange nutzen, wie die Vermittlung ihres Bruders zu einer Anstellung in der Reichszentrale für Heimatdienst durch

74 Aufruf zur Gründung des Evangelischen Reichsausschusses der deutschnationalen Volkspartei (DNVP-Korrespondenz 4, 1921, Nr. 255, 29.10.1921), abgedruckt in: Ders., »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 222.

75 Carl Gunther Schweitzer (1889–1965), evang. Theologe; Theologiestudium in Tübingen, Halle, Bonn, Erlangen und Berlin; 1919 Pfarrer an der Garnisonkirche in Potsdam; 1923 Direktor im »Central-Ausschuß« der Inneren Mission; 1932 Superintendent in Wustermark; Mitglied der BK; 1934 Amtsenthebung durch die Nationalsozialisten; 1939 Flucht nach Großbritannien; 1947 Rückkehr nach Deutschland und Lehrauftrag für Sozialethik in Münster; 1949 Leiter der Evangelischen Akademie in Friedewald; 1959 Erhalt des Großen Bundesverdienstkreuzes.

76 Vgl. aaO 224.

77 Vgl. dazu unten das Kap. II.3.2. sowie Friedrich, »National, Sozial, Christlich«, 301–303.

Reinhard Mumm zeigt.⁷⁸ Vor allem aber sind alle politischen Fragen, in denen Magdalene von Tiling eine fachpolitische Expertise entwickelt, auch in der Arbeit des EVRA von zentraler Bedeutung.⁷⁹

2.4.2. Der Reichsfrauenausschuss

Im Jahr 1921 wurde Magdalene von Tiling ebenfalls Mitglied im Reichsfrauenausschuss (RFA) der DNVP.⁸⁰ Zunächst bestand die Hauptaufgabe dieses schon im Dezember 1918 gegründeten Ausschusses darin, »Multiplikatoren für die Wahlpropaganda zu finden und im Schnellverfahren Frauen über ihre neuen Rechte aufzuklären und zur ›richtigen‹ Stimmabgabe zu bewegen«⁸¹. Die Mobilisierungsanstrengungen zeigten Erfolg, was wesentlich zur festen Institutionalisierung des Ausschusses in der Partei beitrug. Seine Mitglieder rekrutierte dieser in erster Linie aus den evangelischen Frauenvereinen, den Diakonissenhäusern, dem Kreis der Pfarrfrauen sowie dem gebildeten Bürgertum, wobei der Anteil der erwerbstätigen unverheirateten Frauen auffällig hoch war. Die leitenden Posten im geschäftsführenden Vorstand, dem erweiterten Vorstand und dem beratenden Ausschuss wurden fast ausschließlich von Akademikerinnen, vornehmlich von Lehrerinnen, besetzt. Dabei hatte die jeweilige Vorsitzende des RFA, von 1918–1923 Margarethe Behm, ab 1923 Annagrete Lehmann⁸², automatisch einen Platz im ge-

78 Vgl. R. Mumm, Schreiben an Major von Tiling, 9.7.1925, BArch, N 2203/147, 411; M. v. Tiling, Lebenslauf, Juli 1925, BArch, N 2203/147, 407–410.

79 Die enge thematische Verknüpfung ist nachfolgend in Kap. II.3.1. am Beispiel der Verhandlung des Reichsschulgesetzes zu zeigen, im Rahmen derer Magdalene von Tiling vom EVRA explizit für die Vertretung der Interessen der evangelischen Volksschulen betraut wurde. Ebenfalls ist unten in Kap. II.3.3. die ambivalente Rolle des EVRA in der konfliktreichen Wahl Alfred Hugenbergs zum Parteivorsitzenden am 20. Oktober 1928 von Bedeutung.

80 Zur Organisationsstruktur und den Arbeitsmethoden des Ausschusses vgl. R. Scheck, *Mothers of the nation. Right-wing women in Weimar Germany*, 2004; C. Streubel, *Die Frauen der Rechten in Kaiserreich und Republik. Ein Überblick und Forschungsbericht* (Historical Social Research 28, 2003, 103–166), 132 f.; A. Hänger, *Das »Gewissen der Nation«. Nationales Engagement und politisches Handeln konservativer Frauenorganisationen 1900 bis 1937* (Schriften des Bundesarchivs 59), 2002, 134–149; Liebe, *Die Deutschnationale Volkspartei*, 36.

81 Hänger, *Das »Gewissen der Nation«*, 134.

82 Annagrete Lehmann (1877–1954), Pädagogin und Politikerin; Ausbildung im Lehrerinnenseminar an der Königlichen Augustaschule in Berlin; ab 1908 Studium der Germanistik und Geographie; 1915 Studienrätin an der Augustaschule; 1921–1928 Mitglied des Preußischen Landtags und 1928–1933 Mitglied des Reichstags (DNVP).

schäftsführenden Vorstand der Gesamtpartei inne. Von der DNVP wurde der RFA mit einem eigenen Budget und einem Büro in der Parteizentrale mit etwa zehn bis zwanzig teils ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen ausgestattet. Für die Berichterstattung seiner inhaltlichen Arbeit waren dem RFA in der offiziellen Parteizeitung einige Seiten reserviert, zudem existierte mit der »Deutschnationalen Frau« ein eigenes Printorgan.

Die inhaltliche Arbeit des RFA bestand erstens in der Organisation der Propaganda und Schulungsaufgaben unter Frauen, dafür wurden eine Adressdatei über sympathisierende Frauenvereine und Einzelpersonen angelegt, Informationsordner über verschiedene Themen versandt und Veranstaltungen mit den männlichen und weiblichen Führern der Partei organisiert. Der zweite Aufgabenbereich betraf die Beratung der Partei in Fragen hinsichtlich Frauen und Kindern, der dritte bestand in der Netzwerkkoordination der sich nachfolgend bildenden Landes-, Kreis- und Ortsfrauenausschüsse.⁸³ Durch die Schaffung von Ortsausschüssen waren die etwa 10% der weiblichen DNVP-Parteimitglieder sowohl horizontal mit den jeweiligen Männerorganisationen ihrer Partei verbunden, als auch vertikal mit den verschiedenen Ebenen der Frauenausschüsse, vor allem mit der nationalen Leitung in Berlin.⁸⁴

2.4.3. Profilierung als DNVP-Abgeordnete im Preußischen Landtag

Magdalene von Tiling war während ihres gesamten Mandats im Preußischen Landtag neben ihrem intensiven Engagement in den genannten Ausschüssen auch Mitglied im Fraktionsvorstand der DNVP.⁸⁵ Überblickt man diesen Zeitraum von neun Jahren, fällt jedoch auf, dass sie in der Öffentlichkeit des Parlaments weniger stark in Erscheinung getreten ist. Insgesamt verzeichnen die Sitzungsprotokolle des Preußischen Landtags für den Zeitraum von

83 In den frühen Jahren der Weimarer Republik erwies sich insbesondere die Vorsitzende Margarete Behm als erfolgreiche Organisatorin dieses Netzwerkes aus Landes-, Kreis- und Ortsfrauenausschüssen. 1922 berichtete der RFA der DNVP über die Existenz von 38 Landesfrauenausschüssen und insgesamt 1.900 Frauenausschüssen auf allen Ebenen, vgl. Streubel, *Die Frauen der Rechten*, 132 f.

84 Laut Scheck galt in dieser doppelten Verbundenheit mit der Partei die größere Loyalität der Frauen nicht dem RFA, sondern den Männerorganisationen vor Ort, mit denen die Frauen wesentlich regelmäßiger zusammenarbeiteten, vgl. Scheck, *Mothers of the nation*, 171.

85 Vgl. Hindenburg, *Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags*, 2404.

1921–1930 neun Redebeiträge von Tilings, wobei vier Wortmeldungen auf die 1. Wahlperiode von 1921–1924 entfallen, weitere vier auf die 2. Wahlperiode von 1924–1928 sowie eine auf die 3. Wahlperiode bis 1930.⁸⁶ Die überschaubare Anzahl ihrer Redebeiträge verdeutlicht, dass Äußerungen von Abgeordneten im parlamentarischen Plenum gegenüber ihrer kontinuierlichen Parlamentsarbeit in den Ausschüssen weitaus seltener waren. Gerade dadurch dürfte die Analyse ihrer Reden aber – ähnlich wie schon bei Rudolf Otto – besonders aufschlussreich sein, insofern davon auszugehen ist, dass auch von Tiling diese seltene Chance der Profilierung in der Parlamentsöffentlichkeit bewusst zu nutzen suchte.

Zum ersten Mal ergreift sie im Parlament das Wort am 13. Oktober 1921 im Rahmen der Verhandlungen des Reichsschulgesetzes und hält ein Plädoyer für den Fortbestand und Ausbau der Bekenntnisschulen.⁸⁷ Ein grundsätzliches Wort zum mehrgliedrigen Schulsystem spricht sie am 23. Februar 1922, wobei sie die Volksgemeinschaft als übergeordnetes Erziehungsziel proklamiert.⁸⁸ Einen Monat später fordert sie am 17. März 1922 die Förderung der Mädchenbildung und spricht sich dabei im Besonderen dafür aus, die hauswirtschaftlichen Unterrichtsstunden an Berufsschulen in den Abend und somit außerhalb der üblichen Arbeitszeiten zu legen, um dadurch den Mädchen eine parallele Berufstätigkeit oder ein paralleles wissenschaftliches Studium zu ermöglichen.⁸⁹ Wegen des fortwährenden Scheiterns der eingebrachten Reichsschulgesetzentwürfe fordert sie zwei Jahre später, sowohl am 20. Februar 1924 als auch am 5. und 6. November 1925, noch immer eine aktivere staatliche Unterstützung von Privatschulen im Allgemeinen und der Mädchenbildung im Besonderen.⁹⁰ Insgesamt sieht sie die Bedeutung der Mädchenerziehung für die Zukunft des Volkes zu wenig berücksichtigt. Wiederum ein Jahr später äußert sie sich am 14. Dezember 1925 zu einem Schulstreik der evangelischen Eltern im Kreis Arnsberg, die sich gegen den Unterricht ihrer Kinder unter einem dissidentischen

86 Die Beobachtung von Schneider-Ludorff, dass die meisten Wortmeldungen und Reden von Tilings in der Zeit zwischen 1925 und 1928 erfolgten, ist entsprechend zu korrigieren, vgl. Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 69.

87 M. v. Tiling, Rede am 13.10.1921 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,3, 3709–3715).

88 Dies., Rede am 23.2.1922 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,5, 7507–7512).

89 Dies., Rede am 17.3.1922 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,6, 8416).

90 Dies., Rede am 20.2.1924 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,15, 21266–21267); Dies., Rede am 5.11.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,4, 5974); Dies., Rede am 6.11.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,4, 6196).

Schulrat wehrten. Den vom Minister eingebrachten Lösungsvorschlag einer Versetzung des ursächlichen Dissidenten in ein weniger protestantisch geprägtes Gebiet in Ostpreußen lehnte von Tiling ab. Sie forderte stattdessen, den Lehrer ganz aus der konkreten Lehrtätigkeit herauszunehmen und ihn stattdessen als Hilfsarbeiter im Ministerium einzusetzen, denn »für uns ist der Religionsunterricht an den Schulen nicht nur ein Anhängsel, und wenn der Schulrat tausendmal den Religionsunterricht nicht hat, so hat er doch die Aufsicht über die evangelischen Schulen, die von dem Geist desselben Religionsunterrichtes erfüllt sein sollen«⁹¹. Ihre letzten beiden Parlamentsreden befassen sich am 19. März 1927 mit der Verbesserung der Berufsbedingungen für Oberschullehrerinnen⁹² und am 17. April 1929 mit der allgemeinen Reformbedürftigkeit der wissenschaftlichen Ausbildung von Pädagog:innen.⁹³

Der Schwerpunkt ihrer Beteiligung liegt eindeutig auf den bildungspolitischen Debatten, in denen sie mit Blick auf das zu verabschiedende Reichschulgesetz auch im Unterrichtsausschuss die Interessen der christlichen Privatschule sowie der spezifischen Mädchenerziehung vertritt.

Eine hohe Wertschätzung für ihren parlamentarischen Einsatz und die dahinterliegende Netzwerkarbeit für diese Themen drückte ihr das Oberkirchenkollegium der altlutherischen Kirche in Preußen aus, wodurch ihre profilierte Stellung in ihren Fachgebieten zum Ausdruck kommt:

»Der Verwaltungsbericht hat vor der Synode mehr als einmal darauf hingewiesen, daß es nur Ihrer Vermittlung zu danken war, wenn diese oder jene Verbindung angeknüpft, diese oder jene Besprechung mit einflußreichen Persönlichkeiten erreicht werden konnte. [...] Zugleich nehmen wir Veranlassung, Ihnen [...] unsere wärmste Anerkennung auszusprechen, daß Sie so unermüdlich Ihre Kräfte einsetzen im Ringen um die Besserung der Schulverhältnisse unseres gesamten Vaterlandes und im Kampf um die sittliche Erneuerung unseres gesamten Volkslebens. Es ist uns eine große Freude, daß gerade ein Glied unserer Kirche in diesem Kampf eine führende Stellung einnimmt.«⁹⁴

Im Jahr 1928 übernahm sie neben der legislativen Parlamentsarbeit für sechs Monate eine exekutive Tätigkeit im Reichsinnenministerium, sie wurde kommissarisch in den Rang einer Ministerialrätin in die Abtei-

91 M. v. Tiling, Rede am 14.12.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,11, 15704–15708).

92 Dies., Rede am 19.3.1927 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,12, 18091–19096).

93 Dies., Rede am 17.4.1929 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 3/1,5, 5961–5966).

94 Oberkirchenkollegium zu Breslau, Schreiben an Magdalene von Tiling, 25.9.1926, LKA Hann, N 127/10.

lung »Kirche und Schule« zur Bearbeitung von Jugend- und Schulfragen einberufen, wo sie Gertrud Bäumer⁹⁵ (DDP) für ein halbes Jahr vertrat.⁹⁶ Die inhaltlichen Differenzen zwischen Bäumer und dem der DNVP zugehörigen Innenminister Walter von Keudell waren mit Blick auf das zu verabschiedende Reichsschulgesetz massiv. Vor dem Hintergrund, dass der Reichstagswahlkampf des Jahres 1928 stark unter dem Primat kulturpolitischer und insbesondere schulpolitischer Fragen stand,⁹⁷ traten derartige Reibungen besonders zu Tage, sodass sich Bäumer für die Dauer der konkreten Beratungen des neuen Reichsschulgesetzentwurfes vom Amt der Ministerialrätin beurlauben ließ. Magdalene von Tiling übernahm ihre Vakanzvertretung, wodurch sich ihr eine neue politische Position eröffnete, von dem sich sowohl ihre DNVP-Kollegen aus dem EVRA als auch ihre Kolleginnen aus der Frauenverbandsarbeit inhaltlichen Einfluss und monetäre Vorteile erhofften. So ließ Reinhard Mumm von Tiling in seinem Glückwunschsreiben zur Berufung wissen:

»Ich freue mich von Herzen und bin dankbar, wenn wir in ruhiger Stunde über alle diese Arbeiten einmal sprechen können. Aus den Jugendfonds wünsche ich sehr vermehrte Förderung der evangelischen Bestrebungen, dazu kommt das Versagen der Landesjugendämter in Sachen Schund und Schmutz und vieles andere.«⁹⁸

Und auch die Glückwunschsreiben Paula Mueller-Otfrieds und der Geschäftsleiterin der VEFD Nora Hartwich drücken ihre Entschlossenheit zu einer größeren Einflussnahme aus und ihre Hoffnung auf eine Verstetigung der Stelle von Tilings in eine feste Beamtenstellung, »damit der Einfluß der

95 Gertrud Bäumer (1873–1954), evang. Theologin, Pädagogin und Politikerin; Ausbildung im Lehrerinnenseminar in Magdeburg; ab 1898 für das Oberlehrerinnenexamen in Berlin (Kurse in Theologie, Germanistik, Philologie und Nationalökonomie); 1904 Promotion in Germanistik; 1908 Mitglied in der Freisinnigen Vereinigung, dann in der Fortschrittlichen Volkspartei; 1910 Vorsitzende im Bund Deutscher Frauenvereine (BDF); 1912 redaktionelle Mitarbeit in der Zeitschrift »Die Hilfe«; 1916 Aufbau und Leitung der Sozialen Frauenschule und des Sozialpädagogischen Instituts Hamburg; 1919 Mitbegründerin der DDP; 1919–1932 Mitglied im Reichstag (DDP; ab 1930 Deutsche Staatspartei); ab 1920 Ministerialrätin im Reichsinnenministerium für die Referate Jugendwohlfahrt und Schulwesen.

96 Der Tätigkeitszeitraum im Ministerium erstreckte sich vom 1.2. – 31.7.1928, vgl. Der Reichsminister des Innern, Schreiben an Magdalene von Tiling, 28.1.1928, LKA Hann, N 127/5; vgl. Roggenkamp-Kaufmann, Magdalene von Tiling, 724.

97 Vgl. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, 169–171.

98 R. Mumm, Glückwunschsreiben an Magdalene von Tiling, 26.1.1928, BArch, R 8005/458, 384.

evangelischen Frau in Jugend- und Schulfragen innerhalb des Reichsministeriums des Innern gesichert werde«⁹⁹.

Nach der Rückkehr Bäumers im Februar 1929 wurden die Aufgaben noch für einige Zeit unter den Frauen aufgeteilt, die Tätigkeit von Tilings endete sodann am 31. Juli 1929, da sich die Hoffnung, die Vakanzvertretung zu einer dauerhaften Beamtenstellung umzuwandeln, nicht realisieren ließ.¹⁰⁰

2.4.4. Profilierung als DNVP-Abgeordnete im Deutschen Reichstag

Bei der Reichstagswahl zum 5. Deutschen Reichstag strebte Magdalene von Tiling einen weiteren Sprung in ihrer politischen Karriere an und kandidierte am 14. September 1930 auf der Reichsliste der DNVP. Mit dem Wissen, dass sie besonders für konservativ-evangelische Frauen eine Favoritenrolle unter den Kandidat:innen einnehmen dürfte, forderte sie mit Nachdruck die evangelischen Frauen in ihren Verbänden zum Wahlakt auf, da es für die Frau »ganz einfach zum Gehorsam in dem Stande, in dem sie steht, gehört, daß sie ihre Wahlpflicht ausübt«¹⁰¹. So sei es schlichtweg »Ungehorsam gegen Gott, wenn sie die Forderung nicht erfüllt, die in diesem Stand der Staatsbürgerin an sie gestellt sind, d. h. wenn sie nicht wählt«¹⁰².

Obwohl sich die internen Machtkämpfe in der DNVP um den Parteivorsitzenden Hugenberg in massiven Einbrüchen der Partei um 7,3 % im Vergleich zur Reichstagswahl 1928 niederschlugen, gelang von Tiling der Einzug in den Deutschen Reichstag. Mit Annagrete Lehmann und Paula Mueller-Otfried war sie eine von drei weiblichen Abgeordneten in der DNVP-Fraktion. Von Tiling entschied sich bewusst gegen ein Doppelmandat und quittierte am 20. Dezember 1930 den preußischen Landtag zugunsten der Reichstagsarbeit. In den durch die instabilen Regierungskoalitionen verursachten eng getakteten Auflösungen und Neuwahlen des Reichstags konnte sie ihr Mandat in den Wahlen vom 31. Juli und 26. November 1932 sowie vom 5. März 1933 erneuern.

⁹⁹ N. Hartwich / P. Mueller-Otfried, Glückwunsch (Monatsblatt VEFD 7, 1927, 128).

¹⁰⁰ Vgl. Reichsministerium des Innern, Personalakte Magdalene von Tiling, BArch, R 1501/211432; Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 211 f.

¹⁰¹ M. v. Tiling, Wir evangelischen Frauen und die Reichstagswahl (Aufgaben und Ziele 10, 1930, 37–40), 38.

¹⁰² Ebd.

Inhaltlich beschäftigten sie auch als Reichstagsabgeordnete nach eigenen Angaben vor allem »schulpolitische Aspekte und kirchliche Standpunkte zu Fragen der Familien- und Ehegesetzgebung«¹⁰³. Jedoch war die legislative Arbeit im Reichstagsparlament während der Mandatur von Tilings schon stark eingeschränkt. In den sog. Präsidialkabinetten ab 1930 fand der Art. 48 WRV, welcher den Reichspräsidenten berechtigte, bei Gefährdung der öffentlichen Sicherheit den Ausnahmezustand zu verhängen und Notverordnungen zu erlassen, umfassende Anwendung. Dieser Umstand führte dazu, dass die Gesetzgebung anstelle vom Reichstag zu einem großen Teil vom Reichspräsidenten und der Reichsregierung erledigt wurde. Die dadurch stark beschnittenen Mitspracherechte der Parlamentarier:innen spiegeln sich in der Beteiligung von Tilings im Plenum wider, insofern die stenografischen Berichte der Verhandlungen des Reichstags für den Zeitraum von 1930–1933 keinen Redebeitrag von ihr verzeichnen.

Hingegen hat sie im Verlauf ihres dreijährigen Mandats eine Reihe von Anträgen hauptverantwortet, wobei die Mitunterzeichner:innen – alle Mitglieder des EVRA oder des RFA – wiederum die enge Verzahnung ihrer Arbeitsschwerpunkte mit diesen Ausschüssen belegen. In den Anträgen wird mit Blick auf die parlamentarische Arbeit von Tilings im Reichstag die Fortsetzung des kulturpolitischen Schwerpunktes und eine Ausweitung auf sozialpolitische Themen deutlich. So forderte sie im Dezember 1930 einerseits die Rücknahme einer Kürzung des Bedürftigkeitszuschusses für die Witwen der gefallenen Reserveoffiziere¹⁰⁴ und andererseits einen Ausschuss, der bei den Verhandlungen zum Völkerbund für das Recht der deutschen Volksgruppen einsteht, die durch internationale Verträge einem anderen Staat zugeteilt worden sind.¹⁰⁵ Im Mai 1932 setzte sie sich für die Auflösung laizistischer Vereinigungen wie die Gottlosenvereinigung und den Freidenkerverband ein und erstrebte ebenfalls die Auflösung des Einheitsverbandes für proletarische Sexualreform und Mutterschutz sowie der

103 Tiling, Lebenslauf, undatiert.

104 Dies., Antrag betr. Rückgängigmachung der für den 1. Oktober 1930 bereits verfügten zehnprozentigen Kürzung des Bedürftigkeitszuschusses für die Witwen der gefallenen Reserveoffiziere (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 449, Anlagen 401–750, 1930, Nr. 468).

105 Dies., Antrag betr. Einsetzung eines Ausschusses zur Ausarbeitung eines Minderheitenrechts entsprechend der 1928 gebildeten sogenannten Länderkonferenz (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 449, Anlagen 401–750, 1930, Nr. 531).

Interessensgemeinschaft für Arbeiterkultur.¹⁰⁶ Weiterhin setzte sie sich im August 1932 für die Wiedenzulassung einer fachlichen Berufsvermittlung neben der öffentlichen Arbeitsvermittlung ein¹⁰⁷ und im Dezember 1932 für den Ausbau der Kleinrentnerfürsorge.¹⁰⁸

In den verzeichneten namentlichen Abstimmungen zeigt sich die durchgehende Treue zur Fraktion Magdalene von Tilings. So erlebte sie auch die »Machtergreifung« Adolf Hitlers als Reichstagsabgeordnete. Sie stimmte am 23. März 1933 mit ihrer Fraktion dem Ermächtigungsgesetz zu¹⁰⁹ und trug damit zur nötigen Zweidrittelmehrheit für diese folgenschwere Machtübertragung bei. Hitlers Aufstieg beschrieb sie im unmittelbaren Nachgang in einer affirmativen Haltung als »etwas ganz Großes, etwas Ungeheures im Laufe der Monate vom Sommer 1932 bis zum letzten starken Durchbruch des Neuen im März 1933 in unserem Volke«¹¹⁰. Neben dieser religiösen Glorifizierung der politischen Ereignisse, bei denen »wir als Christen ein greifbares Hineinwirken Gottes in das Gesamtgeschick des Volkes« spürten und die somit ein »Geschenk Gottes« seien, schlägt ihre kritisch-erwartungsvolle Bemerkung, sie seien »zugleich ein Gefäß, das dem Gefülltwerden harret«¹¹¹, zwar wenig ins Gewicht, zeigt aber dennoch einen gewissen, bleibenden Vorbehalt.

Bei den Reichstagswahlen am 5. März erneuerte Magdalene von Tiling – nun für die von der NSDAP, DNVP und »Stahlhelmen« gemeinsam gebildeten »Kampffront Schwarz-Weiß-Rot« antretend – ihr Mandat ein letztes Mal. Mit dem am 14. Juli 1933 verabschiedeten »Gesetz gegen die Neubildung von Parteien« wurden sodann im Deutschen Reich alle Parteien neben der NSDAP verboten, zur nachfolgenden Reichstagswahl am 12. November 1933

106 Dies., Antrag betr. Auflösung des deutschen Freidenkerverbandes sowie betr. Verbot des Einheitsverbandes für proletarische Sexualreform und Mutterschutz und der Interessensgemeinschaft für Arbeiterkultur (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 453, Anlagen Nr. 1431–1595, 1932, Nr. 1536).

107 Dies., Interpellation wegen Wiedenzulassung der fachlichen Berufsvermittlung neben der öffentlichen Arbeitsvermittlung (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 454, Anlagen 1–148, 1932, Nr. 143).

108 Dies., Antrag betr. Vorlegung eines Gesetzentwurfs über einen Rechtsanspruch der Kleinrentner auf Fürsorge (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 455, Anlagen Nr. 1–230, 1932, Nr. 161).

109 Namentliche Abstimmung in der 2. Sitzung am Donnerstag, den 23. März 1933 (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 457, 42–45), 45.

110 M. v. Tiling, *Zeitenwende* (Aufgaben und Ziele 12, 1932, 155–161), 155.

111 Ebd.

gab es entsprechend lediglich eine NSDAP-Einheitsliste. Im Zuge dieser Vorgänge schied von Tiling aus dem Reichstag aus.

Parallel zu diesen Entwicklungen zerschlug sich für Magdalene von Tiling im Mai 1933 durch konfliktreiche, parteiinterne Vorgänge die Aussicht auf eine erneute Berufung ihrer Person in ein Ministerium. Aus einer Korrespondenz mit der Oberbürgermeisterei der Stadt Wuppertal sowie einem parteiinternen Schreiben geht hervor, dass bereits im März 1933

»verschiedene Kreise (evangelische und politische etc.) Eingaben an den Parteivorsitzenden, an das Partei-Präsidium sowie an den Reichsfrauenausschuss und seine Vorsitzende, Frau Lehmann, gerichtet hatten mit der Bitte, sich darum zu bemühen, dass Frau D. von Tiling für das Höhere Mädchenschulwesen ein Referat im Reichsinnen- oder im Kultusministerium erhalte.«¹¹²

In den nachfolgenden Wochen ging von Tiling davon aus, dass die Partei und insbesondere der Reichsfrauenausschuss in dieser Personalie hinter ihr stehen würden. Auch die Tatsache, dass der Oberbürgermeister der Stadt Wuppertal zwecks Aussetzung ihrer Bezüge bereits informiert wurde und sie kontaktierte, zeigt, dass ihre Berufung in den Augen von Tilings sicher war. Umso größer war ihre Enttäuschung, dass an ihrer Stelle die Vorsitzende des Reichsfrauenausschusses, Annagrete Lehmann, vom Fraktionsvorstand vorgeschlagen und berufen wurde. In der Hergangsschilderung dieser Angelegenheit moniert sie einerseits, man habe »es von keiner Seite für nötig befunden [..., sie] über den Stand der Dinge aufzuklären, [...] im Gegenteil sie in dem Glauben gelassen, dass die Partei als solche sich für sie einsetzen würde«¹¹³. Andererseits sah sie sich in ihrer pädagogischen Expertise missachtet, denn der Vorschlag von Lehmann habe

»außer Acht gelassen, dass es sich um einen auf dem pädagogischen und dem Mädchenschulgebiet durchaus eingearbeiteten Menschen handeln müsse, der auch während der letzten 14 Jahre unausgesetzt weitergearbeitet hat, [...] während Frau Lehmann durch ihre Ämter innerhalb der Partei ja ganz mit den Aufgaben dieser Ämter beschäftigt gewesen ist und niemals weder schriftstellerisch noch praktisch an den Fragen der Pädagogik und der Mädchenbildung weitergearbeitet hat.«¹¹⁴

Vor diesem Hintergrund bedeutete das Jahr 1933 das Ende der parteipolitischen und parlamentarischen Arbeit von Tilings, nach zwölf Jahren politi-

112 M. v. Tiling, Hergangsskizze, um Mai 1933, LKA Hann, N 127/5.

113 Ebd.

114 Ebd.

scher Arbeit in Berlin war damit die Rückkehr in den Schuldienst vorgezeichnet.

2.5. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1933–1974)

Das abrupte Ende der politischen Karriere von Tilings zog weitere berufliche Änderungen nach sich. Neben ihrem Mandat im Reichstag verlor sie durch Umstrukturierungsmaßnahmen der evangelischen Frauenverbandsarbeit unter Wehrkreispfarrer Ludwig Müller auch hier ihre Führungsposition an die jüngere Agnes von Grone.¹¹⁵ Im September 1934 drückt sie gegenüber Margarethe und Friedrich Gogarten ihre Bekümmernung über diese Entwicklungen aus:

»Man hat mir alle meine evangelische Frauenarbeit genommen, jeden Einfluß auf die Geschicke des Evangelischen Frauenwerkes. Obgleich ich es doch wesentlich von 1923–33 aufgebaut hatte, soviel Kraft und Leben und Zeit hineingegeben hatte. Man hat mir allen Einfluß aufs Mädchenschulwesen genommen, den ich immerhin 12 Jahre hatte. [...] Wir nicht P. G. [Parteigenossen, Anm. d. Verf.] sind nichts, wissen nichts, sind Menschen 2. Ranges ohne Verantwortung, die mit gebundenen Händen zusehen müssen, wie unendlich viel geschieht, wobei uns beim Blick auf unser Volk das Herz blutet.«¹¹⁶

Ihre Rückkehr in den Schuldienst stellte damit die einzige Möglichkeit dar, ein geregeltes Einkommen zu erzielen, wobei eine Wiederaufnahme der Lehrtätigkeit in Elberfeld Magdalene von Tiling keine attraktive Perspektive bot und sich von Tiling um eine Versetzung nach Berlin bemühte. Nach deren Genehmigung wurde sie 1934 als Studienrätin an der staatlichen Augusta-Schule in Berlin angestellt und übernahm wenig später die Leitung der »Hochschule der Frau«, die eine Abteilung der Lessinghochschule in Berlin bildete. Die Lehrtätigkeit sowie eine Fortsetzung ihrer Vortragsarbeit setzte sie bis 1938 fort, dann trat sie als 60-jährige auf eigenen Antrag hin in den Ruhestand ein. Die Zeit des Krieges bezeichnet Magdalene von Tiling rückblickend als »stille[] Jahre«¹¹⁷, die sie vorzugsweise in ihrem Garten in Berlin-Zehlendorf verbrachte. Ihre Haltung zur nationalsozialistischen Ideologie wurde nach der oben zitierten optimistischen Begrüßung zunehmend kritischer. Als Reaktion auf die Gründung der Deutschen Christen

115 Vgl. Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 257.

116 M. v. Tiling, Schreiben an Friedrich Gogarten, 23.9.1934, LKA Hann, N 127/17.

117 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, *Frau D. von Tiling 80 Jahre alt*, 106.

bildete sich im Mai 1933 als neue kirchenpolitische Gruppe die Jungreformatorische Bewegung, der u. a. Walter Künneth¹¹⁸, Hanns Lilje¹¹⁹ und Martin Niemöller¹²⁰ angehörten. Auch Magdalene von Tiling und Friedrich Gogarten traten der Bewegung bei. Insgesamt stand die Bewegung dem neuen Staat affirmativ gegenüber, sie verwehrt sich aber staatlichen Übergriffen in kirchliche Angelegenheiten, wie sie im sog. Arierparagrafen vom 7. April 1933 zutage getreten waren.¹²¹ Von Tiling fordert auch hier in lutherischer Manier die konsequente Trennung der beiden Regimente. Während ein Großteil der Mitglieder der Jungreformatorischen Bewegung wenige Monate später maßgeblich zur Herausbildung der Bekennenden Kirche beitrugen, schloss sich Magdalene von Tiling dieser nicht an. Andererseits wurde sie aber selbst auch kein Mitglied einer nationalsozialistischen Organisation und trat anders als Gogarten den Deutschen Christen nicht bei.¹²² Vielmehr kritisierte sie Gogarten immer wieder für seine fehlende

118 Walter Künneth (1901–1997), evang. Theologe; Theologiestudium in Erlangen und Tübingen; 1930 Privatdozent für Systematische Theologie in Berlin; Mitglied der BK; 1932–1937 Leiter der Apologetischen Zentrale des Johannesstifts in Berlin-Spandau; 1938 Pfarrer in Starnberg/Oberbayern; 1946 Honorarprofessor in Erlangen; 1953–1969 dort Professor für Systematische Theologie.

119 Hanns Lilje (1899–1977), evang. Theologe; Theologiestudium in Göttingen und Leipzig; 1924 Studentenpfarrer in Hannover; 1935–1945 Generalsekretär des Luth. Weltkonvents; 1944 Haftstrafe unter den Nationalsozialisten; 1945 Oberlandeskirchenrat in Hannover; 1945–1973 Mitglied und ab 1949 stellv. Vorsitzender im Rat der EKD; 1947–1971 Landesbischof der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers; 1947–1970 Mitglied des Exekutivkomitees des Luth. Weltbundes (1952–1957 Präsident); 1968–1975 Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen.

120 Martin Niemöller (1892–1984), evang. Theologe; Theologiestudium in Münster; 1923 Vereinsgeistlicher in der Inneren Mission Westfalen; 1931 Pfarrer in Berlin-Dahlem; 1933 Begründer und Leiter des Pfarrernotbundes; führender Vertreter der BK; 1937–1945 Gefangenschaft in den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau; 1945 stellv. Vorsitzender des Rates der neugebildeten EKD und Leiter des Kirchlichen Außenamtes; 1947–1964 Kirchenpräsident der EKHN.

121 Vgl. S. Hermle / C. Lepp / H. Oelke, Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (Christentum und Zeitgeschichte 4), 2019, 73 f; R. Retter, Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift »Junge Kirche« im Dritten Reich, 2009, 35–38; Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 258–265.

122 Die Haltung Magdalene von Tilings zu antisemitischem Gedankengut untersucht Schneider-Ludorff im Kontext des Dialogs der evangelischen Frauenbewegung mit der völkischen Bewegung in den Jahren 1924/25, vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 114–130. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass es von Tiling in dieser Auseinandersetzung »nicht darum ging, die antisemitischen Parolen zu entkräften, sondern sich diese zunutze zu machen. Zum einen sollte das Alte Testament für die evangelische Kirche mit Hilfe einer Strategie der Abgrenzung – auf der Negativfolie des Judentums – gerettet werden. Zum anderen [...] wurde in Abgrenzung zur theologisch fundierten »minderwertigen Sittlichkeit des Judentums« die Rolle der evangelischen Frauen aufgewertet. Auch wenn Magdalene von Tiling sich nicht als Antisemi-

Distanznahme. Insgesamt »arrangierte«¹²³ sie sich mit der Zeit mit dem nationalsozialistischen Staat und arbeitete zeitweise auch in der Kammer für evangelische Erziehungsarbeit des Reichskirchenausschusses mit, wo sie sich mit der Vermittlung zwischen den Grundlagen der nationalsozialistischen und kirchlichen Erziehung befasste.¹²⁴ Dabei erkannte sie in der Existenz des Menschen als »politische Existenz«, die »im Gegensatz zum Individualismus der Vergangenheit von der vorgegebenen Bindung des Menschen an den anderen Menschen«¹²⁵ ausgeht, eine wesentliche Gemeinsamkeit der nationalsozialistischen und kirchlichen Grundanschauungen. In der primären Erziehungsinstitution zeige sich hingegen der wesentliche Unterschied, nämlich dort die Jugendbünde und hier die Familie. Vor dem Hintergrund einer scharfen Trennung des weltlichen und geistlichen Reiches sei es möglich, das nationalsozialistische Erziehungskonzept im weltlichen Bereich anzuerkennen, ohne es in eine göttliche, immer gültige Sphäre zu erheben.¹²⁶

Nach Ende des 2. Weltkriegs reaktivierte sie ihre Lehrtätigkeit an verschiedenen Bildungseinrichtungen im evangelischen Spektrum. So lehrte sie ab 1945 als fast 70-Jährige am Evangelischen Johannesstift in Berlin-Spandau und gab ab 1946 Unterricht an der Sozialen Frauenschule der Inneren Mission und in der Katechetenausbildung der Berliner Kirche. Ehrenamtlich initiierte sie zudem die Gründung eines Heimes für behinderte Kinder in Berlin-Wilmersdorf. Mit 78 Jahren trat von Tiling 1955 schließlich erneut in den Ruhestand ein.

Am 11. April 1957 wurde sie mit dem Großen Verdienstkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. Die Ehrungen anlässlich ihres 80. Geburtstages bezeugen eine große Anerkennung ihres theologischen, pädagogischen und politischen Lebenswerkes. So stellt etwa Hanns Lilje in seiner Laudatio als Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers fest, sie habe »in einer schönen glaubhaften und tief begründeten Weise vorgelebt, wie sich geistiger Rang und menschliche Güte in einer führenden berufstätigen Frau verbinden

tin verstand, bot doch die völkische Ideologie Anknüpfungspunkte für ihre Programmatik« (aaO 310).

123 Vgl. aaO 305 f.

124 Vgl. M. v. Tiling, Zur Frage des Verhältnisses von nationalsozialistischer und kirchlicher Erziehung (Schule und Evangelium 11, 1937, 225–235. 247–254).

125 AaO 225.

126 Vgl. aaO 227 f.

können«¹²⁷. Ihre parlamentarische Arbeit findet in den Würdigungen in der Regel Erwähnung, zuweilen bleibt dabei wie bei Lilje ihre Mitgliedschaft in der DNVP sowie ihr dreijähriges Mandat im Deutschen Reichstag unerwähnt, worin die Distanznahme einiger Kirchenpersönlichkeiten zur Weimarer Republik ungebrochen nachwirkt. Gleichzeitig hatte von Tiling, obwohl sie 1933 ihr Parlamentsmandat nicht freiwillig, sondern gezwungenermaßen hatte aufgeben müssen, unter den geänderten Vorzeichen der jungen Bundesrepublik ihre parteipolitische Tätigkeit nicht wieder aufgenommen. Mit fast 90 Jahren zog sie 1965 von Berlin nach München, wo sie ihren Lebensabend in einer Diakonissenanstalt verbrachte. Hier verstarb Magdalene von Tiling am 28. Februar 1974 im Alter von 96 Jahren.

127 H. Lilje, Das Portrait. Magdalene von Tiling (Sonntagsblatt, 19.5.1957, 6).

3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession

Nach dem biografischen Überblick über das Leben Magdalene von Tilings, der ihren Weg der theologischen Professionalisierung nachgezeichnet und ihre parlamentarischen Stationen im Preußischen Landtag und im Deutschen Reichstag dargestellt hat, soll nun am Beispiel wichtiger fachpolitischer Zuständigkeitsbereiche ihr konkretes politisches Handeln als theologische Parlamentarierin untersucht werden.

Als erstes exemplarisches Fachpolitikum wird die Agitation von Tilings in den Verhandlungen des Reichsschulgesetzes untersucht, als zweites ihre Positionierung in der innerparteilichen Auseinandersetzung um die Neugründung einer evangelischen Partei. Die Auswahl dieser Themen fußt – wie schon in der Studie zu Rudolf Otto – zunächst auf ihrem hohen Stellenwert in der politischen Arbeit von Tilings. Der bildungspolitische Schwerpunkt ihrer Ausschusssmitgliedschaften sowie ihrer Plenumsbeiträge ist bereits deutlich geworden. Freilich hätte sich hinsichtlich der persönlichen Themenrelevanz auch ihr politischer Einsatz zur Förderung des Mädchenschulwesens in der Weimarer Republik zur Untersuchung angeboten. Dieses Politikum wurde jedoch einerseits im Rahmen der pädagogischen Geschlechtertheorie von Tilings schon umfassend beleuchtet¹ und bietet andererseits im Vergleich zu den ausgewählten beiden Themen weniger Anknüpfungspunkte an die leitende Forschungsfrage dieser Studie nach den wechselseitigen Rückkopplungseffekten zwischen der theologischen Profession und der parlamentarischen Arbeit. So wird nachfolgend in den fachpolitischen Analysen vorrangig gefragt: *Mit welchen Argumenten tritt von Tiling für eine Stärkung der christlichen Privatschule ein und welchen Stellenwert nehmen theologische Argumentationsmuster dabei ein? Wie nutzt sie die Netzwerke und Printorgane ihrer religionspädagogi-*

¹ Vgl. Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen.

schen und frauenbewegten Verbandsarbeit für die Bewerbung ihrer politischen Förderung der Konfessionsschulen?

Und in gleicher Zielrichtung für die Debatte um die Neugründung einer evangelischen Partei im Richtungsstreit der DNVP formuliert: *Welche Auswirkungen haben kirchenpolitisch divergierende Kräfte auf den innerparteilichen Zusammenhalt der DNVP? Welche theologisch fundierten Gründe werden für oder gegen eine konfessionell gebundene Partei angeführt? Auf welche Weise will von Tiling ihre konservativ-christliche Grundauffassung in der Parteiarbeit verwirklicht sehen?*

3.1. Das Evangelische Schulwesen im Reichsschulgesetz

3.1.1. Der »Weimarer Schulkompromiss« (1919)

Der Sturz der Monarchie und die Gründung der deutschen Republik im Zuge der Novemberrevolution 1918 beendeten das deutsche Staatskirchentum und damit die bald vier Jahrhunderte währende enge Verbindung von Staat und evangelischer Kirche im landesherrlichen Kirchenregiment. In der am 11. August 1919 verabschiedeten Weimarer Reichsverfassung wurde in den Art. 135–141 WRV das Verhältnis von Staat und Religionsgesellschaften neu geregelt.² Dabei realisierte sich mit dem Verbot der Staatskirche in Art. 137 Abs. 1 WRV einerseits die von den Sozialdemokraten und Liberalen geforderte Trennung von Staat und Kirche. Gleichzeitig konnten die kirchlich-konservativen Parteien eine weitgehende Beibehaltung der vermögensrechtlichen und gesellschaftlichen Privilegien der Kirche erreichen.³

Die in diesem Zusammenhang zentrale Frage nach der Rolle der Religion und der Religionsgesellschaften im Bildungswesen wurde in den Verfassungsverhandlungen nicht final entschieden. Der vierte Abschnitt zu »Bildung und Schule« (Art. 142–150 WRV) im Grundrechtsteil der Verfassung

² Vgl. zu Verlauf und Ergebnis der Verhandlungen E. R. Huber / W. Huber (Hg.), *Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik (Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 4)*, 2014, 107–135; L. Richter, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung (Schriften des Bundesarchivs 47)*, 1996; Huber, *Die Weimarer Reichsverfassung*, 864–936; J. Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 12)*, 1976.

³ Exemplarisch seien als solche genannt: Status der Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, Schutz des Sonntages und anderer Feiertage, Recht auf Gottesdienst und Seelsorge in öffentlichen Anstalten.

findet zwar klare Regelungen zur Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht (Art. 144 Abs. 1 WRV), zur Beibehaltung des konfessionell gebundenen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach (Art. 149 Abs. 1 WRV) sowie zum Erhalt der theologischen Fakultäten (Art. 149 Abs. 3 WRV). Der in den Verfassungsverhandlungen zentrale Konflikt um die Frage, ob eine Schulform – und wenn ja, welche – zur Regelschule erklärt wird (Regelschulprinzip) oder ob verschiedene Schulformen gleichgestellt nebeneinander existieren sollten (Paritätsprinzip), blieb dabei jedoch ungelöst, da die Frontstellungen quer durch die Parteien eine Einigung in den Verhandlungen blockierten: Das Zentrum wollte mit den konservativen Parteien DNVP und BVP die Konfessionsschule (auch: Bekenntnisschule) erhalten, in denen Kinder eines bestimmten Bekenntnisses nach den Grundsätzen dieses Bekenntnisses von Lehrkräften eben dieser Konfession unterrichtet und erzogen werden. Daneben befürworteten die linksliberalen Demokraten der DDP und später auch die DVP die Simultanschule (auch: Gemeinschaftsschule), also eine gemeinsame Schule, in der nur der Religionsunterricht getrennt nach Konfessionen unter Verantwortung der Religionsgemeinschaften erteilt werden sollte. Die Sozialdemokraten (MSPD, USPD) setzten sich für eine weltliche Schule ohne Religionsunterricht ein. In Art. 146 Abs. 2 WRV, dem sog. »Weimarer Schulkompromiss«,⁴ verständigten sich die Parteien der Weimarer Koalition (Zentrum, DDP, SPD) schließlich lediglich darauf, dass als Regelschule die »für alle gemeinsame Grundschule« gelte, die den Charakter einer christlichen Gemeinschaftsschule habe. Daneben wurde den Eltern das Recht zugesichert, auf Antrag drei weitere Schulformen einzurichten, namentlich die Bekenntnisschulen, die Weltanschauungsschulen und die von allen religiösen und weltanschaulichen Bindungen freien weltlichen Schulen. Damit war in Art. 146 Abs. 1 WRV sowohl ausgedrückt, dass das öffentliche Schulwesen »organisch« auszugestalten ist, als auch durch Abs. 2

4 Art. 146 WRV besagt: »(1) Das öffentliche Schulwesen ist organisch auszugestalten. Auf einer für alle gemeinsamen Grundschule baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf. Für diesen Aufbau ist die Mannigfaltigkeit der Lebensberufe, für die Aufnahme eines Kindes in eine bestimmte Schule sind seine Anlage und Neigung, nicht die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung oder das Religionsbekenntnis seiner Eltern maßgebend. (2) Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb, auch im Sinne des Abs. 1, nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes.«, vgl. Die Verfassung des Deutschen Reichs 1919.

ein Nebeneinander der Schulformen zugelassen. Die genaue Ausgestaltung des Schulwesens wurde von der Verfassung jedoch der späteren Reichsgesetzgebung überantwortet, wobei die sog. Sperrvorschrift des Art. 174 WRV in den Übergangs- und Schlussbestimmungen anwies, dass bis zum Erlass des vorgesehen Reichsgesetzes die bestehende Rechtslage beibehalten werden sollte.⁵ Mit dieser Übertragung der inhaltlichen Ausgestaltung des Reichsschulgesetzes war der Bildungspolitik der jungen Republik eine drängende Aufgabe in die Wiege gelegt, deren Lösung auch zu Magdalene von Tilings wichtigstem politischen Anliegen avancierte.

Überblickt man die nachfolgenden Versuche einer Ausgestaltung des Gesetzes, lassen sich als Markpunkte die Reichsschulkonferenz im Juni 1920, sowie die drei wichtigsten Gesetzesentwürfe von 1921, 1925 und 1927 bestimmen. In allen diesen Vorstößen setzte sich der scharfe Konflikt zwischen den Lagern ungebrochen fort, sodass es sich als unmöglich erwies, über die unterschiedlichen Parteiinteressen hinweg eine Mehrheit zu finden.⁶ Letztlich blieb die Kompromissformel »Reichsschulgesetz« bis zum Ende der Republik ein unausgeführter Verfassungsauftrag. Entsprechend spielte die Debatte über die Bekenntnisschule in allen Wahlkämpfen eine wichtige Rolle und zeigte die politischen und weltanschaulichen Differenzen der Weimarer Gesellschaft wie unter einem Brennglas. Vor diesem gesamtpolitischen Hintergrund ist nachfolgend zu zeigen, wie sich Magdalene von Tiling als pädagogische Theologin und Parlamentarierin an dieser Debatte beteiligte und sich für eine Stärkung des evangelischen Schulwesens einsetzte.

3.1.2. Magdalene von Tilings politische Agitation zur Stärkung des evangelischen Schulwesens im Reichsschulgesetz

Noch während die Nationalversammlung tagte, nahm das Reichsministerium des Innern unter Erich Koch-Weser (DDP) die Arbeit am Reichsschulgesetz auf und richtete Ende 1919 einen Reichsschulausschuss ein,

⁵ Art. 174 WRV besagt: »(1) Bis zum Erlaß des in Artikel 146 Abs. 2 vorgesehenen Reichsgesetzes bleibt es bei der bestehenden Rechtslage. Das Gesetz hat Gebiete des Reichs, in denen eine nach Bekenntnissen nicht getrennte Schule gesetzlich besteht, besonders zu berücksichtigen.«, vgl. ebd.

⁶ Vgl. die Darstellung bei Huber, *Die Weimarer Reichsverfassung*, 937–960; G. Grünthal, *Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 39), 1968.

der mit der Ausgestaltung eines Entwurfes begann. Als erste bildungspolitische Maßnahme wurde zur Ausführung des Art. 146 Abs. 1 WRV am 28. April 1920 das Reichsgesetz über die Grundschule und die Aufhebung der Vorschulen verkündigt. Für eine breite Generaldebatte über das zukünftige Schulwesen lud Koch-Weser sodann vom 11.–19. Juni 1920 rund 700 Experten und Vertreter aus den bildungspolitischen Interessensverbänden zur »Reichsschulkonferenz« nach Berlin ein, um Analysen, Thesen und Reformvorschläge zu diskutieren.⁷ In ihrer Funktion als Vorsitzende des VeR war auch Magdalene von Tiling angereist, die zu diesem Zeitpunkt zwar noch nicht im Landtag saß, aber bereits auf Reichsebene in der DNVP engagiert war. Während der Konferenz arbeitete sie im Ausschuss zum Einheitsschulwesen mit und gab ein Votum zum Stellenwert der Mädchengymnasien ab. Eine öffentliche Stellungnahme ihrerseits zur Hauptstreitfrage nach den Konfessionsschulen war ausgeschlossen, da Koch-Weser diese Thematik formell aus den Beratungsgegenständen der Konferenz ausgeklammert hatte. Diese Entscheidung kritisierte von Tiling in ihrem zwei Monate später in der Verbandszeitschrift des VeR veröffentlichten Bericht über die Konferenz scharf. Gleichzeitig beschreibt sie aber, dass in den Ausschüssen das Thema der Konfessionsschulen und »die Anschauungen der Rechten viel stärker zur Geltung gekommen«⁸ seien. In diesen inoffizielleren Formaten der mehrtägigen Ausschusssitzungen trat von Tiling mit einer äußerst entschiedenen Haltung für eine Stärkung der konfessionellen Schulen ein. In einem nachfolgenden Briefwechsel zwischen den Theologen Otto Eberhard⁹ und Friedrich Niebergall¹⁰ beklagt letzterer, dass sich von Tiling »gegen jegliche Zusammenarbeit mit liberal-modernistischen Kräften ausgesprochen

7 Zu Vorgeschichte und Verlauf der Konferenz vgl. C. Führ, Zur Schulpolitik der Weimarer Republik. Die Zusammenarbeit von Reich und Ländern im Reichsschulausschuß (1919–1923) und im Ausschuß für das Unterrichtswesen (1924–1933), 1970, 45–50.

8 M. v. Tiling, Bericht über die Reichsschulkonferenz (Mitteilungsblatt des VeR 5, 1920, 2–4), 2.

9 Otto Eberhard (1875–1966), evang. Theologe; Theologiestudium in Erlangen, Greifswald und Rostock; 1908 Seminardirektor in Greiz (Thüringen); 1914 Ernennung zum Schulrat; 1927–1930 Dozent am Religionspädagogischen Institut in Berlin; 1933 Versetzung in den Ruhestand; ab 1947 Lehrer in Berlin.

10 Friedrich Niebergall (1866–1932), evang. Theologe; Theologiestudium in Tübingen, Berlin, Bonn und Gießen; ab 1903 Privatdozent in Heidelberg; ab 1922 Professor für Praktische Theologie in Marburg.

[hatte] und folglich nur eine strikt bekenntnisorientierte Gestaltung des Religionsunterrichts dulden«¹¹ wollte.

Der Innenminister Koch-Weser legte im Nachgang zur Reichsschulkonferenz den ersten Entwurf zum Reichsschulgesetz vor, der nach Zustimmung des Reichskabinetts am 22. April 1921 in den Reichstag eingebracht wurde. Dieser »Entwurf Koch« ging mit Blick auf die Konfessionsschulen im Wesentlichen den Weg, der durch Art. 146 Abs. 2 WRV vorgezeichnet war, und bestimmte die Gemeinschaftsschule zur Regelschule, neben der Bekenntnisschulen und freie Schulen unter entsprechenden Voraussetzungen auf Antrag einzurichten seien.¹² Diese Regelung wurde von den Befürwortern der Konfessionsschule kritisch gesehen, sie verwiesen auf den damit verbundenen unsicheren Fortbestand der existierenden Konfessionsschulen und den hohen Verwaltungsaufwand, den ein Neuantrag für diese bedeutete. Entsprechend forderte der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss im Februar 1921, »daß, wo eine bestimmte Schulart von lange her eingebürgert ist, dieselbe ohne weiteres fortbesteht, wenn nicht eine nennenswerte Zahl von Erziehungsberechtigten den Antrag auf eine andere Schulart stellt«¹³.

Magdalene von Tiling war indes – auch im Februar 1921 – in den preußischen Landtag eingezogen, in dem der auf Reichsebene vorgelegte Entwurf ebenfalls kontrovers debattiert wurde. Im engeren Kontext einer Anfrage aus der DDP-Fraktion zum Entwurf Koch, in der die DDP-Fraktion die allgemeine Durchführung der weltlichen Schule fordert, positioniert sich Magdalene von Tiling mit ihrer Fraktion gegen den Entwurf, da dieser die Bekenntnisschulen durch das Regelschulprinzip zu wenig absichere.

In ihrer ersten Parlamentsrede vom 13. Oktober 1921 legt sie im Charakter eines Grundsatzstatements die aus ihrer Sicht zentralen Vorzüge der Bekenntnisschule gegenüber der Einheitsschule dar. Dabei verweist sie einleitend auf ihre pädagogische Expertise durch ihre »langjährige Arbeit mit Vertretern der Volksschule [... und] mit Vertretern der Elternschaft«¹⁴. Ihre Ausführungen lassen sich in vier Kernargumente zusammenfassen, wobei sie

11 K. Kronhagel, Religionsunterricht und Reformpädagogik (Jugend – Religion – Unterricht 10), 2004, 188.

12 Entwurf eines Gesetzes zur Ausführung des Artikel 146 Abs. 2 der Reichsverfassung, dem Reichstag vorgelegt am 22. April 1921, in Auszügen abgedruckt in: Huber / Huber, Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, 226–229.

13 Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses zur Schulfrage vom 10.2.1921, abgedruckt in: aaO 225.

14 Tiling, Rede am 13.10.1921, 3709.

rhetorisch jedes Mal zunächst den Vorwurf der Gegner der Konfessionsschule zitiert, um diesen dann – stets unter Bezugnahme auf die Verfassung – zu entkräften.

Erstens werde »von der linken Seite« gesagt, »daß die Bekenntnisschule die Einheitlichkeit des Schulwesens unmöglich mache«¹⁵. Diesem Vorwurf entgegnet von Tiling unter Bezugnahme auf Art. 146 Abs. 1 WRV, es werde dabei

»die innere Einheitlichkeit [des Schulwesens] mit dem äußeren organischen Aufbau verwechselt. Wir wissen ganz genau, daß die Einheitlichkeit des Volksschulwesens nur auf der einheitlichen Weltanschauung ruhen kann, während die äußere Einheitlichkeit eine formale ist und den Gesamtaufbau des Volksschulwesens betrifft«¹⁶

Ihre Unterscheidung der innerlichen und äußerlichen Einheitlichkeit führt sie dahingehend fort, dass sie den Verlust der innerlichen Einheitlichkeit nicht den christlichen Bekenntnisschulen anlastet, sondern dem philosophischen Materialismus des 19. Jahrhunderts:

»Die innere Einheitlichkeit des Volksschulwesens ist uns verloren gegangen mit der Einheitlichkeit der Weltanschauung. Heute, wo die materialistische Weltanschauung weite Kreise des deutschen Volkes erfaßt hat, zerreißt ein viel tiefergehender Gegensatz als der der christlichen Konfessionen unser Volk.«¹⁷

Damit sei die Vision einer äußeren Einheitlichkeit des Volksschulwesens im Ganzen aufzugeben, sie könne unter den gegebenen Bedingungen lediglich »in Bezug auf den organischen Aufbau, auf pädagogische Fortschritte, auf den Aufbau vollendeter Schulsysteme« bestehen und »in diese Einheit [...] fügt sich die Bekenntnisschule genau ebenso gut ein wie jede andere Schulgattung«¹⁸.

Zweitens widerspricht sie der Forderung, dass christliche Eltern »um des Schlagwortes ›Einheitsschule‹ willen«¹⁹ ihre Schulen zugunsten der nicht-christlichen Weltanschauung aufgeben sollten. Denn die in Art. 135 WRV garantierte Gewissens- und Glaubensfreiheit und das in Art. 146 Abs. 2 WRV zugesicherte Elternrecht seien unverhandelbar, anderenfalls könnte man »mit genau demselben Recht fordern, [...] daß [...] die Vertreter der weltlichen

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 AaO 3710 f.

19 AaO 3710.

Schule] ihre Schule zu unsern Gunsten aufgeben, denn wir sind mehr als sie«²⁰. So fragt sie ihre politischen Gegner in den sozialdemokratischen und liberalen Parteien: »wo bleibt die Heilighaltung der Verfassung, in der doch steht, daß das Elternrecht berücksichtigt werden soll? Sie suchen sich aus der Verfassung aus, was Sie heilig halten wollen.«²¹

Drittens entgegnet sie dem Vorwurf, »daß durch die Bekenntnisschule die Kirche ihre Machtposition zurückzuerobern sucht«²². Wiederum identifiziert sie bei ihren Gegnern eine Verwechslung, und zwar zwischen Elternrecht und organisierter Kirche. Verfassungsrechtlich stelle der Art. 146 Abs. 2 WRV keine Abhängigkeit der Bekenntnisschule von der Kirche her, sondern ausschließlich von den Erziehungsberechtigten: »Die christliche Bekenntnisschule wird bleiben, so lange es eine christliche Elternschaft gibt, die sich, wie wir glauben, nie ihre Schulen nehmen lassen wird.«²³ Zudem hätten die einzelnen Landeskirchen längst ihre Zustimmung zu Art. 144 WRV erklärt und eine »Wiederkehr der vorhanden geistlichen Schulaufsicht [...] ausdrücklich abgelehnt«²⁴.

Viertens schließlich weist von Tiling den Vorwurf zurück, ihre Partei wolle die Bekenntnisschule verabsolutieren:

»Im übrigen meinen wir, daß man die weltliche, die Weltanschauungsschule, die Gemeinschaftsschule und die Bekenntnisschule sich doch ruhig nebeneinander entwickeln lassen soll. Es ist doch ein sehr schlechtes Zutrauen, das die Herrschaften zu der Güte der weltlichen Schule haben, wenn man so die Konkurrenz der Bekenntnisschule fürchtet. [...] Wir wollen die weltliche Schule ja gar nicht ablehnen, wir sagen ja: Bitte, entwickelt euch!«²⁵

Trotz dieses Nebeneinanders der Schulformen, wie es in Art. 146 Abs. 2 WRV vorgesehen ist, treten von Tiling und ihre Partei geschlossen für die Bekenntnisschule ein, weil sie diese »vom pädagogischen Standpunkt aus für die höchste Schule«²⁶ hielten: »Bekanntlich fordern alle, die vom Erziehungswesen etwas wissen, unbedingt, daß das Kind in allen seinen Beziehungen erfaßt werden muß, wenn es wirklich erzogen werden soll. Dazu gehört aber auch die Beziehung, die die allertiefste ist, nämlich die zur religiösen Gemeinschaft.« Insofern verbürge nur die Bekenntnisschule »eine Erziehung,

20 Ebd.

21 AaO 3713.

22 AaO 3711.

23 Ebd.

24 AaO 3712.

25 AaO 3714.

26 AaO 3715.

in der das Verhältnis von Eltern und Kindern und dadurch das Familienleben erhalten und gepflegt²⁷ werde. Eine »weltliche Schule mit angeklebtem Religionsunterricht«²⁸ würde das Erreichen dieses ganzheitlichen Erziehungsziels verunmöglichen.

Die vier skizzierten Hauptargumente von Tilings – (1) *Beschränkung auf eine äußerliche Einheitlichkeit im Schulwesen*, (2) *verfassungsrechtliche Garantie der Glaubensfreiheit und des Elternrechts*, (3) *Zurückweisung eines Machtmissbrauchs der Kirche durch Bekenntnisschulen* und (4) *Ganzheitlichkeit als pädagogisches Alleinstellungsmerkmal der Bekenntnisschulen* – sind in ähnlicher Form auch in den offiziellen Stellungnahmen der evangelischen Kirchenleitung zu finden.²⁹

Der dem Regelschulprinzip folgende »Entwurf Koch« verlor im Reichstag nach dem Ausscheiden der SPD aus der Großen Koalition am 3. November 1923 seine Aussicht auf eine parlamentarische Mehrheit, mit der Auflösung des Reichstages am 13. März 1924 war er offiziell gescheitert. Der nächste Entwurf zum Reichsschulgesetz wurde 1925 von konservativer Seite vorgelegt, er entstammte im Kabinett Luther I (Mitte-Rechts-Koalition) aus der Feder des Ministerialrats Arthur Gürich unter dem deutschnationalen Reichsinnenminister Martin Schiele. Der »Entwurf Schiele«³⁰ fokussierte sich auf das Elternrecht, also auf die Regelung eines Antragsrechts der Eltern auf die Errichtung von Bekenntnisschulen, und sah gleichzeitig vor, aus finanziellen Gründen an den in den einzelnen deutschen Ländern herrschenden Schulverhältnissen möglichst wenig zu ändern. Damit sollte in der Mehrzahl der Länder die Bekenntnisschule als Regelschule erhalten bleiben, wodurch dem Entwurf »verfassungsändernde[r] Charakter«³¹ zu quittieren ist, insofern er der »Sache nach [...] die Verwandlung des nach Art. 174 WRV bestehenden Interims in einen Dauerzustand«³² vorsah. Der »Entwurf Schiele« verfolgte das Paritätsprinzip, wodurch der Bekenntnis-

27 Ebd.

28 AaO 3712.

29 Vgl. als wichtigste Äußerungen die Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses zur Schulfrage vom 10. Februar 1921, abgedruckt in: Huber / Huber, Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, 224–226, sowie die Kundgebung des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentags über die Stellung der evangelischen Kirche zur Schule vom 15. September 1921, abgedruckt in: aaO 229 f.

30 Entwurf eines Gesetzes zur Ausführung des Art. 146 Absatz 2 der Reichsverfassung vom August 1925, in Auszügen abgedruckt in: aaO 240–245.

31 AaO 240.

32 Huber, Die Weimarer Reichsverfassung, 953.

schule ein höherer Stellenwert zugebilligt wurde als im vorherigen Entwurf, was wiederum den entschiedenen Widerspruch der liberalen und linken Parteien hervorrief. Insbesondere die Kultusminister der Länder, denen der Entwurf im September 1925 vorgelegt wurde, bezogen mit Preußen als Hauptakteur scharf Stellung gegen den Entwurf, lediglich Bayern und Mecklenburg unterstützten diesen. Mit dem Ausscheiden der deutschnationalen Kabinettsmitglieder am 26. Oktober 1925 wurde der Erfolg des Entwurfes hinfällig.

Die paritätische Behandlung der evangelischen Bekenntnisschule bildete auch das leitende Thema der Parlamentsbeiträge Magdalene von Tilings in den Jahren 1924–1926, wobei die Stärkung des Privatschulwesens besonders wichtig wurde. So unterstützte sie am 20. Februar 1924 den Antrag des Abgeordneten Quæt-Faslem auf staatliche Unterstützung von Privatschulen, deren Unentbehrlichkeit sie einerseits darin sah, »daß wir auf diese Weise konfessionelle Schulen bekommen«³³ und andererseits, »weil das ganze höhere Mädchenschulwesen seinen Fortgang, seine Initiative, seinen Bau immer wieder privaten Schulen und privater Anregung verdankt hat«³⁴. Die durch staatliche Abberufung von Assessoren, d. h. von für den höheren Schuldienst qualifizierten Lehrkräften, verursachte Beeinträchtigung der Privatschulen, in deren höheren Lehranstalten immer noch ein Anteil von 35% aller Schülerinnen unterrichtet werden, beklagte sie am 6. November 1925 im Rahmen der Haushaltsdebatte des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.³⁵ Für besonders großes Aufsehen sorgte im Dezember 1926 schließlich der Fall der Einsetzung des konfessionslosen Schulrates Martin Nischalke über die evangelischen Schulen im Kreis Dortmund Land, der zu einem mehrtägigen Schulstreik der Eltern in Arnsberg geführt hatte. Im preußischen Landtag votierte von Tiling dafür, Nischalke durch eine Beförderung zum Hilfsarbeiter im Ministerium aus seinem Amt als Schulrat zu entfernen. Letzteres könne er als Dissident nicht sachgemäß ausführen, selbst wenn ihm die Aufsicht über den Religionsunterricht dabei formal nicht obliegt: »[F]ür uns ist der Religionsunterricht an den Schulen nicht nur ein Anhängsel, und wenn der Schulrat tausendmal den Religionsunterricht nicht hat, so hat er doch die Aufsicht über die evangelischen Schulen, die von dem Geist desselben Religionsunterrichts

33 Tiling, Rede am 20.2.1924, 21266.

34 AaO 21266.

35 Vgl. Tiling, Rede am 6.11.1925.

erfüllt sein sollen«³⁶. Diesen Anspruch an eine ganzheitliche Erziehung und Bildung in Konfessionsschulen legte sie auch an die Aufsicht habenden Behörden an:

»Es geht hier darum, auch von unserem Ideal eines Schulrats aus, daß wir wünschen, daß der Schulrat mit seiner ganzen Persönlichkeit hinter seiner Arbeit stehen kann. Wenn es aber so ist, dass die religiösen Kräfte in unserem Herzen und in unserer ganzen Persönlichkeit die tiefsten Kräfte sind, [...] dass der Mensch in seiner zentralen Verantwortlichkeit von seinen religiösen Kräften getragen wird, dann können Sie doch nicht für einen Schulrat plötzlich diese innersten Kräfte bei Seite stellen und sagen: du arbeitest nur an der Peripherie deiner Arbeit.«³⁷

Ihr Plädoyer schließt mit dem Verweis auf die wachsende Dringlichkeit des Reichsschulgesetzes, da alle »in den furchtbar schwierigen Verhältnissen, in denen wir augenblicklich stehen, eben weil wir kein Reichsschulgesetz haben«, letztlich eine »klare und einwandfreie Regelung«³⁸ wünschten.

Entsprechend groß waren die Hoffnungen, die 1927 auf den (letzten) Reichsschulgesetzentwurf unter Innenminister Walter von Keudell (DNVP) gelegt wurden. Die Mitte-Rechts-Koalition im Kabinett Marx IV bot durch die Beteiligung der Deutschnationalen eine neue Basis für die Reichsschulreform, insofern die schulpolitischen Ziele des Zentrums und der Deutschnationalen »das wesentliche Band«³⁹ der wiederhergestellten Koalition bildeten. Der »Entwurf von Keudell«⁴⁰ entstammte wiederum aus der Feder des Ministerialrats Arthur Gürich, der dabei in engem Austausch mit Mumm als Vorsitzendem des EVRA sowie mit Martin Spahn als Vorsitzenden des RKA stand. In seiner Endfassung war der Entwurf ebenfalls dem Paritätsprinzip verpflichtet. Er stellte zwar Art. 146 Abs. 1 WRV folgend die Gemeinschaftsschule an die Spitze, versagte ihr jedoch die Anerkennung als Regelschule, indem er alle drei Schulformen zu gleichberechtigten Antragsschulen erklärte. Dabei war für alle beim Inkrafttreten des Gesetzes bestehenden Schulen der kontinuierliche Fortbestand vorgesehen, eine verwaltungsaufwändige Neubeantragung war demnach nicht nötig. Die Beratung des Entwurfes im Reichstag fand ab dem 18. Oktober 1927 statt.

36 AaO 15706.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Huber, Die Weimarer Reichsverfassung, 955.

40 Entwurf eines Gesetzes zur Ausführung des Art. 146 Abs. 2 und 149 der Reichsverfassung vom 16. Juli 1927, in Auszügen abgedruckt in: Huber / Huber, Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, 240–245.

Um Unterstützung für den Entwurf von Keudell warb Magdalene von Tiling unter den evangelischen Frauen unter anderem in ihrem Aufsatz »Die evangelische Frau und das Reichsschulgesetz« im Monatsblatt der VEFD von Oktober 1927.⁴¹ Dabei unterstrich sie zunächst die Relevanz der Schulreform für alle evangelischen Frauen, insbesondere der Mütter, skizzierte sodann – bemüht um eine fundierte Aufklärung ihrer Leserschaft – die Gesamtproblematik des Weimarer Schulkompromisses sowie die damit gegebene Notwendigkeit eines Reichsgesetzes und stellte anschließend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Schulgattungen vor. Die Stärke des Reichsschulgesetzentwurfes von Keudell sah sie insbesondere in der Kontinuität, die dieser den Bekenntnisschulen gewährleiste:

»Dort wird gesagt, daß alle Schulen zunächst bleiben sollen, was sie sind, die evangelischen Schulen bleiben evangelische Schulen und die weltlichen Schulen bleiben weltliche Schulen und die Simultanschulen sollen als Gemeinschaftsschulen gelten. Alle Schulen müssen nur zusehen, daß sie wirklich eine solche Schule sind, wie es das Gesetz für die Gemeinschaftsschule oder die Bekenntnisschule oder die weltliche Schule vorschreibt.«⁴²

Mit Blick auf die daneben gegebene Möglichkeit der Antragsschulen lobte von Tiling die Umsetzung des Elternrechts im Entwurf von Keudell und unterstrich gegenüber ihrer Leserschaft: »Wahrlich, ein hohes Recht und eine ernste Verantwortung!«⁴³ Sodann referierte sie, wie der Entwurf den Art. 149 WRV (Erteilen des Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft) umsetze, und nannte als Maßnahmen erstens die Konfessionsgebundenheit des Lehrers, zweitens die Beteiligung der Religionsgesellschaft an den Bestimmungen über Lehrplan und Lehrbücher und drittens die Einrichtung von der Kirche ernannter »Beauftragter« zur Überprüfung der richtigen Inhalte des Religionsunterrichtes. Abschließend widersprach sie – ähnlich wie in ihrer Landtagsrede 1921 – dem Vorwurf, dass durch den Entwurf von Keudell »die deutsche Volksschule in lauter verschiedene Schularten zersplittert«⁴⁴ werde. Zur Begründung führte sie aus:

»In Deutschland gehen die Glaubensanschauungen und darum die Wünsche der Eltern in Bezug auf die Erziehung der Kinder soweit auseinander, daß es unmöglich ist, alle Kinder zusammen zu unterrichten und zu erziehen. Wenn man, was manche wollen, die Eltern

41 M. v. Tiling, Die evangelische Frau und das Reichsschulgesetz (Monatsblatt VEFD 7, 1927, 47–52).

42 AaO 49.

43 AaO 50.

44 AaO 51.

zwingen würde, alle Kinder in eine, d. h. in die Gemeinschaftsschule zu schicken, so würde es erstens immerfort Streit und Unruhe geben, zweitens aber würde dadurch den Eltern ihr Recht genommen, ihre Kinder so zu erziehen, wie sie es für richtig halten. Die Eltern sind aber doch die, die vor Gott es zu verantworten haben, wie sie ihre Kinder erziehen und zu welchem Glauben sie sie hinführen. Diese Verantwortung kann der Staat ihnen nie abnehmen.«⁴⁵

Im Rückblick auf die vergangenen acht Jahre des Wartens der Eltern und ihrer eigenen Mitarbeit an der Umsetzung des Reichsschulgesetzes schloss von Tiling ihre Ausführungen geradezu euphorisch mit der Feststellung, dass »[w]ir evangelischen Frauen [...] vor allem deshalb freudig für diesen Reichsschulgesetzentwurf ein[treten], weil durch ihn die evangelische Schule für unsere evangelischen Kinder gesichert wird«⁴⁶.

Ihre Hoffnung auf eine parlamentarische Mehrheit für den Entwurf von Keudell wurde wenig später durch die Distanzierung der am Kabinett selbst beteiligten DVP vom Entwurf enttäuscht. Der »Frontwechsel der DVP«⁴⁷ verunmöglichte eine Einigung und führte zur Reichstagsauflösung vom 31. März 1928. In allen nachfolgenden Kabinetten war die Voraussetzung für eine parlamentarische Mehrheit in bildungspolitischen Fragen nicht mehr gegeben, sodass der Verfassungsauftrag zum Erlass eines Reichsschulgesetzes nicht verwirklicht wurde.

3.1.3. Das Scheitern des Reichsschulgesetzes (1927/28) in der Deutung Magdalene von Tilings

Den Misserfolg des Keudellschen Entwurfes reflektierte Magdalene von Tiling anschließend im Monatsblatt der VEFD. Als Kernproblem identifizierte sie zwei dem Konflikt zugrundeliegende diametral entgegengesetzte Grundauffassungen des Menschen: auf der einen Seite die konservative, auch von ihr selbst verfolgte Bemühung um das Wohl des Volkes und auf der anderen Seite der von ihr als irrwegig betrachtete Fokus auf die individualistische Freiheit.⁴⁸ So konstatierte sie eingangs in düsteren Bildern:

45 Ebd.

46 AaO 52.

47 Huber, Die Weimarer Reichsverfassung, 252.

48 Vgl. M. v. Tiling, Rückblick und Ausblick. Allerlei Anmerkungen zum Scheitern des Reichsschulgesetzes (Monatsblatt VEFD 7, 1928, 132–136), 133.

»Die Kämpfe des letzten halben Jahres um das Reichsschulgesetz, sein Scheitern im Februar, haben mit erschütternder Deutlichkeit die Lage beleuchtet, in der wir in Deutschland stehen. Wir dürfen uns keineswegs dem Wahn hingeben, als habe es sich um rein parteipolitische Kämpfe gehandelt, die sich hier abgespielt haben. Es ist vielmehr eine große wogende Bewegung in unserem Volk, deren Brandung im Parlament sich bemerkbar machte und die, – wie Wellen tun, die ans Land spülen – manches Unerfreuliche und Wertlose dabei mit sich führte. Es wäre ganz verkehrt, wenn man an dem haften bliebe, was uns am parlamentarischen Kampf klein oder minderwertig erscheint, wir müssen begreifen, daß dieser parlamentarische Kampf nicht gewesen wäre, wenn nicht für viele verborgen ein heißes Ringen in unserem Volk vorhanden wäre.«⁴⁹

Ihre nachfolgenden Ausführungen bilden eine gesamtgesellschaftliche Analyse zum Ursprung dieses »verborgenen heißen Ringens«, in der sie die Verantwortlichkeit für das Scheitern des Reichschulgesetzentwurfes in erster Linie dem Liberalismus und seiner innerkirchlichen Lesart im Kulturprotestantismus zuwies. Dabei trennte sie zwar einerseits ihre Gesellschaftsanalyse von den tatsächlichen Parlamentsparteien, indem sie betonte, dass sie bei ihrer Beschreibung der geistigen Strömungen »nicht an politische Parteien denke. Wohl kann in politischen Parteien eine der [...] Richtungen zur Führung kommen, aber jede politische Partei wird in sich Leute aller Richtungen umfassen, das ist selbstverständlich und wird nie anders sein«⁵⁰. Gleichzeitig stellte sie durch die Bezugnahme auf konkretes Abstimmungsverhalten den engen Konnex zwischen geistiger Richtung und politischer Partei selbst wieder her.

So seien im Kampf um die Frage, ob das Christentum eine »beherrschende Macht in dem Leben unseres Volkes sein soll«, einerseits »antichristliche Mächte« am Werk, die sich für rein weltliche Schulen und die Herabsetzung des Religionsunterrichts zu einem Wahlfach einsetzten. Die Ursache für das Scheitern des Reichsschulgesetzes sah von Tiling aber nicht nur bei dieser – die Sozialdemokratie beschreibenden – Gruppe, vielmehr sei auch die innerkirchliche Strömung des Kulturprotestantismus – gemeint sind seine Vertreter:innen in der DVP – in die Verantwortlichkeit zu ziehen:

»[D]as ist das Ringen des alten, man möchte sagen im Grunde überlebten Kulturprotestantismus oder Liberalismus um seine Vorherrschaft im evangelischen Volke. Der Liberalismus der im Namen »evangelischer Freiheit« seine Forderungen stellt und ganz naiv annimmt, evangelische Freiheit bedeute, daß jeder, weil er evangelischer Christ sei, glauben

49 AaO 132.

50 AaO 134.

könne, was er wolle. Ein Liberalismus, der hinter allem Dogmen- und Machtansprüche der Kirche wittert, aber selbst mit ebenso großer Naivität mit Staatsgewalt den Liberalismus geschützt sehen will. [...] Es ist ja charakteristisch, daß ein Gesetz zum Schutz der christlichen Schule durch den Kulturprotestantismus fallen mußte, der seine ›Freiheit‹ bedroht meinte.«⁵¹

Ihr Hauptkritikpunkt am Kulturprotestantismus war, dass dieser durch sein Willkür beförderndes Freiheitsverständnis diverse »Gespenster der Unwirklichkeit«⁵² in die Debatte eingebracht habe. Unwirklich sei mit Blick auf die Gemeinschaftsschulen etwa der Glaube, dass der konfessionelle Gegensatz »katholisch-protestantisch der stärkste, wenn nicht der einzige Gegensatz in unserem Volke« sei und dass dieser Gegensatz »im Namen der Freiheit durch Simultanschulen«⁵³ überwunden werden könne. Dieser Auffassung unterstellte von Tiling Naivität, denn die Gesellschaft sei inzwischen weitaus pluraler geworden, sodass eben »auch Christentumsfeinde in der Gemeinschaftsschule ihr Recht fordern«⁵⁴ würden:

»Wir haben eine Reichsverfassung, in der Rücksicht auf Andersdenkende Vorschrift ist. Diese Andersdenkenden sind in der Gemeinschaftsschule eben nicht nur Katholiken, mit denen die Evangelischen sich vertragen sollen, sondern es sind solche, die keinerlei Einfluß des Christentums auf ihre Kinder wollen, und eifrig darüber wachsen, daß ihre Kinder von christlichen oder sogar allgemein religiöser Gedanken infiziert werden.«⁵⁵

Realitätsfern sei mit Blick auf die Bekenntnisschulen weiterhin die Sprache des Kulturprotestantismus »von ›Konfessionalisierung‹ der Lehrfächer und von ›Verkirchlichung‹ der Schule, von ›Machtansprüchen der Kirche‹, von ›geistlicher Schulaufsicht‹«⁵⁶. Diesem »Schreckgespenst« hielt von Tiling entgegen, dass zum einen die Konfessionsschulen nach der Verfassung »zu Recht« bestünden und zum anderen die »Frage des Zumglaubenkommens der Kinder [...] nicht mit der Frage der Bekenntnisschule verquickt werden«⁵⁷ dürfe. Vielmehr »wollte das Gesetz nichts anderes, als einen rechtlich ungrenzten Bezirk schaffen, in dem die Kinder in christlichem Sinne erzogen

51 AaO 133.

52 AaO 134.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 AaO 135.

57 Ebd.

und gelehrt werden können, ohne das Andersdenkende störend dazwischen fahren könnten«⁵⁸.

Die Ausführungen zeigen die herbe Enttäuschung von Tilings über das Scheitern des Keudellschen Entwurfes. Dabei spiegelt der innerprotestantische Pluralismus für von Tiling den gegebenen gesellschaftlichen Pluralismus wider. Da sie letzteren ablehnte, aber nicht ausschalten konnte, musste sie sich auf die innerprotestantische Uneinheitlichkeit als Hauptgegner einschließen. So bildete in ihrer Reflexion der politischen Vorgänge rund um das Reichsschulgesetz der innerprotestantische Pluralismus den für sie größten Stein des Anstoßes. Dass der aussichtsreiche Entwurf von Keudells, in dem sie die bildungspolitischen Ziele ihrer Verbände und ihrer Partei weitgehend verwirklicht sah, im Parlament ausgerechnet an der protestantisch geprägten DVP scheiterte, war in ihren Augen eine doppelte Niederlage.

3.2. Die Frage nach einer evangelischen Partei im Richtungsstreit der DNVP (1928–1930)

3.2.1. Neuausrichtung der DNVP unter dem Vorsitz Alfred Hugenbergs

Nachdem das Regierungskabinett Marx IV über das Scheitern des Keudellschen Reichsschulgesetzentwurfes auseinandergebrochen war, führten die Wahlen zum 4. Reichstag am 20. Mai 1928 zur Ablösung der bisher führenden Mitte-Rechts-Koalition. Die DNVP verzeichnete dabei einen besonders herben Rückschlag, ihr Stimmanteil fiel von 20,5% auf 14,2% ab, was einen Mandatsverlust von fast 30% bedeutete. Diese Niederlage löste eine Führungskrise in der DNVP aus, insofern das schlechte Wahlergebnis aus der vorausgegangenen, monatelangen Auseinandersetzung um den zukünftigen Kurs der Partei resultierte. Bei dieser parteiinternen und öffentlichen Debatte standen sich im Wesentlichen die zwei großen Parteiflügel gegenüber:⁵⁹ Den ausgleichenden konservativen Flügel repräsentierte der Parteivorsitzende Kuno Graf von Westarp, der den volksparteilichen Charakter der DNVP erhalten wollte. Hinter ihm stand auch die Arbeitnehmerschaft in der Partei und der Großteil des christlich-sozialen Flügels.

58 Ebd.

59 Vgl. Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 230–256; Huber, Die Weimarer Reichsverfassung, 165–169.

Auf der anderen Seite forderte der alldeutsche Flügel um Alfred Hugenberg mit der Parole »Block statt Brei« den Abschied von der Idee der Volkspartei und die Fundamentalopposition gegen den Weimarer Staat.⁶⁰ Der rechte Flügel setzte mit der Wahl Alfred Hugenbergs zum Parteivorsitzenden am 20. Oktober 1928 einen einschneidenden Führungswechsel durch. Gleichzeitig blieb der bisherige Parteivorsitzende von Westarp noch bis Ende 1929 in seinem Amt als Fraktionsvorsitzender, wodurch der Konflikt zwischen Partei- und Fraktionsvorsitz weiter schwelte.

Die Wahl Hugenbergs zum Parteivorsitzenden stellte eine erhebliche Stärkung des industriellen Flügels dar, während weite Teile des konservativen Protestantismus, insbesondere die Anhänger:innen der christlich-sozialen Idee, ihre Interessen weiter zurückgedrängt sahen.⁶¹ Zudem strebte Hugenberg eine Parteireform zur Durchsetzung eines rigiden Zentralismus in der Partei an, in der auch eine Veränderung der Stellung und Aufgabe der Ausschüsse vorgesehen war.⁶² Für den Evangelischen Reichsausschuss bedeutete dies eine Beschneidung seiner erheblichen Freiräume, die er sich in der Partei geschaffen hatte, denn Hugenberg wies den beiden konfessionellen Ausschüssen nun konkret die »Mitarbeit auf dem Kultur- und Schulbetrieb«⁶³ zu. Innerhalb des EVRA wurde dieser neue Kurs Hugenbergs unterschiedlich bewertet. Magdalene von Tiling zählte dabei – u. a. mit Gottfried von Dryander – zu den Anhänger:innen Hugenbergs, die einen »organisatorischen Neubau«⁶⁴ des EVRA forderten und bemüht waren, die Mehrheitsverhältnisse in seinem Vorstand zu ändern. Sie wertschätzte den »wirtschaftlichen Scharfblick Hugenbergs und seiner Mitarbeiter [, zu dem] jetzt der theologische und juristische Weitblick«⁶⁵ kommen müsste. Reinhard Mumm hingegen versuchte Hugenberg hinsichtlich seiner Reformbestrebungen auf das Parteiprogramm von 1920 zu verpflichten.⁶⁶

60 Vgl. zu Hugenbergs Karriere und publizistischem Netzwerk H. Holzbach, Das »System Hugenberg«. Die Organisation bürgerlicher Sammlungspolitik vor dem Aufstieg der NSDAP (Studien zur Zeitgeschichte 18), 1981; zu den Anfängen des Konflikts zwischen Hugenberg und Westarp vgl. M. Ohnezeit, Zwischen »schärfster Opposition« und dem »Willen zur Macht«. Die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) in der Weimarer Republik 1918–1928 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 158), 2011, 411–448.

61 Vgl. Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 233 f.

62 Vgl. aaO 244.

63 AaO 245.

64 Ebd.

65 M. v. Tiling, Schreiben an Ewald von Kleist-Schmenzin, 20.10.1930, LKA Hann, N 127/17.

66 Vgl. Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 245.

War die DNVP bei ihrer Gründung 1918 noch als »Wahrerin evangelischer Interessen par excellence«⁶⁷ aufgetreten, führten der wirtschaftspolitische Interessenkurs der Partei und die zunehmende Profilierung als Vertreterin des Agrarsektors und der Schwerindustrie schon seit Mitte der 1920er Jahre zu sich mehrender Kritik aus dem evangelischen Lager. Auch in ihrer Rolle als gescheiterte Regierungspartei bot die DNVP 1928 wenig Aussicht auf eine effektive Durchsetzung der evangelischen Belange: »Die evangelische Stammartei DNVP war ihrer Favoritenrolle verlustig gegangen.«⁶⁸ Diese Entwicklungen führten zu einer Wiederaufnahme der Debatte um die Gründung einer eigenen evangelischen Partei sowie zu verstärkten Abgrenzungsbestrebungen des christlich-sozialen Flügels. Die Reorganisation ihrer Interessenvertretung fand sowohl innerparteilich statt – maßgeblich in der 1927 von Politiker:innen des Reichstages und des preußischen Landtages gegründeten »Christlich-sozialen Gesellschaft« – als auch außerparteilich in verschiedenen lokalen Neugründungen wie der Christlich-sozialen Gesellschaft in Berlin, der Christlich-sozialen Vereinigung in Siegen oder der Schlesischen Christlich-sozialen Vereinigung.⁶⁹ Um ein geordnetes Zusammenwirken der Gruppierungen zu erreichen, gründete sich auf Vorschlag Mumms sodann am 18. August 1928 als Dachorganisation die Christlich-soziale Reichsvereinigung (CSRV). Der Wunsch nach einer einheitlichen Organisation wurde unter den verschiedenen christlich-sozialen Gruppen geteilt, ihr Verhältnis zur DNVP divergierte jedoch, sodass auch die Stellung der CSRV zur DNVP eine ungeklärte Frage darstellte. Auf dem ersten Reichstreffen der Christlich-sozialen am Folgetag setzte sich Mumm mit seinen christlich-sozialen Parteikollegen dafür ein, die Arbeit der CSRV als Stärkung der DNVP und ihres christlich-sozialen Flügels zu verstehen, während auf der anderen Seite die Kritik am Vorherrschen der großagrarischen, industriellen Kreise in der Partei überwog.⁷⁰

Innerhalb des Evangelischen Reichsausschusses der DNVP, der sich als »Garant[] für den evangelischen und christlichen Charakter der DNVP« verstand und somit gleichzeitig »zur wichtigsten Instanz bei der Bekämpfung

67 Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, 144.

68 AaO 169.

69 Vgl. zu den spezifisch christlich-sozialen Organisationsbestrebungen Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 236–243; einen allgemeinen Überblick über die Gründungen evangelischer Parteien und ihren Wirkungsgrad in der Weimarer Republik gibt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, 144–157.

70 Vgl. Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 239.

der Bestrebungen zur Gründung evangelischer Parteien«⁷¹ wurde, führte die Gründung der CSRV zu erheblichen Spannungen. Angesichts der Fliehkräfte, die in den Reorganisationsbemühungen der Anhänger der christlich-sozialen Idee deutlich wurden, befürchtete man die Abspaltung einer evangelischen Sonderpartei neben der DNVP. Entsprechend wurde für die bevorstehende nichtöffentliche Herbsttagung des EVRA kurzfristig als neues Thema die »grundsätzliche und vertiefte Behandlung der Probleme der evangelischen Politik und Partei«⁷² bestimmt. Als stellvertretende Vorsitzende im EVRA beteiligte sich Magdalene von Tiling intensiv an dieser Debatte.

3.2.2. Magdalene von Tilings Haltung in der Frage »Evangelische Partei oder nicht?«

Magdalene von Tiling beschäftigte sich ab Oktober 1929 in mehreren Vorträgen mit der Frage nach einer evangelischen Partei. Sie startete damit eine »full-scale offensive against the concept of an Evangelical party« und etablierte sich sukzessive zu »Mumm's principal antagonist«⁷³. Dieser wies auf die Verschränkung von Christentum und Politik hin. Zwar gehöre Politik in die »Vorhofsarbeit« und hat immer alttestamentliche Züge an sich«, dennoch sei der »schlechthinnigen Scheidung [...] theoretisch und praktisch«⁷⁴ zu widersprechen. Weil jedes sittliche Handeln eines evangelischen Menschen in seinem evangelischen Glauben seinen Grund haben müsse, sei er gegen »Schächtelchensysteme [...], die [...] Glaubensleben und Weltleben wie zwei Schächtelchen nebeneinander«⁷⁵ setzten. Die Chance einer evangelischen Partei sehe er besonders für »Notzeiten«, in denen »alle Christen sich auch einmal politisch zusammenfinden zur Abwehr«⁷⁶. Dabei hatte er das Kommen einer solchen Notzeit durchaus vor Augen. Außerdem müsse man bei einer strikten Trennung von Evangelium und Politik die Maßstäbe für das politische Handeln aus dem politischen Denken selbst nehmen, eine Ablei-

71 AaO 245.

72 Ebd.

73 L. E. Jones, *The German Right, 1918–1930. Political Parties, Organized Interests, and Patriotic Associations in the Struggle against Weimar Democracy*, 2020, 537 f.

74 R. Mumm, Schreiben an Magdalene von Tiling, 12.11.1929, BArch, R 8005/458, 374.

75 Ebd.

76 Ebd.

tungsrichtung, der Mumm nur wenig ethische Orientierungskraft beimessen konnte.

Das Hauptargument von Tilings gegen die Idee einer evangelischen Partei setzt an diesem Punkt an und charakterisiert die Auffassung einer linearen Ableitung politischer Haltungen aus dem Evangelium als Fehlschluss. Zwar könne der christliche Glaube etwas über das Verhältnis der Menschen untereinander lehren, aber die Bibel sei kein »Lehrbuch der Staatswissenschaften«⁷⁷. Unter Berufung auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre konstatierte sie im Versuch der Gründung einer evangelischen Partei eine Verwechslung des weltlichen und geistlichen Reiches, man übersehe, »daß man sich im politischen Leben in der Sphäre des Staates, nicht im Gebiet des Evangeliums befindet«⁷⁸. Zwar müsse der Christ seine Partei so wählen, dass »die Staatsauffassung seiner Partei und die Grundauffassung von den Ständen und ihren Ordnungen seinem christlichen Glauben entspricht«⁷⁹, jedoch könne ein »unter Berufung auf das Evangelium gesprochene[s] Wort [...] niemals [...] für eine eigene politische Partei konstitutiv sein«⁸⁰. Die Aufgabe eines solchen Glaubenswortes liege vielmehr in seiner Funktion als positiver Störfaktor, nämlich »innerhalb jeglichen weltlichen Geschäfts, auch innerhalb der weltlichen Partei, in Richtung auf Heilung, womöglich Heiligung, fortschreitend ›dazwischen[zu]treten«⁸¹.

Als zweites Argument führte sie an, dass »sachlich-politische[] Mitarbeit an Staatsaufgaben mit missionarischer Tätigkeit« verwechselt würden, »wenn man meint, daß durch politische Arbeit die Kräfte des Evangeliums im öffentlichen Leben überhaupt wirksam werden könnten«⁸². So sei es eine »im wirklichen Sinne des Wortes halsbrecherische[] Waghalsigkeit, mit der man, nun von Parteiwegen, dem lieben Gott glaubt zu Hilfe kommen zu müssen. [...] Das Reich Gottes kann nicht durch eine evangelische Partei gebaut werden«⁸³.

77 M. v. Tiling, *Evangelische Partei oder nicht?* (Unsere Partei. Mitteilungen aus der Hauptgeschäftsstelle der DNVP 8, 1930, 35. 43 f. 55–57. 80 f), 44.

78 AaO 43.

79 AaO 44.

80 AaO 35.

81 Ebd.

82 AaO 44.

83 AaO 35.

Ihr drittes Argument bezog sich auf den innerprotestantischen Pluralismus, so könne selbst eine »spezifisch ›evangelische Politik« auf ganz unterschiedliche Zielsetzungen abzielen:

»Der eine versteht unter ›evangelischer Politik‹ die Durchsetzung des Willens Gottes im öffentlichen Leben oder gar die Mitarbeit am Bau des Reiches Gottes. Der Zweite versteht darunter eine bestimmte Weise, Politik zu treiben: man will sich zum Beispiel auf die politische Entscheidung gemeinsam durch Gebet vorbereiten. Oder man versteht darunter, daß der einzelne in der Politik als Christ stehen soll, d. h. daß er seine Entscheidungen ›nach seinem christlichen Gewissen‹ fällen soll und im politischen Kampf christliche Formen wahren soll. Oder man meint, ›evangelische Politik‹ sei da, wo ›evangelische Belange‹ vertreten werden. Wieder andere schränken den Begriff ›evangelische Politik‹ auf das Gebiet der Kultur- und der sozialen Frage ein [...]. So ist ›evangelische Politik‹ heute ein ebenso viel gebrauchter wie vieldeutiger Begriff.«⁸⁴

Damit sei das Label »evangelisch« in der Parteien-Nomenklatur aussagegelos und verschleiern, denn vielmehr müsse sich eine Partei in erster Linie im politischen System und seinem Parteienspektrum verorten, um darin handlungsfähig zu sein:

»In jenem ganzen Gebiet nun, in einem Wirrwarr von Gedanken- und Interessensfronten, wird die nur kämpferisch sich abspielende Stellungnahme in politics erfolgen müssen. Und was dabei herauskommen kann, ist wahrhaftig, nüchtern gesehen und gesprochen, nichts anderes als eben wieder entweder eine liberale oder eine konservative Partei, wenn man nämlich ehrlich genug ist, die wirklich vertretene Sache auch am entsprechenden Namen ablesen zu lassen.«⁸⁵

Zudem ließe sich viertens bei den Befürwortern der evangelischen Partei in der Argumentation ein einseitiger Fokus auf sozial- und kulturpolitische Themen beobachten, wodurch ihre politische Agenda nach von Tiling einen zutiefst illegitimen »Charakter einer Interessenpolitik«⁸⁶ bekomme, da in ihr kein ganzheitlicher Blick auf das politische Geschehen eingenommen werden würde.

Schließlich sieht sie fünftens in der Gründung einer evangelischen Partei in zweierlei Hinsicht eine Gefahr für den christlichen Glauben und die Kirchen. Zum einen würden »alle Fehler und Mißgriffe der Partei zu Lasten von Christentum und Kirche gehen« und zum anderen gäbe es je nach Mit-

84 AaO 81.

85 AaO 35.

86 AaO 81.

gliedschaftsstatus in der Partei möglicherweise eine »beklagenswerte Unterscheidung zwischen Christen erster und zweiter Klasse«⁸⁷.

Es wird deutlich, dass von Tilings Argumentation stark auf eine inhaltliche Trennung der weltlichen und religiösen Sphäre abzielt. Zwar sei hinsichtlich der den Glauben und die Politik leitenden Grundauffassungen über den Menschen eine Harmonie vonnöten, diese sei aber in den Bereich der vorgeschalteten, theoretischen Prämissen zu verorten. In der praktischen Arbeit sei ein Synkretismus hingegen zu vermeiden, weil darunter sowohl die kirchliche wie auch die politische Arbeit leiden würde. Die theologische Gefahr sieht sie im Missbrauch des biblischen Wortes, unlauteren Missionsbemühungen sowie einem Imageschaden für die Institution Kirche gegeben. Die politische Gefahr erkennt sie im Abdriften einer Partei in eine einseitige Interessenpolitik. Dem Ideal eines Zusammenfindens aller protestantischen Christen in einer politischen Partei steht von Tiling damit sehr skeptisch gegenüber.

3.2.3. Die Sezession der DNVP (1930)

Die skizzierte Debatte um die Gründung einer evangelischen Partei zeigt die Stärke der divergierenden Kräfte im EVRA und in der Partei insgesamt, die schließlich in eine Trennung mündete. Auslöser dieses offenen Bruchs im Herbst 1929 waren die Auseinandersetzungen über die Annahme des neuen Reparationsabkommens, dem Young-Plan.⁸⁸ Hugenberg setzte mit Unterstützung des »Stahlhelms« und der NSDAP ein Volksbegehren »Freiheitsgesetz« durch, das in seinem § 4 »alle Mitglieder und Bevollmächtigten der Reichsregierung [bedrohte], die am Abschluß des Abkommens über den Young-Plan mitwirkten, wegen Landesverrats mit Zuchthaus«⁸⁹.

⁸⁷ AaO 44.

⁸⁸ Im Frühjahr 1929 legte ein Sachverständigenausschuss unter Leitung des US-amerikanischen Diplomaten Owen Young einen neuen Plan für Reparationszahlungen vor, der dem deutschen Wunsch nach Senkung der Schuldenlast entgegenkam. Die Reparationssumme wurde herabgesetzt und in ihrer Laufzeit beschränkt. Zudem wurde die ausländische Kontrolle über die Reichsbahn und Reichsbank aufgehoben. Trotz dieser in Aussicht stehenden Erleichterungen setzte die Rechte die Diffamierung der politisch Verantwortlichen fort. Vgl. zum politischen Konflikt um die Annahme des Young-Plans E. R. Huber (Hg.), *Deutsche Verfassungsdokumente 1919–1933* (Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 4), 1992, 447–450.

⁸⁹ Ders., *Die Weimarer Reichsverfassung*, 166.

Auf dem Parteitag in Kassel am 22./23. November 1929 widersprachen die gemäßigten Deutschnationalen diesem »Zuchthausparagrafen«, der in ihren Augen – trotz grundsätzlicher Einigkeit in der Ablehnung des Young-Plans – einen »eklatanten Verstoß gegen das Prinzip des freien Mandats«⁹⁰ bedeutete. Bei der Abstimmung im Reichstag über die Annahme des Young-Plans am 30. November 1929 folgten nur 55 Abgeordnete der 76-köpfigen DNVP-Fraktion dem Parteitagsbeschluss, die übrigen gaben ihrer Kritik am § 4 durch Stimmenthaltung oder Fernbleiben Ausdruck. Dieser Kontroverse in der Reichstagsfraktion folgte wenige Tage später die offene Spaltung der DNVP, indem Hugenberg auf der Vorstandssitzung am 3. Dezember 1929 ein Parteiausschlussverfahren gegen drei innerparteiliche Gegner – Walther Lambach, Gustav Hüsler und Emil Hartwig, die alle drei Mitglieder der CSRV waren – durchsetzte.⁹¹ In Solidarität mit ihnen traten am Folgetag weitere christlich-soziale Abgeordnete, unter ihnen Reinhard Mumm, zunächst aus der Fraktion aus. Der volle Bruch erfolgte schließlich im Juli 1930 durch den Parteiaustritt der Westarp-Gruppe. Durch diese Sezessionen verlor die DNVP 42 Mandate ihrer in der Wahl von 1928 erhaltenen 78 Mandate und erlitt schwere Einbußen in ihrem öffentlichen Ansehen. Die Auswirkungen des Imageverlustes der DNVP durch diese innerparteilichen Konflikte zeigten sich auch bei den Reichstagswahlen im September 1930, bei denen die DNVP einen Einbruch um 7,3% im Vergleich zur Reichstagswahl 1928 verzeichnete. Nichtsdestotrotz gelang Magdalene von Tiling bei eben dieser Wahl der Einzug in den Deutschen Reichstag.

Durch die Austritte der Christlich-Sozialen standen auch im EVRA Neuwahlen an, bereits im Januar 1930 wurde Karl Koch zum neuen Vorsitzenden gewählt, als dessen stellvertretende Vorsitzende amtierten erneut Magdalene von Tiling sowie Reinhold Thadden-Trieglaff⁹². Der neue Vorstand bemühte sich in den Folgejahren verstärkt um die Gründung von EVRA-Ortsverbänden und setzte zudem – wie Hugenberg es von den konfessionellen Ausschüssen forderte – die Auseinandersetzung mit der Frage nach einer konservativ-christlichen Grundauffassung fort. Insgesamt führte

90 Ebd.

91 Vgl. zu folgendem Abschnitt Friedrich, »Die christlich-soziale Fahne empor!«, 247–256.

92 Reinhold von Thadden-Trieglaff (1891–1976), Jurist; Studium der Staats- und Rechtswissenschaften in Paris, Leipzig, München und Greifswald; Leitung des Familienguts in Pommern; ab 1929 Mitglied der Preußischen Generalsynode; 1933 Mitglied des Reichstags (DNVP); 1934 Präses der neu gebildeten pommerschen Bekenntniskirche; 1949 Mitbegründer und bis 1964 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags.

die Debatte um den Charakter evangelischer Parteiarbeit bei von Tiling zu einem nachhaltigen Aufschwung ihres Interesses an der konzeptionellen Erarbeitung einer konservativen Staatsauffassung, dessen Analyse den Gegenstand des nachfolgenden Kapitels bildet.

4. Systematisch-theologische und demokratiethoretische Verortung

Die biografische Skizze des theologischen und politischen Werdegangs von Tilings sowie die Darstellung ihrer fachpolitischen Tätigkeit im Zuge der Reichsschulgesetzgebung und der innerparteilichen Auseinandersetzung um die Neugründung einer evangelischen Partei haben sich mit den praktischen Rahmenbedingungen und konkreten Inhalten ihrer politisch-parlamentarischen Arbeit beschäftigt. Im Folgenden gilt es nun, die systematisch-theologischen und staatsrechtlichen Grundlagen dieser Arbeit in Magdalene von Tilings theologischem und politischem Denken in den Blick zu nehmen. Leitend ist dabei die Frage, wie sie aus diesen ihre Einstellung zur parlamentarischen Demokratie entwickelt und wodurch sich ihre Haltung zur Demokratie auszeichnet.

Der Hauptteil ihrer staatsrechtlichen Arbeit fällt in die Jahre zwischen 1928 und 1934. Grund hierfür sind einerseits die skizzierten innerparteilichen Richtungskämpfe in der DNVP und andererseits die allgemeinen politischen und ökonomischen Strukturkrisen der Weimarer parlamentarischen Demokratie.¹ Da auch Friedrich Gogarten seine staatsrechtliche Arbeit in diesen Jahren verstärkte, schlug von Tiling Anfang 1930 zur Popularisierung ihrer konservativ-staatsrechtlichen Überlegungen die Gründung einer Zeitschrift namens »Der Staat« vor.² Konzeptionell war das Zeitschriftenprojekt sowohl interdisziplinär wie auch interkonfessionell angelegt, rund 20 prominente Mitarbeiter:innen, vornehmlich aus Theologie und Rechtswissenschaft, sollten die inhaltliche Arbeit leisten, die designierte Herausgeberschaft lag bei Friedrich Gogarten und dem Breslauer Juristen Arthur Wegner. Die Planung der ersten Ausgabe sah als inhaltliche Bestand-

1 Vgl. Schneider-Ludorff, *Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen*, 226.

2 Vgl. dazu die präzise Aufarbeitung aaO 226–236.

teile sowohl die grundsätzliche Befassung mit konservativ christlichen Staatsauffassungen als auch die Beschäftigung mit dem konkreten Politikgeschehen vor. Trotz des aussichtsreichen Beginns des Projekts scheiterte es noch vor der geplanten ersten Nummer. Ausschlaggebend dafür war offenbar vor allem das laufende Berufungsverfahren Gogartens nach Breslau, in dem er eine zu starke Festlegung auf den parteipolitischen Kurs der DNVP verhindern wollte, eine Wiederaufnahme des Projekts nach der erfolgreichen Berufung Gogartens blieb aus.³ Das Engagement von Tilings in dieser Sache zeigt, dass ihr selbst an einer geschlossenen Entfaltung ihres staatstheoretischen Konzeptes gelegen war. Dieses wird nun nachfolgend aus einer Vielzahl verschiedener Aufsätze und Äußerungen rekonstruiert. Zunächst gilt es dabei, in drei Schritten ihre politisch-ethischen Prämissen mit Blick auf ihre Anthropologie, ihr Staatsverständnis und ihre Sicht auf Christ:innen im Staat zu klären, um dann den Schwerpunkt auf die Analyse ihrer Einstellung zur parlamentarischen Demokratie zu setzen.

4.1. Politisch-ethische Prämissen

4.1.1. Anthropologie: Die Dienstbezogenheit der Stände

Die enge Verzahnung zwischen den theologischen und staatstheoretischen Konzepten Magdalene von Tilings bildet im Wesentlichen ihre Anthropologie. Als notwendigen Ausgangspunkt aller ihrer politisch-ethischen Überlegungen zum Menschen bestimmt sie den christlichen Glauben protestantischer Prägung:

»Die Anerkennung Gottes, die Gebundenheit an Gott wird den größten, tiefgreifendsten Unterschied, den es überhaupt geben kann, in der Beurteilung auch der irdischen Dinge hervorrufen, und zwar weil man im Glauben den letzten Sinn und die Bedeutung des Zusammenlebens der Menschen anders erkennt als in der Gelöstheit von Gott oder in der Leugnung Gottes.«⁴

Als zentrale anthropologische Konstitution des Menschen ermittelt sie das Moment der Bindung. Indem der gläubige Mensch immer schon um seine

³ Vgl. aaO 233 f.

⁴ M. v. Tiling, Staat und Ehe. Das Verhältnis von Ehe und Familie zu Volk und Staat (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 91–112), 92.

Bindung an den Schöpfergott weiß, erkennt er auch den Schöpferwillen zur Verbundenheit der Menschen untereinander:

»Von hier erst verstehen wir, was es bedeutet, daß Gemeinschaft zwischen den Menschen, ihre Verbundenheit untereinander, etwas in Gottes Schöpfung, in seinem Schöpferwillen über den Menschen Gesetztes und Gegebenes ist. Ihr ›Leben‹ sollen die Menschen nach Gottes Willen nicht aus sich selbst und in sich selbst haben, sondern Sinn und Wesen des Menschen besteht darin, daß der Mensch ›Leben‹ hat im Offensein für den andern, in der Bereitschaft ihm gegenüber, in der Bindung an den Andern, Im Antwortenmüssen auf den Ruf des Andern, in dem Sich-in-Anspruch-nehmen-lassen von dem andern Menschen. So ist der Mensch ja allerdings geschaffen zur Gemeinschaft, geschaffen hinein in die Gebundenheit an den andern, in die Verbundenheit mit ihm und darin zum wirklichen ›Leben‹ gerufen.«⁵

Klare Konturen verleiht sie ihrem Konzept einer Bindungsanthropologie durch dessen Abgrenzung von der Grundanschauung über den Menschen liberaler Fassung:

»Die eine [Grundanschauung, Anm. d. Verf.] glaubt an die Freiheit des einzelnen Menschen, daran, daß jeder Mensch sein eigener Herr ist, der sich gehört, der aus sich sich entwickelt und entfaltet. Da meint man, der Mensch sei von Natur aus gut, er finde in sich, wenn er nur ernstlich in sich hineinhorche, das Gute, ja das Göttliche. Man ist überzeugt, daß jeder Mensch ein Recht, ja daß es seine oberste Aufgabe sei, sich all seinen Anlagen entsprechend zu seiner Individualität, zur ›freien Persönlichkeit‹ zu entfalten. Von dieser Anschauung aus wird das ganze Menschenleben gesehen als das Leben einzelner Individuen, von denen jedes sein eigenes Recht hat.«⁶

Mit dem hohen Anspruch, selbst einen »unvoreingenommene[n], nüchterne[n] Blick«⁷ auf die Wirklichkeit des Menschen zu werfen, sei dieser liberalen Auffassung in mehrfacher Hinsicht zu widersprechen. Dabei setzt sie den liberalen Kernbegriffen jeweils einen konservativen Gegenbegriff gegenüber, nämlich »Freiheit – Bindung«, »Selbstentfaltung – Dienst« sowie »das Gute im Menschen – Sünde«:

»Hier sieht man, daß der Mensch in Wirklichkeit nicht frei, sondern ein Gebundener ist. Hier findet man die höchste ›Würde‹, den höchsten ›Wert‹ des Menschen nicht in der Höchstentfaltung all seiner Anlagen, sondern man weiß, daß wahrhaft Menschsein heißt,

5 Dies., Reformatorisches Christentum und die Gemeinschaftsordnungen der Menschen (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 8–23), 10.

6 Dies., Der evangelische Christ und die Kulturpolitik (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 288–296), 294.

7 Ebd.

sein Leben im Dienst hinzugeben. [...] Man hält auch den Menschen nicht für gut, sondern weiß, daß alle Menschen unter der Sünde stehen und immer stehen werden.«⁸

Die lutherische Ständelehre rezipierend bilden für Magdalene von Tiling die Beziehungsverhältnisse der Menschen untereinander und ihre Dienstbezogenheit aufeinander sodann die Grundlage der Strukturierung der Gesellschaft in Stände:

»[W]ir machen einander zu dem, was wir sind. In der Ehe wird die Frau durch den Mann ›Ehefrau‹, der Mann wird durch sie ›Ehemann‹; jeder steht durch den andern in einem bestimmten ›Stand‹. [...] Aber auch über dies Verhältnis von Ehemann und Ehefrau, Eltern und Kindern hinaus ist es überall im Menschenleben so, daß wir Menschen durch den andern Menschen in einen ›Stand‹ hineingestellt werden. [...] Ein Mann kann zugleich Glied seiner Kirche, Glied seines Volkes, Bürger seines Staates, Bruder, Vater, Arbeitnehmer sein – aber alles ist er dadurch, daß andere da sind, die ihn zu dem machen, was er ist. Und außer dem, was wir Menschen so durch den andern sind, sind wir nichts.«⁹

Indem das Gegenübertreten von zwei Menschen die innere Struktur der Gesellschaft als Schöpfungsordnung definiert, lässt sich bei von Tiling eine Modifikation der lutherischen Ständelehre zu einer »personale[n] Ständesethik«¹⁰ feststellen. Für die Ausweitung dieser binären Relationen zu einem miteinander verbundenen Volksganzen ist die Aufforderung zum gegenseitigen Dienst zentral:

»Auch das Leben der Glieder eines Volkes vollzieht sich in ihrer Bezogenheit aufeinander in ihren ›Ständen, Ämtern und Berufen‹, wie Luther sagt, und das gemeinsame Wesensmerkmal dieser Bezogenheit ist Dienst, das Dasein für andere und um des anderen willen. In einem gesunden und starken Volke erwächst und entfaltet sich in seiner natürlichen Entwicklung eine immer größere Mannigfaltigkeit und Differenziertheit der Stände und Berufe. [...] Je größer die Mannigfaltigkeit der Stände und Berufe wird, desto mehr wächst auch die gegenseitige Verflochtenheit und Abhängigkeit der Stände und Berufe voneinander, die Dienstverbundenheit bezieht sich immer stärker nicht nur auf den mir in meinem Stand gegenübergestellten Menschen, sondern er und ich stehen miteinander im Dienst der Erhaltung und Förderung aller. [...] Wer niemandem dient, ist ein wertloses, aus dem organischen Aufbau des Volkes herausgebrochenes Glied.«¹¹

8 Ebd.

9 M. v. Tiling, Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 39–43. 68–71. 102–108. 131–138), 40.

10 Schneider-Ludorff, Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen, 247.

11 Tiling, Staat und Ehe, 93.

Die im Dienst miteinander verbundenen Stände sind göttlichen Ursprungs, insofern der »Dienst der Menschen aneinander [...] sich nach Gottes Willen [vollzieht], wie Luther sagt, in dem Stand, Amt und Beruf, in den der einzelne Mensch hineingestellt ist«¹². Entscheidend sei, dass der gläubige Mensch erkennt, dass »der Stand von Vater, Mutter, Obrigkeit, Lehrer, daß Handwerk und Ackerwerk von Gott geschaffen und eingesetzt sind«¹³, während der ungläubige Mensch meint, »daß alle diese Stände und Berufe nur auf natürliche Weise da sind«, und »die Werke des Standes und Berufes für eigene Werke [hält], die man aus eigener Vernunft, eigenem Willen und eigener Kraft tut«¹⁴.

Aufgrund des göttlichen Ursprungs der verschiedenen Stände ist nach Magdalene von Tiling – wiederum in Abgrenzung von der liberalen Lesart – auch die Idee einer Gleichheit aller Menschen zu verwerfen:

»Alle diese Tatsachen des Gemeinschaftslebens der Menschen sollen heute als falsch gelten [...]. Das kommt daher, weil wir alle angesteckt sind von der scheinbar so unwiderlegbaren Lehre, der unser Volk heute huldigt, daß alle Menschen gleich sind und darum auch im irdischen Leben im Grunde alle gleiches Recht und gleiche Ehre haben müßten. Es soll nur eine, für alle gleiche, ›Menschenehre‹ geben, nämlich die Ehre, die wir der sogenannten ›Persönlichkeit‹ den anderen schulden.«¹⁵

Aus christlich-protestantischer Sicht sei diese Auffassung einer Gleichheit aller Menschen jedoch eine fahrlässige Nivellierung. Zwar gäbe es aus Glaubensperspektive durchaus eine Gleichheit der Menschen, die ihren Kronzeugen – die Bibel, Paulus und Luther – zufolge darin bestehe, dass alle Menschen erstens »Geschöpfe Gottes« sind, zweitens »allzumal Sünder vor Gott« und drittens »alle von Gott in die Dienstverbundenheit der Menschen hineingestellt sind«¹⁶. In dieser Wendung sei die Lehre von der Gleichheit auch wertvoll, denn sie »erhält den höher gestellten Menschen in der Demut und bewahrt den niedriger gestellten Menschen vor Neid und dem Gefühl der Minderwertigkeit und gibt ihm sein Selbstbewußtsein in jedem Stande, in dem einer steht«¹⁷. In ihrer gegenwärtig verbreiteten Form werde man durch die Idee einer Gleichheit aller Menschen jedoch mitnichten »zur Demut ge-

12 Dies., *Reformatorisches Christentum*, 11.

13 AaO 12.

14 AaO 11.

15 Tiling, *Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens*, 104.

16 Ebd.

17 Ebd.

mahnt«¹⁸, vielmehr führe sie zur Erosion der schöpfungsgemäßen Gesellschaftsordnungen:

»Es ist eine Lehre, die [...] alle Menschen aus ihrer Gebundenheit an den anderen Menschen in Stand und Beruf löst, und sie zu Herren macht, die an niemand gebunden sind, die kein Gegenüber haben, dem sie dienen sollen. Es ist eine Lehre, die die Verschiedenheit der Menschen, die durch Stand und Beruf gegeben ist, aufhebt. Durch diese Lehre werden die Ordnungen unseres Lebens in Ehe, Familie, Staat, Beamtentum, Schule aufgelöst.«¹⁹

An die Stelle der Gleichheitsforderung tritt bei von Tiling also gerade die Hochschätzung der Verschiedenheit, weil nur durch sie Verbundenheit möglich wird: »Grundlegend für das menschliche Leben sind die Verschiedenheiten zwischen den Geschlechtern und den Generationen [...]. Es ist wie in allen Seinsverbundenheiten eine Verbundenheit durch Verschiedenheit gegeben«²⁰. Hier klingt das paulinische Motiv des einen Leibes aus vielen Gliedern an (1Kor 12), das von Tiling zu einem »organologischen Volksbegriff«²¹ modifiziert. Aus diesem heraus entwickelt sie ihre Staatstheorie, sodass mit der Dienstbezogenheit der Stände der Fluchtpunkt aller weiteren Überlegungen markiert ist: »Der gegenseitige Dienst aller Glieder des Volkes wird getragen von der durch Schicksals- und Bodenverbundenheit entstandenen gleichen Volksart, durch gleiche Sprache, Sitte und Kultur.«²²

4.1.2. Staatsverständnis

Das staatsethische Konzept Magdalene von Tilings resultiert aus ihrer zuvor skizzierten Anthropologie. Das Wissen um die menschliche Sünde, unter der ausnahmslos alle Menschen permanent stehen, bildet überhaupt erst die Notwendigkeit einer staatlichen Verfasstheit des Zusammenlebens. Diese Denkfigur des Staates als Schutzwall gegen die menschliche Sünde entnimmt von Tiling der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, der in seiner Obrigkeitsschrift 1523 unter Berufung auf Paulus ausführte: »Paulus sagt, das Gesetz sei um der Ungerechten willen gegeben [...]. Weil aber kein Mensch von Natur aus Christ oder gerecht ist, hindert Gott sie alle durchs Gesetz, dass sie

18 AaO 105.

19 Ebd.

20 M. v. Tiling, *Wesen und Ziel der Erziehung (Schule und Evangelium 6/16, 1931, 232–237)*, 234.

21 Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*, 228.

22 Tiling, *Staat und Ehe*, 93.

sich nicht trauen, ihre Bosheit mit äußeren Werken nach ihrer Willkür auszuüben.«²³ So bestimmt auch von Tiling die menschliche Sünde als Anfangsmoment des Staates:

»Alles, was mit dem Staat zusammenhängt, begreifen wir von unserem Verständnis dessen, was menschliches Leben ausmacht und von unserem Wissen um die Sünde, d. h. um die Nichterfüllung unseres Menschseins und die Auflehnung gegen das Gesetz menschlichen Lebens. Staatliche Gewalt kann immer nur aus diesem Zwiespalt und Bruch menschlichen Lebens begriffen werden, der die Wirklichkeit des Menschen ausmacht«²⁴.

Der Staat wird dabei als Schöpfungs- und Erhaltungsordnung Gottes verstanden. Als Einrichtung Gottes gegen die Sündhaftigkeit der Menschen ist er göttlichen Ursprungs und als eine »Gnadengabe Gottes«²⁵ anzusehen. Die Stiftung des Staates ist damit ein Akt des fortwährenden Schöpfungswirkens Gottes:

»So erhält Gott unser Leben, das Leben der sündigen Menschen als ein menschliches, indem er die Miteinanderlebenden unter das Gesetz des Volkes, seine aus Geschichte, Blut und Boden wie aus seinem religiösen Glauben und Erkennen erwachsene Sitte, und unter das Gesetz des Staates stellt.«²⁶

Der Staat umfasst das Volk und kann nicht unabhängig von diesem bestehen, denn »[v]om Staat reden wir, insofern der organische Aufbau des Volkes in seinen Ständen und Berufen, in der ganzen ungeheuren Mannigfaltigkeit seines Lebens, rechtlich geordnet ist«²⁷. Volk und Staat werden von Magdalene von Tiling in eine gegenseitige Bedingtheit gesetzt: der Staat entsteht »aus dem Willen des Volkes zu geordnetem Sein«²⁸, gleichzeitig kann sich die Dienstbezogenheit der Stände, die, wie oben gezeigt, die wahre Volksgemeinschaft aufbaut, nur im Rahmen des Staates als ordnungsgebende Rechtsinstanz entfalten:

»Wir erkennen den Staat als die feste Form der Gegliedertheit und Dienstbezogenheit aller im Staate lebenden Menschen aufeinander, andererseits als die Gewalt, die Macht, die Ordnung halten und schaffen kann zwischen den Menschen, die über dem Recht der Men-

23 M. Luther, Von der weltlichen Obrigkeit: wie weit man ihr Gehorsam schuldet (1523), WA 11, 251

24 M. v. Tiling, Religiöser Glaube und politische Überzeugung (Aufgaben und Ziele 1/14, 1934, 2–11), 8.

25 AaO 10.

26 M. v. Tiling, Gottes erhaltender Wille (Schule und Evangelium 9/19, 1934, 1–12), 5.

27 Dies., Staat und Ehe, 93.

28 AaO 94.

schen in ihren Ständen wacht, die die Menschen zwingen kann, im Dienst aneinander zu stehen und nicht in der Durchsetzung ihres Egoismus.«²⁹

Auf diese gegenseitige Bedingtheit von Volk und Staat ist alles staatliche Handeln auszurichten und alle staatlichen Aufgaben leiten sich davon ab:

»Dem Wesen des staatlichen Seins überhaupt entsprechend kann der Sinn und Zweck aller staatlichen Einrichtungen, Gesetze und Verordnungen nur sein, der Entfaltung der Lebenskraft des Volkes Raum zu schaffen, die Gesundheit und Kraft des Volkes durch Schutz zu erhalten, den organischen Aufbau des Volkes durch Gebot und Strafe zu sichern und zu schützen, Grenzüberschreitungen zwischen den Gliedern des Volkes zu verhindern, dem Volke andern Völkern gegenüber seinen Lebensraum und seine Gestaltungsmöglichkeit zu sichern und zu erhalten. D. h. aber, daß es oberste Staatsaufgabe ist, für Frieden und Gerechtigkeit im Innern und nach außen zu sorgen, damit das Volk sich aus seiner natürlichen Lebenskraft heraus entfalten und gestalten könne in immer weiterem Auf- und Ausbau jener Dienstbezogenheit der Glieder des Volkes aufeinander«³⁰.

Wiederum profiliert von Tiling ihre Überlegungen durch eine scharfe Abgrenzung von einer liberalen Staatsethik, deren Kardinalfehler in ihrer anthropologischen Prämisse liege, also im »Trug von dem ›freien Menschen‹, der mit gleichen Rechten und gleichem Bedürfnis in der gleichen Isoliertheit vor dem anderen Menschen steht«³¹. Echtes Wissen um das Wesen des Staates setze vielmehr die Erkenntnis um die menschliche Sünde und die Gebundenheit der Menschen voraus:

»Wenn wir diesen Gegensatz, der in der Wirklichkeit unseres tatsächlichen menschlichen Miteinanders liegt: daß wir als die Gerufenen und Geforderten, als die aneinander Gebundenen in unsern Ständen und Berufen leben müssen und doch wissen, daß die Menschen Hingabe und Dienst in ihren Ständen in ihrer Ich-Sucht immer wieder in ein Beherrschen und Besitzenwollen des andern Menschen zu verwandeln trachten, dann erwächst uns ein wahrhaftes Begreifen des Staates. Aller Individualismus kann es nur zu einem den Staat auflösenden Denken bringen.«³²

Explizit betont Magdalene von Tiling, dass der Staat zur Erfüllung seiner Aufgaben nicht in einer bestimmten Staatsform verfasst sein muss. Vielmehr wird in ihrer Staatsethik eine grundsätzliche Offenheit für unterschiedliche Staatsformen deutlich, solange der Staat dabei als von Gott

29 M. v. Tiling, Was hat das Christentum zum Marxismus zu sagen? Rede auf dem 9. Reichsparteitag der DNVP in Kassel (22.11.1929) (Deutschnationale Schriftenvertriebsstelle), 1929, 22.

30 Dies., Staat und Ehe, 94.

31 Dies., Was hat das Christentum zum Marxismus zu sagen?, 21.

32 Ebd.

gesetzte Ordnung verstanden wird und er die Menschen zum gegenseitigen Dienst aneinanderbindet:

»Der konservative Mensch weiß, daß Staat nicht deshalb schon da ist, weil eine geschriebene Verfassung da ist. Sondern ob Staat in der Wirklichkeit des Lebens noch vorhanden ist, das kann nur gemessen werden an Sinn und Wesen des Staates. Nicht an der Verfassung, an der Frage, ob ein Monarch da ist oder aber eine Republik da ist, entscheidet es sich, ob Staat und wie weit Staat da ist, sondern daran, ob und wie weit das, was als staatliches Leben und Wirken ausgegeben wird, dem Sinn und den Aufgaben von Staat und Staatlichkeit entspricht.«³³

Aus der beschriebenen Wechselseitigkeit ergeben sich auch die unterschiedlichen Aufgaben, die von Tiling dem Mann und der Frau in Volk und Staat zuweist:³⁴

»Je ernster wir aber die Frage [...] anpacken, desto deutlicher wird uns, daß Mann und Frau sowohl zum Staat als der Rechts- und Machtordnung, in der ein Volk lebt, wie zu dem Volk selbst als dem lebendigen Miteinander der Geschlechter und Generationen in ihren Familien, Sippen, Stämmen und Ständen ein verschiedenes Verhältnis haben, das sich aus ihrem Mann- und Frausein selbst ergibt.«³⁵

Aus dem spezifischen Wesen der Geschlechter folge für den Mann die primäre Zuständigkeit für die »Ordnungen des Berufs und die Ordnung des Staates«³⁶, für »Recht und Gesetz«³⁷, mit denen er die Familie und den Staat *nach außen* schützt und sichert. Für die Frau folge entsprechend die primäre Zuständigkeit für die *nach innen* gerichtete »Gestaltung des Lebens von Mensch zu Mensch«, die sich in der »Weitergabe des Volkserbes von Sprache, Sitte und Kultur an die nächste Generation«³⁸ konkretisiert. Von ihrer ontologischen Natur her, könne die Frau nicht anders »als sich selbst zu geben, als [...] selbst da zu sein für den anderen«³⁹. In dieser primären Zuständigkeit blei-

33 M. v. Tiling, *Konservativ oder liberal? Zukunft oder Untergang?*, 1930, 6.

34 Vgl. schon früher die ähnliche Lesart bei P. Mueller-Otfried, *Die Mitarbeit der Frau bei der Erneuerung des Volkes. Rede der Reichstagsabgeordneten Paula Mueller-Otfried auf dem dritten Parteitage der Deutschnationalen Volkspartei in München am 2. September 1921 (Deutschnationale Flugschrift 117)*, 1921.

35 M. v. Tiling, *Mann und Frau in Volk und Staat (Schule und Evangelium 8/18, 1933, 12–21)*, 14.

36 AaO 15.

37 M. v. Tiling, *Volk, Sitte, Staat, soziale Frage. Vom Luthertum aus beantwortet*, LKA Hann, N 127/19, 3.

38 Dies., *Mann und Frau in Volk und Staat*, 15.

39 Dies., *Volk, Sitte, Staat, soziale Frage*, 3.

ben beide Geschlechter in ihrer Unterschiedlichkeit stets aufeinander bezogen:

»Immer sind beide Geschlechter für Sitte und Recht im Volke verantwortlich, aber doch wird die staatliche Rechtsnorm mehr von dem Manne geprägt werden, während die Erhaltung und Prägung der ihr zugrunde liegenden Volkssitte stärker Sache der Frau ist. Prägt der Mann stärker das Verhältnis Obrigkeit und Untertanen, so ist der Frau die Gestaltung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, die Erhaltung von Sitte und Sittlichkeit im engeren Sinne, wie sie aus dem Verhältnis der Geschlechter erwächst, anvertraut.«⁴⁰

Das Verhältnis der beiden Geschlechter zu Volk und Staat ist dabei ein im höchsten Maße existentielles. Für beide Geschlechter gehe es »zuletzt um Leben und Tod [...], d. h. um Lebenshingabe«⁴¹, denn der Mann würde bei der Verteidigung des Staates sein Leben riskieren, die Frau setze bei der Geburt jedes Kindes für die Erhaltung des Volkes ihr Leben ein.

Damit gilt der starke Staat bei von Tiling als Teil der Schöpfungsordnung Gottes, seinen inneren Zusammenhalt erfährt er aus den zum gegenseitigen Dienst aneinandergebundenen Menschen.

4.1.3. Christ:innen in der Politik

Die Frage, inwiefern den christlichen Bürger:innen dabei eine besondere Rolle in diesem so gearteten Staat zukommt, beschäftigt Magdalene von Tiling ab 1929 verstärkt. Es sind die dargestellten Richtungskämpfe in der DNVP und die Überlegungen zur Neugründung einer evangelischen Partei, die eine entsprechende Klärung des Zusammenhangs von protestantischem Glauben und Realpolitik erforderlich machen. Zu diesem Zweck wird für von Tiling in dem von Pfarrer Walter Michaelis herausgegebenen Gnadauer Gemeinschaftsblatt⁴² die neue Rubrik »Was sollen wir tun? Christliche Antworten auf politische Fragen« angelegt. In einer kleinen Reihe von Artikeln

40 Dies., Mann und Frau in Volk und Staat, 16.

41 AaO 14. Von Tiling bemerkt, dass in einer »schwach und selbstsüchtig gewordenen Zeit« (ebd.) diese Bereitschaft zur Lebenshingabe beider Geschlechter immer weiter zurückgedrängt werde, was sich in den parallelen Erscheinungen von Pazifismus und Geburtenrückgang deutlich zeige.

42 Durch die Gründung des »Gnadauer Gemeinschaftsverbandes« bekam die vielgestaltige deutsche »Gemeinschaftsbewegung« Ende des 19. Jahrhunderts institutionell verfasste Strukturen. Verschiedene regionale Verbände, die ihre Arbeit aus der Tradition des Pietismus und der Erweckungsbewegung kommend auf Evangelisation und christliche Gemeinschaftspflege ausgerichteten, fanden sich im Jahr 1897 bei Gnadau im »Deutschen Verband für evangelische Gemein-

soll von Tiling den verunsicherten christlichen Lesern als eine erfahrene »Persönlichkeit, die Gott aus der Stille der Lehrtätigkeit zuerst auf den Kampfplatz um die Schule und dann auch auf das politische Kampffeld im preußischen Abgeordnetenhaus geführt hat«⁴³, Orientierung geben.

Im Auftaktartikel zu dieser Reihe von Januar 1929 wird deutlich, welche hohe Relevanz von Tiling dieser Frage nach den Aufgaben der evangelischen Christ:innen in der Welt beimisst. Mit Blick auf die letzten Jahrzehnte quittiert sie den Gläubigen eine fahrlässige Politikverdrossenheit und falsche Zurückhaltung, durch die sie für die heutige politische und gesellschaftliche Krise die eigentlichen Verantwortlichen sind:

»Noch vor wenigen Jahren hieß es bei den meisten: Was geht mich die Welt an, ich lebe meinem Gott! Je zurückgezogener, je weltabgeschiedener der Christ sein Leben führte, desto mehr glaubten wir, nach Gottes Willen zu leben! [...] Ist es nicht eben gerade dies, daß wir wahrhaftig einsehen lernten, daß alle diese Not und Schuld wahrhaftig und in aller Wirklichkeit unsere Not und Schuld ist?«⁴⁴

Im zurückliegenden Jahrzehnt sei angesichts der *äußeren* Not als außenpolitisch unfreies Volk, das wirtschaftlich hochverschuldet sein »geborgtes Geld« für »fremde Waren«⁴⁵ ausgibt, und der *inneren* Not als Volk, das »in der Tiefe gespalten«⁴⁶ ist in den sittlichen Fragen nach der Erziehung der Kinder oder der Bedeutung von Ehe, jedoch die Erkenntnis zur eigenen Verantwortung gewachsen, sodass man sich der besonderen Rolle der Christ:innen wieder bewusst werde:

»Diese Erkenntnis hat nun auch die Christen auf den Plan gerufen. [...] Nicht um unsertwillen, um der Zukunft unserer Kinder willen stellen wir Christen heute diese Frage: Was sollen wir tun? Nein, sondern zutiefst, weil Gott ganz andere, viel ernstere, schwerere Verantwortung noch auf uns gelegt hat. Zu seinen Jüngern, nicht zu denen, die ihn ablehnen, sagt Jesus: ›Ihr seid das Salz der Erde! Wer kann dies Wort heute hören oder aussprechen, ohne aufs tiefste der Schuld und Verantwortung der Christen an den Dingen dieser Welt sich bewußt zu werden?«⁴⁷

schaftspflege und Evangelisation« zusammen; vgl. E. Geldbach, Art. Gemeinschaftsbewegung I. Europa (RGG⁴ 3, 2000, 646 f).

43 M. v. Tiling, Was sollen wir tun? Christliche Antworten auf politische Fragen. Wir Christen und die Welt (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 12–17), 12.

44 AaO 13.

45 Ebd.

46 AaO 14.

47 Ebd.

Wie allerdings können Christ:innen das Diktum vom »Salz der Erde« (Mt 5,13) aus der Bergpredigt befolgen? Als grobes Missverständnis entlarvt sie – wie schon in der Debatte um die Gründung einer evangelischen Partei gesehen – die Auffassung evangelischer Christ:innen, »durch staatliche Machtmittel Gottes Willen durchzusetzen, oder durch staatliche Gesetzgebung das Reich Gottes zu bauen«⁴⁸:

»Oder meinen wir evangelischen Christen denn wirklich, daß wir der Durchsetzung des Willens Gottes in der Welt auch nur einen Schritt dadurch näher waren, wenn etwa niemand in Deutschland einen Tropfen Alkohol mehr trinkt – weil es staatlicherseits verboten ist! [...] Die evangelischen Christen werden um der Reinheit des christlichen Glaubens willen sich davor hüten müssen, die Dinge des irdischen, täglichen, ›weltlichen‹ Lebens mit dem Reiche Gottes zu verwechseln.«⁴⁹

Die besondere Aufgabe der Christ:innen sieht Magdalene von Tiling unter Rückbezug auf ihre Bindungsanthropologie vielmehr dort, wo sich Christ:innen von der Welt und den anderen Bürger:innen unterscheiden, nämlich in ihrer Grunderkenntnis über die Wirklichkeit der Menschen:

»Aber wo ist dann der Unterschied zwischen den gläubigen Christen und der Menschen, die an Gott nicht glauben? Warum sind die denn das Salz der Erde? Liegt der Unterschied nicht darin daß wir es wissen, daß ›[...] sie allzumal Sünder vor Gott sind?‹, [...] daß wir wissen, daß wir durch all unser Tun in den Ordnungen dieses Lebens Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen? [...] So wissen wir im Glauben den Gotteswillen in diesen Ordnungen; wir sollten ihn wissen und könnten ihn wissen. [...] [D]ie Christen können nicht unter sich an den Ordnungen Gottes festhalten und die ändern machen lassen, was sie wollen.«⁵⁰

Entsprechend sei es die wichtigste Aufgabe der Christ:innen, »selbst die Gottesmeinung in den Ordnungen dieses Lebens wieder klar [zu] erkennen«⁵¹ und öffentlich Zeugnis von diesem göttlichen Sinn abzulegen. Innerhalb dieser Aufgabe prinzipieller Natur beobachtet von Tiling ein besonderes Interesse der evangelischen Christ:innen für kultur- und sozialpolitische Fragen, das sie im November 1929 zu einer weiteren Spezifizierung ihrer Ausführungen bewegt. Zwar sei dieser fachpolitische Fokus »zunächst durchaus verständlich«, insofern »dem evangelischen Christen [...] ganz naturgemäß die Dinge zuerst ins Auge fallen, die ihm auch in seinem sogenannten Privatle-

48 Tiling, *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 292.

49 Ebd.

50 Tiling, *Was sollen wir tun?*, 16.

51 AaO 17.

ben vor allem wichtig sind«⁵². So traue man sich in religiösen und sittlichen Fragen, in denen es um das »Wohl und Wehe des Mitbruders« gehe, am ehesten ein Urteil darüber zu, »ob die staatlichen Maßnahmen oder die im Parlament beschlossenen Gesetze richtig oder falsch sind«⁵³. Jedoch warnt von Tiling ihre Leserschaft vehement vor einer solchen fachpolitischen Engführung, da »alle ›Interessenspolitik‹, die heute das politische Leben vergiftet, ›illegitime‹, unechte Politik«⁵⁴ sei:

»Dieser Gefahr einseitiger Interessenspolitik ist der evangelische Christ ausgesetzt, wenn er sich die Kulturpolitik wie eine Insel inmitten des übrigen politischen Lebens reservieren will. Damit ist selbstverständlich nichts gegen die mehr oder weniger ausschließliche kulturpolitische Betätigung einzelner evangelischer Christen innerhalb einer Partei gesagt, auch nichts gegen das in besonderem Maße kulturpolitische oder soziale Interesse einzelner Wähler. Ich will damit nur sagen, daß [...] die Kulturpolitik mit tausend Fäden mit aller übrigen Politik verknüpft ist. Es ist weiter damit gesagt, daß [...] der evangelische Christ nie dabei stehenbleiben darf, mit einem Bündel gewisser kulturpolitischer oder sozialer Forderungen vor die Öffentlichkeit zu treten, sondern daß er verstehen muss, diese Forderungen in die Gesamtheit der politischen Fragen und Forderungen einzureihen; daß er sich endlich darüber klar werden muß, welches für ihn die Grundlage alles Wollens und Handelns in der Politik ist.«⁵⁵

Eine solche einheitliche Lebensanschauung sei das »beste Rüstzeug«⁵⁶ für politische Fragen und der wichtigste »Maßstab der Beurteilung«⁵⁷. Magdalene von Tiling fasst diese Grundlagen gemäß ihrer Bindungsanthropologie zusammen als Wissen »von jener Gebundenheit zum Dienst aneinander, von ihrer Verantwortung füreinander, von ihrer Zusammengehörigkeit in den Ständen, aber auch von ihrer Sünde«⁵⁸. Als »Salz der Erde« sollen Christ:innen also in erster Linie durch anthropologische Grundlagenarbeit im vorparlamentarischen Raum wirken. Sie folgert aus ihren politisch-ethischen Überlegungen also keinen Rückzug der christlichen Bürger:innen aus der Politik, sondern ihre Partizipationsbereitschaft, die in der Übernahme von Verantwortung und im Einstehen für die eigenen Grundüberzeugungen zum Ausdruck kommen soll.

52 Tiling, *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 289.

53 Ebd.

54 AaO 291.

55 Ebd.

56 AaO 295.

57 Tiling, *Was hat das Christentum zum Marxismus zu sagen?*, 12.

58 Dies., *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 295.

4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems

In der bisherigen Beforschung von Tilings bieten ihre (Selbst-)Verortung als konservative lutherische Protestantin sowie ihre Mitgliedschaft in der DNVP die zentralen Anhaltspunkte, um ihre Gedankenwelt als antidemokratisch zu kennzeichnen. Eine solche eindeutige Zuschreibung kann durch einzelne Zitate aus ihren Schriften durchaus gestützt werden, etwa wenn sie 1925 in ihren Überlegungen zur »Stellung der Frau in der Volksgemeinschaft« feststellt, dass »konfessionell geformtes Christentum zu demokratischen Ideen nicht gelangen«⁵⁹ könne.

Die Tatsache, dass sie gleichzeitig im demokratischen System aktiv mitarbeitete, zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele nach den parlamentarischen Spielregeln spielte und dabei etwa dezidiert zum Wahlgang aufforderte, stellt sie jedoch in eine Spannung zwischen »antidemokratischem Denken« und »demokratischem Tun«, die nachfolgend näher in den Blick zu nehmen ist. Leitend ist dabei die Frage, mit welchen Aspekten der demokratischen Idee und welchen demokratischen Strukturmerkmalen sie aus theologischen Gründen hadert und mit welchen sie konform geht.⁶⁰

4.2.1. Volksherrschaft und Volkssouveränität

In der Darstellung des staatsethischen Konzeptes Magdalene von Tilings ist dessen schöpfungs- und ordnungstheologische Fundierung deutlich geworden. Gläubige Christ:innen können erkennen, wie sich in den Ordnungen von Volk und Staat Gottes fortwährend erhaltender Schöpfungswille zeigt, während die Menschen ohne Glauben meinen, »daß alle diese Stände und Berufe nur auf natürliche Weise da sind« und der Illusion erliegen, »[i]n der natürlichen Entwicklung der Völker entstehen Bauernstand, Handwerke und Künste, erdenken Fürsten und Parlamente mit ihrer Vernunft sich die

59 Dies., Die neue Stellung der Frau in der Volksgemeinschaft (Kirchlich-soziale Flugschriften 20), 1925, 3.

60 Zur Beurteilung dieser Frage wird das Gesamtwerk von Tilings synchron in den Blick genommen. In ihren Schriften ist außer der schon erwähnten Fokussierung staatsethischer Fragen ab 1929 keine nennenswerte Weiterentwicklung ihrer Haltung zur Demokratie zu erkennen, wodurch ein diachroner Aufbau der Ergebnisse wenig ertragreich wäre.

Staatsverfassungen, nach denen ein Volk regiert wird«⁶¹. Die Dinge lägen anders, auf Paulus rekurrierend und der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre folgend sei vielmehr auch die Obrigkeit göttlichen Ursprungs, die staatliche Gewalt werde also *top down* von Gott verliehen:⁶²

»Der Staat trägt als Ordnung von Gott her seine Souveränität in sich. Durch staatliches Sein wird das Volk eine Rechts- und Machteinheit. Die staatliche Gewalt wird verkörpert in Obrigkeit und Recht. Vom christlichen Denken und Glauben her gibt es keine Volkssouveränität. Der Gedanke stammt ja auch aus der Philosophie des 18. Jahrhunderts, die sich vom christlichen Glauben gelöst hatte; Obrigkeit hat Gewalt, weil Gott das Amt der Obrigkeit gab, weil nach Gottes Willen die Ordnung ›Staat‹ da ist, in der Menschen leben.«⁶³

Der wörtliche Sinn von *δημοκρατία* als Herrschaft des Volkes und die Ableitung der staatlichen Macht *bottom up* vom Volk wird damit negiert und als menschliche Hybris gegenüber Gott verurteilt:

»Auch in seiner politischen Überzeugung kann sich der Mensch einerseits dieser Macht unterwerfen, andererseits kann er versuchen, ihrer Herr zu werden. Das letztere geschieht z. B. überall da, wo die Macht des Staates als solche von dem freien einzelnen Menschen, man sagt dann ›vom Volke‹, abgeleitet gedacht wird.«⁶⁴

Bei der Identifikation der Verantwortlichen für diese gesellschaftliche Hybris folgt von Tiling dem für die Weimarer Demokratiekritiker typischen »Gestus einer großflächigen Kulturkritik«⁶⁵. Dabei suggeriert die Verwendung absoluter Begriffe wie »[d]ie Aufklärung, der Liberalismus, der Rationalismus [...], daß es sich um einheitliche, tatsächlich existente Größen handelt«, wobei »die Differenziertheit der sozialen Welt und die Komplexität der Steuerungsprobleme in einer modernen Gesellschaft [...] mittels der religiös-weltanschaulichen Interpretation«⁶⁶ reduziert wird:

»Von der Zeit des Rationalismus an lehnt man Gott als den, der Obrigkeit ›verordnet‹ und ›setzt‹ ab und behauptet, daß die Obrigkeit ihre Gewalt vom Volke habe. Das wäre dasselbe, als wenn wir behaupten wollten, daß Eltern ihre ihrem Stand innewohnende Autorität vom Kinde verliehen erhalten haben. Amtliche Gewalt oder Autorität besitzen ist etwas

61 Tiling, *Reformatorisches Christentum*, II.

62 Vgl. auch Dies., *Religiöser Glaube und politische Überzeugung*, 5.

63 Dies., *Wir evangelischen Frauen und die Reichstagswahl*, 39.

64 Dies., *Religiöser Glaube und politische Überzeugung*, 3.

65 K. Tanner, *Protestantische Demokratiekritik in der Weimarer Republik* (in: Ziegert, Richard [Hg.], *Die Kirchen und die Weimarer Republik*, 23–36), 35.

66 Ebd.

anderes als die geeignete Person dafür auswählen, die die Gewalt oder Autorität wahrnimmt.«⁶⁷

Durch den Vergleich mit dem pädagogischen Eltern-Kind-Verhältnis setzt von Tiling die Idee der Ableitung der staatlichen Macht vom Volk mit einer widersinnigen Nivellierung von Autoritätsverhältnissen gleich. Inhaltlich folgt sie vielmehr der lutherischen Auslegung des 4. Gebotes, dass die Kinder ihre Eltern zu ehren haben, weil diese an erster Stelle ihre Obrigkeit *top down* vom Schöpfer erhalten haben: »Denn welchen man von Herzen ehren sol, den mus man warlich fur hoch und gros achten. Also das man dem jungen volck einbilde, [...] ob sie gleich gering, arm, gebrechlich oder seltsam seyen, daß sie dennoch vater und mutter sind, von Gott gegeben.«⁶⁸

Der liberalen Idee der Freiheit der Einzelpersönlichkeit sei es dabei anzulasten, dass der Mensch sich in der Idee einer Volksherrschaft über Gott stellt und dabei seine Abhängigkeit zu ihm leugnet:

»Heute haben die Menschen eine ausgeführte Lehre von dem Recht des Auf-Sich-Stehens des einzelnen Menschen, heute sind die Menschen beherrscht von dem Gedanken, daß es richtig und die Wahrheit ist, daß die Einzelpersönlichkeit das Recht ihres Seins und ihre Ehre und ihr Leben und alles, was sie ist, aus sich hat.«⁶⁹

Insofern betrachtet von Tiling die Idee der Volksherrschaft als »schmeicheln-de[] Selbsttäuschung [...], daß man meint, das ganze Volk, jeder einzelne Staatsbürger habe aufgrund seines Stimmzettels ›Anteil‹ an der Staatsgewalt«⁷⁰.

Zwar trägt diese Aussage in der Tat einen stark antidemokratischen Charakter, jedoch bezieht sich ihre Absage an die Teilhabe des Volkes an der staatlichen Herrschaft gleichzeitig rein auf den metaphysischen Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt und nicht auf die Prozesse seiner inhaltlichen Ausgestaltung. Unter der staatsethischen Prämisse, dass die obrigkeitliche Macht ihren Ursprung in der fortwährenden Stiftung Gottes hat, kennt auch von Tiling theologisch legitime und erforderliche Formen der politischen Teilhabe der Bürger:innen *bottom up* an dieser – a priori von Gott gegebenen – obrigkeitlichen Staatsgewalt. Dabei hat von Tiling jene parlamentarischen Strukturen und Prozesse vor Augen, in denen sie selbst mitarbeitet:

67 M. v. Tiling, *Der Mensch vor Gott* (Handbücherei für die Christenlehre, Reihe B: Erziehung und Glaube 1), 1950, 71, Fn. 16.

68 M. Luther, *Großer und Kleiner Katechismus* (1529), WA 30 Abt. I, 147.

69 Tiling, *Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens*, 137.

70 Dies., *Der Mensch vor Gott*, 81.

»Worum geht es im politischen Handeln? Welches ist sein Ziel? Alles politische Handeln ist darauf aus, Einfluß auf die Staatsgewalt oder Anteil an ihr zu bekommen, um mit Hilfe der staatlichen Macht durch Gesetze, Verordnungen, Bewilligungen oder Verbote die Verhältnisse der Menschen, die Einrichtungen und Ordnungen des Lebens entweder zu erhalten und zu schützen oder sie um- und ganz neu zu gestalten«⁷¹

Statt des Begriffes der »Volksherrschaft« verwendet sie für diese Form der Teilhabe des Volkes an der staatlichen Macht den Begriff der »Mitverantwortung«:

»Die Not unseres Volkes [...] hat uns evangelische Frauen gelehrt, uns tief innerlich mitverantwortlich zu wissen für alles, was im Volk und Staat geschieht, für das gesamte politische Leben. [...] [U]nd die politische Mitverantwortlichkeit bedeutet für uns, daß wir durch Abgabe des Stimmzettels, durch Mitarbeit an der Gesetzgebung, durch Beeinflussung der Gesetzgebung versuchen müssen, diese Not zu steuern.«⁷²

Gerade weil die Obrigkeit göttlichen Ursprungs ist, ist es mit Luther für sie auch nicht zweifelhaft, »ob man als Christ Obrigkeit sein oder im Parlament sein darf, ob man sich am Leben des Staates beteiligen dürfe«, sondern geradezu ein »Frevel [...], zu denken, daß ein Christ ein obrigkeitliches Amt nicht auf sich nehmen könne«⁷³. Hier präsentiert Magdalene von Tiling eine konservative Öffnungsfigur: Unter der Prämisse, dass einerseits der Staat und andererseits die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens nach Gottes Willen vorgegeben sind, fungiert die Politik als eine Zwischensphäre, in der es die Aufgabe der Staatsbürger:innen ist, über die Gestaltung von Recht und Ordnung rational zu entscheiden.

In Tilings später Schrift »Der Mensch vor Gott« aus dem Jahr 1950, in dem sie ihre in der Weimarer Zeit entwickelte Bindungsanthropologie noch einmal portraitiert, betitelt sie diese Mitverantwortlichkeit der Bürger:innen dann auch selbst in positiver Konnotation als »demokratisch«. Dabei stellt sie bemerkenswerter Weise keine Abhängigkeit zu einer spezifischen Staatsverfassung her, sondern charakterisiert vielmehr diverse Staatsverfassungen als demokratisch.

»Das Zusammenleben der Menschen unter obrigkeitlicher Gewalt kann in verschiedener Form »verfaßt« sein. Der monarchischen Verfassung steht die republikanische Verfassung

71 Dies., *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 290.

72 Dies., *Frau und Politik* (Nachrichtenblatt VEFD 4, 1924, 23 f), 23.

73 Dies., *Reformatorisches Christentum*, 14.

gegenüber; nicht die Demokratie, denn demokratisch kann sowohl die Monarchie (siehe England und Holland) wie die Republik verfaßt sein.«⁷⁴

In der frühen Bundesrepublik konnte von Tiling das Wort »Demokratie« also in positiver Auslegung für sich adaptieren, wobei ihr nachfolgender Vergleich von Republik und Monarchie zeigt, dass ihre Präferenz einer parlamentarischen Monarchie vor einer parlamentarischen Republik auch nach Ende des Krieges anhielt. Letztere habe zwar den Vorteil, dass »den Menschen stärker die Gebundenheit des Lebens aller Menschen in Staatlichkeit ins Bewußtsein tritt«, jedoch

»kommt die Monarchie dem Streben des Menschen entgegen, auch in der Ordnung Staat über das rein sachlich dingliche Verhältnis zwischen Obrigkeit und Staatsbürgern zu einer personhaften Bindung zu kommen. Zwischen dem Monarchen als Träger der obrigkeitlichen Gewalt ›von Gottes Gnaden‹ und den Staatsbürgern besteht ein Verhältnis zutiefst im Glauben an Gott begründeter Treue. Die Person des Fürsten kann ›geliebt‹ werden.«⁷⁵

Das Bedürfnis zu einem solchen persönlichen Verhältnis zur Obrigkeitsperson sieht von Tiling geradezu in der Ontologie des deutschen Volkes angelegt. Indem die Republik statt einer Herrscherperson ihre Verfassung derart erhöht, könne sie niemals wirklich zum »deutschen Wesen« passen:

»Es scheint, daß dem germanischen Menschen eine solche personale Bindung an den Oberherrn lebensnotwendig ist. Wie ja in Schweden, Norwegen, Dänemark, Holland, England die Monarchie erhalten geblieben ist. Hier liegt einer der Gründe dafür, warum gerade fromme und ehrenhafte Menschen zu Hitler in ein Treueverhältnis traten. Nach 14 Jahren der Republik schien endlich wieder ein personales Verhältnis möglich. An diesem Punkt wird der deutsche Mensch immer unter der Republik leiden, je mehr deutsch er empfindet, desto mehr, weil in ihr ein solches religiös begründetes Treueverhältnis nicht möglich ist. 1919 versuchte man die ›Verfassung‹ an Stelle des Herrschers zu setzen und verlangte zu ihr ein personhaftes Verhältnis der ›Liebe!‹«⁷⁶

Hier zeigt sich bei von Tiling also nachhaltig eine »protestantische Vorliebe für das ›Ersatzkaisertum‹«⁷⁷, welches sie mit einer Mitverantwortung der Bürger:innen zusammendenken konnte.

74 Dies., Der Mensch vor Gott, 81.

75 AaO 81 f.

76 AaO 82, Fn. 22.

77 Tanner, Protestantische Demokratiekritik, 30.

4.2.2. Wahlen und Mehrheitsprinzip

Die politische Mitverantwortung der Bürger:innen drückt sich bei Magdalene von Tiling vorrangig in der Teilnahme an politischen Wahlen aus. Dem aktiven politischen Stimmrecht ist eine besondere Bedeutung eingeräumt, insofern es die zentrale Vorbedingung zur Übernahme der eigenen Mitverantwortung darstellt, als »äußere Rechtsgrundlage des Staates für das innerliche Verpflichtetsein«⁷⁸. Entsprechend ihrer oben erläuterten Prämisse der göttlichen Stiftung der obrigkeitlichen Herrschaft haben politische Wahlen dabei jedoch weder die Funktion der Herstellung noch der Autorisierung oder Legitimation der staatlichen Obrigkeit:

»Staat existiert nach konservativer Anschauung aus eigenem Recht. Das gehört zum Wesen dieser Ordnung. [...] Die Obrigkeit existiert zwar als ›Stand‹, weil Untertanen da sind, aber die staatliche Souveränität, die sie verkörpert, hat sie nur aus ihrem Obrigkeit-Sein, nicht von ihren Untertanen, auch da nicht, wo die Untertanen selbst die Obrigkeit wählen. Das Wahlrecht der Untertanen ist nicht ein Akt ihrer Souveränität.«⁷⁹

Der Gang zur Wahlurne ist bei Magdalene von Tiling vielmehr ein Akt der Meinungsäußerung, Bürger:innen zeigen »durch die Abgabe des Stimmzettels [...], in welcher Richtung sie die öffentlichen Angelegenheiten behandelt sehen wollen«⁸⁰. Dabei bemüht von Tiling die Kategorie des Willens:

»Wir geben unsere Stimme für eine Partei ab und erklären damit, was für eine Obrigkeit wir haben wollen, welche Auffassung vom Staat und Obrigkeit, von der Verantwortung der Obrigkeit für die Ordnungen des menschlichen Lebens und für das Verhältnis von Volk zu Volk, von Staat zu Staat vorhanden ist, wie wir es als Gottes Willen begreifen.«⁸¹

Es wird deutlich, dass Wahlen für von Tiling als Medium der bürgerlichen Meinungsäußerung wichtig sind, ihre politische Funktion aber gleichzeitig begrenzt bleibt. Die demokratische Idee einer Autorisierung und Legitimation der Obrigkeit durch Wahlen negiert sie, jedoch teilt sie auch nicht die abwertende Auffassung einiger zeitgenössischer antidemokratischer Theoreti-

78 Tiling, *Frau und Politik*, 23.

79 Dies., *Konservativ oder liberal?*, 5.

80 Dies., *Frau und Politik*, 23.

81 Dies., *Wir evangelischen Frauen und die Reichstagswahl*, 40.

ker. So trauen Wilhelm Stapel⁸² oder Emanuel Hirsch⁸³ dem Wahlakt als »zufällige Summe von Einzelnen«⁸⁴ oder »Launen des Volkes«⁸⁵ weitaus weniger zu. Hirsch kam, ausgehend von durchaus ähnlichen ordnungstheologischen Prämissen, gegenüber von Tiling zu einer weitaus skeptischeren Einschätzung der Brauchbarkeit von politischen Wahlen. So verstand auch Hirsch den Staat metaphysisch als »Gottes Ordnung«⁸⁶, der durch Gottes Stiftung substanziell unabhängig von dem in ihm lebenden Volk existiere. Der Staat sei somit stets »mehr als die Summe der gegenwärtig lebenden Bürger«⁸⁷. Das Amt der Obrigkeit werde entsprechend ebenfalls von Gott vergeben und der Satz »Der Staat, das sind wir« war für Hirsch nicht mehr »als menschliche Selbstsucht, die sich an einer über ihr stehenden göttlichen Ordnung vergreift«⁸⁸. Entsprechend war auch die politische Wahl für Hirsch keineswegs ein geeigneter Weg, um Vorstellungen in das politische System einzuspeisen oder bürgerliche Mitverantwortung zu übernehmen, denn Wahlergebnisse seien eben nur »Launen des Volkes«⁸⁹. Das demokratische Mehrheitsprinzip bilde damit ein Einfallstor für falsche Abhängigkeiten der staatlichen Ordnung sowohl von diesen »Augenblicksstimmungen« im Volk als auch »von den großen wirtschaftlichen Geldmächten«⁹⁰. Einen starken Staat konnte es Hirsch zufolge nur geben, wenn in ihm eine unabhängige Stelle vorhanden sei, die »das für das Ganze Notwendige durchzusetzen vermag« und mit Weitsicht nicht die Summe von Stimmzetteln, sondern »die Rechte der Zukunft gegenüber der Gegenwart zur Geltung bringt«⁹¹. Während Hirsch also dem plakativen Ausspruch des deutschkonservativen und späte-

82 Wilhelm Stapel (1882–1954), Publizist und Redakteur; Studium der Kunstgeschichte, Philosophie und Volkswirtschaft in Göttingen, München und Berlin; 1917–1919 Geschäftsführer im Hamburger Volksheim; 1919–1938 Chefredakteur und Herausgeber der Monatszeitschrift *Deutsches Volkstum*; bekennender Nationalsozialist und Antisemit.

83 Emanuel Hirsch (1888–1972), evang. Theologe; Theologiestudium in Berlin, Göttingen; 1915 Privatdozent in Bonn; 1917/18 Pfarrstelle in Baden; 1921 Ordinarius für Kirchengeschichte in Göttingen, ab 1936 dort auch Professor für Systematische Theologie; *Deutscher Christ* und aktiver Befürworter der Ideologie und Politik der NSDAP (Mitglied seit 1937); nach 2. Weltkrieg Ruhestand wegen Krankheit.

84 W. Stapel, *Volk und Volkstum*, zitiert nach Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*, 216.

85 E. Hirsch, *Demokratie und Christentum* (*Der Geisteskampf* 54, 1918, 57–60), 59.

86 AaO 58.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 AaO 59.

90 Ebd.

91 Ebd.

ren DNVP-Politikers Elard von Oldenburg-Januschau »vox populi, vox Rindvieh«⁹² wohl zugestimmt hätte, ist bei der Analyse der Argumentation von Tilings deutlich geworden, dass sie sich gegenüber dem politischen Wahlakt differenzierter positioniert als viele ihrer konservativen theologischen und politischen Kolleg:innen.⁹³

Gerade weil der Wahlgang das zentrale Medium der Übernahme von Mitverantwortung ist, vertrat Magdalene von Tiling auch die Auffassung einer Wahlpflicht und kämpfte mit emanzipatorischer Entschlossenheit insbesondere unter evangelischen Frauen gegen eine weit verbreitete Wahlmüdigkeit:

»Trotzdem hört man immer wieder von Männern und Frauen in unserem deutschen Volk das Wort: Um Politik kümmere ich mich nicht! [...] Unverantwortliche Menschen rufen auch heute wieder zur Verweigerung der Wahlpflicht auf. Wir müssen uns ernstlich fragen, woher diese Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber ihrer Pflicht als Staatsbürger kommt.«⁹⁴

Die Verpflichtung zum – informierten und reflektierten – Wahlakt wurde dabei durch den Rekurs auf ihre Standesethik religiös rückgebunden, wodurch sie die Verweigerung des Wahlaktes sogar als »Ungehorsam gegen Gott« bezeichnete:

»Die evangelische Frau aller Kreise sollte gerade als Christin endlich wissen, daß sie genau so wie in ihre Familie, in ihren Beruf, so auch von Gott in ihr Volk und in ihren Staat gestellt ist, daß es ganz einfach zum Gehorsam in dem Stande, in dem sie steht, gehört, daß sie ihre Wahlpflicht ausübt. Ob es unbequem ist oder nicht, es ist Ungehorsam gegen Gott, wenn sie die Forderung nicht erfüllt, die in diesem Stand der Staatsbürgerin an sie gestellt sind, d. h. wenn sie nicht wählt. Deshalb muß die evangelische Frau, mag es ihr lieb und leid sein, mag es ihr schwer oder leicht fallen, sich Kenntnis davon erwerben, worum es in der Politik, im politischen Leben und Sein geht.«⁹⁵

Während sie die inhaltliche Bedeutung des politischen Wahlakts auf diese Weise intensiv reflektierte, äußerte sie sich in ihren staatsethischen Ausführungen nur randständig zur Bedeutung des Mehrheitsprinzips bei parlamentarischen Abstimmungen. Ihre wenigen Äußerungen sind dabei von einem hohen Maß an Pragmatismus gekennzeichnet und weisen keine dezi-

92 E. von Oldenburg-Januschau, zitiert nach: Heimann, Der Preußische Landtag, 84.

93 Zu antidemokratischen Gruppierungen in Weimar vgl. weiterführend Sontheimer, Antidemokratisches Denken.

94 Tiling, Wir evangelischen Frauen und die Reichstagswahl, 37.

95 AaO 38.

dierte Hochschätzung des demokratischen Entscheidungsverfahrens auf. So gehöre zur Durchsetzung bestimmter politischer Angelegenheiten im Parlament, »[w]ie zu aller Politik, [...] Macht, irdische Macht, die heute nur durch das Verbündetsein einer großen Menge gleichgesinnter, d. h. von derselben einheitlichen Grundlage ausgehender Menschen gewonnen werden kann«⁹⁶. Konkrete Gesetzgebung sei damit immer ein irdisches Resultat einer parlamentarischen Auseinandersetzung, denn »[h]errschen darüber verschiedene Ansichten, so wird sich die Ehegesetzgebung entweder als Meinung der augenblicklichen Machthaber, oder der Majorität des Parlaments oder als Kompromiß zwischen verschiedenen Anschauungen darstellen«⁹⁷.

4.2.3. Parteien, Pluralismus und Opposition

In der Analyse der anthropologischen und staatsrechtlichen Grundüberzeugungen Magdalene von Tilings sind ihre hohen »Homogenitätserwartungen«⁹⁸ deutlich geworden, die durchaus ein bekanntes Strukturelement in der zeitgenössischen Demokratiekritik darstellen: »Die Auflösung einer weltanschaulich homogenen Gesellschaft, die Tatsache, daß die Existenz unterschiedlicher Grundüberzeugungen und Werthaltungen in der Gesellschaft sich nun über den Parlamentarismus auch im politischen System niederschlug, trug zur Verunsicherung bei.«⁹⁹ Auch von Tiling fordert eine »Gemeinschaft« der Staatsbürger:innen und grenzt davon eine aus »atomistisch vereinzelter Individuen bestehende ›Gesellschaft‹«¹⁰⁰ ab, wobei sie in dieser Forderung den Anspruch erhebt, das »wahre« und »eigentliche« Wesen des Menschen und Staates zu erkennen. Dass sich dieser Anspruch auf den ersten Blick nicht mit einer Wertschätzung des gesellschaftlichen Pluralismus und der parlamentarischen Kunst des Kompromisses versteht, liegt auf der Hand. So findet sich bei Tiling immer wieder die Überzeugung, dass – wie auch die Debatte um die verschiedenen Schulformen im Reichsschulgesetz gezeigt hat – »die Weltanschauungen in unserem Volk die innere

96 Tiling, *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 292.

97 Dies., *Staat und Ehe* (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 91–112), 92.

98 Tanner, *Protestantische Demokratiekritik*, 31.

99 AaO 26.

100 AaO 31.

Einheit unmöglich machen«¹⁰¹ und der Pluralismus der Weltanschauungen im politischen wie pädagogischen Kontext »immer zerstörender«¹⁰² wirke.

Trotz dieser Ablehnung des Pluralismus auf theoretischer Ebene zeigt sich bei von Tiling eine faktische Anerkennung auf praktischer Ebene. Hier kann sie der Vielzahl der Weltanschauungen eine positive Triebkraft im Ringen um die richtige Gesetzgebung zuerkennen:

»Immer wird die gesetzgeberische Festlegung des Rechts aufs stärkste beeinflusst von dem Kampf und Gegensatz, der an bestimmten Punkten des sittlichen Lebens zwischen Vertretern verschiedener Grundanschauungen gerade lebendig ist, d. h. aber von den in einer bestimmten Zeit im Volksleben besonders vorherrschenden Abweichungen von dem von den anderen als sittlich Erkannten.«¹⁰³

Insofern findet sich bei von Tiling auch kein Gedanke der Parteiüberwindung, wie ihn etwa Moeller van den Bruck mit seiner Idee der »eine[n] Staatspartei« formuliert, welche »die Partei aller nationalen, auf Einheit des Staates und der Nation bedachten Deutschen«¹⁰⁴ darstellen sollte. Von Tiling definiert die politische Partei als »Gesinnungs- oder Wertgemeinschaft (gleiche Rangordnung der Werte, gleiches Urteil über höchste Werte soll hier die Menschen verbinden, z. B. Vaterlandsliebe, die Idee der Freiheit, der Schönheit)«¹⁰⁵. Dabei gelten ihr diese übergeordneten Ideale als Prüfstein für das Agieren der Parteien im politischen Tagesgeschäft, nur durch konsequente Orientierung an ihnen sei – in Abgrenzung zu einer kleinteiligen Interessenspolitik¹⁰⁶ – »legitime Politik« zu betreiben:

»Da unser politisches Wollen und Handeln sich aber innerhalb von Parteien abspielt, so wird echte (legitime!) Politik nur da sein können, wo alle Glieder einer Partei durch eine solche einheitliche Welt- und Lebensanschauung verbunden sind, die das politische Handeln der Partei eigentlich und sinnvoll zu machen in der Lage ist. Daraus ergibt sich nun schon, warum alle ›Interessenspolitik‹, die heute das politische Leben vergiftet ›illegitime‹, unechte Politik ist. Jede Interessenspolitik geht von bestimmten einzelnen Forderungen auf irgendeinem Gebiet aus, nicht von einer das gesamte politische Leben tragenden Grundanschauung. Hier muss immer das Einzelinteresse, um deswillen man in den politischen Kampf eingetreten ist, obenan stehen.«¹⁰⁷

101 Tiling, Rede am 13.10.1921, 3710.

102 Dies., *Wesen und Ziel der Erziehung*, 234.

103 Dies., *Staat und Ehe*, 92.

104 Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*, 200 f.

105 Tiling, *Reformatorisches Christentum*, 8.

106 Vgl. dazu auch Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*, 204–206.

107 Tiling, *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 291.

Diesen notwendigen Blick auf das Ganze traut sie besonders dem »theologische[n ...] Weitblick«¹⁰⁸ der Theolog:innen im Parlament zu.

4.2.4. »Checks and balances«

Ein klassisches Argument gegen die Weimarer Demokratie ist die Darstellung ihrer Verfassung als ein für Deutsche inadäquates, aufgezwungenes »Dokument ›westlich-liberalen‹ Denkens, als Diktat im Geiste der Sieger von Versailles«¹⁰⁹. Eine solche Geringschätzung findet sich auch bei Magdalene von Tiling, wenn sie die Verfassung von 1919 als ein letztes Aufbäumen des schon zum Untergang verurteilten und überkommenen Liberalismus des 19. Jahrhunderts darstellt:

»Es ist in der Gestaltung der Schule nach dem Kriege dieselbe Ironie der Geschichte zu beobachten, wie in der Gestaltung des Staates durch die Weimarer Verfassung. Die deutsche Revolution von 1918 versuchte nach dem Weltkriege, in dem der Untergang des Liberalismus bereits besiegelt war, nun erst auf allen Gebieten eine aus dem Ich, aus der Selbstherrlichkeit des Menschen abgeleitete Welt lückenlos zu verwirklichen.«¹¹⁰

Daneben ist aber gleichzeitig festzuhalten, dass die Analyse der Parlamentsreden von Tilings, insbesondere aus dem Kontext der Reichsschulgesetzgebung, eine starke Rückbindung ihrer Forderungen an die Verfassung gezeigt hat. Da, wo es ihrer Argumentation dienlich ist, drückt von Tiling eine Hochschätzung der Verfassung aus und beruft sich etwa auf die in der Verfassung verankerten Grundrechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit.¹¹¹ Diese bilden den unverhandelbaren Rahmen, innerhalb dessen sich alle weitere Gesetzgebung bewegen muss. Trotz ihrer theologisch aufgeladenen Idee der Schöpfungsordnung, die sich in den irdischen Ordnungen widerspiegeln soll, hat sie einen überraschend nüchternen Blick auf den Entstehungsprozess von geltendem Recht und warnt vor dessen metaphysischer Überhöhung. Dieser Prozess sei zunächst ein von Grund auf dynamisches Geschehen, »[i]n einem Staat besteht ein bürgerliches Recht, ein Strafrecht, welche immer wieder den neu entstehenden Bedürfnissen, den verändernden Anschauungen angepaßt werden müssen. In einem hochentwickelten Staate

108 Dies., Schreiben an Kleist-Schmenzin, 20.10.1930.

109 Tanner, Protestantische Demokratiekritik, 26.

110 M. v. Tiling, Höhere Schule und führende Schicht (Schule und Evangelium 8/18, 1933, 89–106), 92.

111 Vgl. Dies., Rede am 13.10.1921, 3710.

kann die Gesetzgebung nie ruhen.«¹¹² Diese zeitliche Gebundenheit von Gesetzen erfordere eine klare Trennung von Glaubensaussagen und legislativen Prozeduren:

»Wir werden über das Eherecht nur dann zur Klarheit kommen, wenn wir ganz nüchtern zugeben, daß die Gesetzgebung überhaupt eine Angelegenheit des Staates, also des in organischem Aufbau zusammengefaßten Volkes ist, daß sie in keiner Weise eine Angelegenheit des Reiches Gottes ist, daß wir vielmehr unseren Verstand zu gebrauchen haben, um richtige Gesetze zu machen. Wir müssen nüchtern zugeben, daß der Inhalt des Rechts stets der zu einer bestimmten Zeit in einem Volke geltenden Stufe der sittlichen Erkenntnis entspricht.«¹¹³

Je nach Staatsverfassung wird sich das geltende Recht also lediglich als »Meinung der augenblicklichen Machthaber, oder der Majorität des Parlaments oder als Kompromiß zwischen verschiedenen Anschauungen darstellen«¹¹⁴.

Dem geltenden Recht unterstehen zwar grundsätzlich auch die Träger der obrigkeitlichen Gewalt, ihre eigentliche Herrschaftsbegrenzung manifestiert sich für Magdalene von Tiling jedoch in der metaphysischen Rückbindung aller obrigkeitlichen Gewalt an Gott:

»Diese Herrschaft wird durch Menschen ausgeübt, die jeweils nichts anderes als ›Träger‹ der obrigkeitlichen Gewalt sind, ihnen als der ›Obrigkeit‹ stehen die anderen Menschen gegenüber. Das Wort ›Träger‹ der Staatsgewalt erinnert immer daran, daß Staatsgewalt verliehene Gewalt ist, daß jemand anders der eigentliche Inhaber der obrigkeitlichen Gewalt ist, nämlich der, der sie ›verordnet‹. Die ›Träger‹ der Staatsgewalt sind immer nur Beauftragte und müssen sich als solche verstehen.«¹¹⁵

Auch hinsichtlich ihrer Reflexion von herrschaftsbegrenzenden Faktoren zeigt sich ihre Vorliebe für starke Herrscherfiguren im politischen Geschehen. So sieht sie die Begrenzung von Macht nicht in einer institutionalisierten Gewaltenteilung, in den festgesetzten Grenzen von Herrschaftsgebieten oder in einer zeitlichen Begrenzung durch Legislaturperioden, sondern eher metaphysisch in erster Linie durch die menschliche Kondition der Sterblichkeit: »Auch die Vertreter jener staatlichen Macht sind begrenzt durch den Tod, sie sind nur zeitweise Inhaber der Staatsgewalt«¹¹⁶.

112 Dies., Frau und Politik, 23.

113 Dies., Staat und Ehe, 92.

114 Ebd.

115 Tiling, Der Mensch vor Gott, 71.

116 Dies., Religiöser Glaube und politische Überzeugung, 4.

4.3. Synthese: Magdalene von Tilings Stellung zur demokratischen Idee

Zusammenfassend lässt sich die Haltung Magdalene von Tilings zu den Grundkonstitutionen der parlamentarischen Demokratie wie folgt bündeln. Unverbrüchlich hält sie an der schöpferischen und ordnungstheologischen Fundierung des Staates fest. Die Staatsgewalt ist metaphysischen Ursprungs, insofern sie a priori *top down* von Gott gestiftet und fortwährend durch ihn erhalten wird. Konsequenterweise lehnt von Tiling jede Vorstellung einer Machbarkeit, also eines Aufbaus des Staates *bottom up* durch das Volk, als menschliche Hybris strikt ab. Innerhalb dieser von Gott gestifteten staatlichen Macht zieht von Tiling dann aber jeden Bürger und jede Bürgerin zur politischen Mitverantwortung. Das zentrale Medium zur Wahrnehmung dieser Mitverantwortung ist die Teilnahme an politischen Wahlen. Deren politische Funktion versteht sie dabei mehr als Willensäußerung der Bürgerschaft denn als Legitimationsakt der gewählten Obrigkeit. Mit einem Plädoyer für die Wahlpflicht wendet sie sich an die evangelische Frauenschaft und unterstreicht dabei die feministisch emanzipatorische Bedeutung des Frauenwahlrechts, insofern der Wahlakt eine herausgehobene Chance zur Artikulation und Durchsetzung ihrer spezifischen politischen Interessen bietet. Erst in der frühen Bundesrepublik nimmt sie in der rückblickenden Beschreibung dieser Mitverantwortung das Wortfeld »Demokratie« in positiver Konnotation in ihren eigenen Wortschatz auf.

Mit diesem Fokus auf Wahlen ist anzunehmen, dass Magdalene von Tiling mit denjenigen minimalistischen demokratiethoretischen Ansätzen konform gehen dürfte, die Wahlen als einziges hervorgehobenes Kriterium für eine Demokratie bestimmen.¹¹⁷ Zwar tragen die vielen Beispiele aus der monarchischen Lebenswelt eine nostalgische Note in ihre Staatsethik ein und auch ihre persönliche Sehnsucht nach starken Führungsfiguren zeigt ihre bleibende Präferenz einer parlamentarischen Monarchie vor einer parlamentarischen Demokratie. Dennoch überwiegen die Befunde, die es rechtfertigen, Magdalene von Tiling zumindest als »Minimaldemokratin« zu bezeichnen. So verhindert ihre hohe innere Homogenitätserwartung, mit der sie ihr Idealbild eines gesunden Volkskörpers im Kontrast zur zersplitterten Weimarer Gesellschaft zeichnet, nicht ihre faktische Anerkennung

117 Vgl. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie.

von Pluralismus und dessen Niederschlag in einem Mehrparteiensystem. Vielmehr misst sie den bestehenden Parteien als »Gesinnungs- oder Wertgemeinschaft«¹¹⁸ ihr Existenzrecht zu. Weiterhin überwiegt bei ihr – wie auch die Analyse ihrer Parlamentsreden gezeigt hat – die Hochschätzung der Verfassung, der geordneten Verfahren und der Rechtsstaatlichkeit. Insgesamt beinhalten ihre staatsethischen Ausführungen keine konkreten Reformvorschläge hinsichtlich demokratischer Strukturen und Prozesse und bieten insofern keinen Anlass zur Annahme, dass von Tiling die parlamentarische Demokratie tatsächlich abgeschafft sehen wollen würde. Als solche ließe sie sich durchaus als Nahestehende eines »konservativen Vernunftrepublikanismus«¹¹⁹ bezeichnen.

118 Ebd.

119 H. Geck, Zwischen Distanz und Loyalität. Der deutsche Protestantismus und die Weimarer Republik (in: G. Brakelmann [Hg.], Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus [Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 10], 1999, 140–153), 147.

5. Fazit: Magdalene von Tiling als protestantische Verbandsfunktionärin

Über den gesamten Zeitraum der Weimarer Republik übernahm die Theologin Magdalene von Tiling die von ihr selbst geforderte bürgerliche »Mitverantwortung« als Parteimitglied und Abgeordnete der DNVP im preußischen Landtag und Deutschen Reichstag. In der biografischen Skizze sind als Motive für ihren Eintritt in die Parlamentsarbeit das Kriegserlebnis und ihre gesellschaftliche Krisenwahrnehmung deutlich geworden. Die wesentlichen Weichen für diesen Schritt legte sie bereits zuvor in ihrer umfangreichen religionspädagogischen sowie auf die protestantische Frauenbewegung ausgerichteten Verbandsarbeit. Insofern betrat sie die parlamentarische Bühne als protestantische Verbandsfunktionärin und verfolgte in ihrer fachpolitischen Arbeit im Wesentlichen die in ihren Verbänden formulierten gesellschaftlichen Ziele.

In der genaueren Beleuchtung ihrer politischen Arbeit ist die hohe Bedeutung des Evangelischen Reichsausschusses (EVRA) sowie des Reichsfrauenausschusses (RFA) in der DNVP deutlich geworden. Beide Ausschüsse können als primäre Foren der innerparteilichen Vernetzung von Tilings bestimmt werden. Hier fand sie ihre wichtigsten – oft ebenfalls theologisch professionalisierten – Mitstreiter:innen für ihre fachpolitischen Anliegen, hier traf sie aber auch auf ihre härteste Konkurrenz, wie etwa die Debatte mit Reinhard Mumm über die Legitimation einer evangelischen Parteigründung oder ihre durch den Vorzug Annagrete Lehmanns gescheiterte ministerielle Berufung 1933 gezeigt haben.

Die Themen, die sie im Parlament als Fachpolitikerin vertrat, weisen einen engen Konnex zu ihrer theologischen Profession auf. In der Analyse ihrer Parlamentsreden ist deutlich geworden, dass Magdalene von Tiling dem Parlament als kundige Expertin – vornehmlich der Pädagogik, aber auch der wissenschaftlichen Theologie – gegenübertrat.

Das Verhältnis ihres lutherischen Glaubens zu ihrer politischen Arbeit war für von Tiling kein randständiges Thema, sondern vielmehr Gegenstand jahrelanger aktiver Reflexion. Dabei wird ein in ihrem Denken fest verankerter Anspruch auf Ganzheitlichkeit, also einer einheitlichen Lebensanschauung im theologischen wie politischen Denken deutlich:

»Ebenso dringlich wie die Frage, wie die voneinander gelösten Menschen wieder in Gemeinschaft miteinander verbunden werden können, ist für uns heute die andere Frage, wie der Mensch aus der Zersplitterung und Zerspaltetheit seines eigenen Seins zur Ganzheit, zur Totalität des Lebens kommen könnte. Wir suchen den Menschen wieder in seinem Gesamtsein zu fassen, man ruft nach allseitiger Ausbildung seines Lebens, man will ihn zur Ganzheit seines Seins führen.«¹

Trotz dieses Strebens nach innerer Einheit warnte sie jedoch davor, aufgrund des Anspruches auf Kongruenz die weltlich-politische Sphäre mit der geistlich-religiösen Sphäre gleichzusetzen oder zu vermischen. Hier witterte sie das Abdriften in eine einseitige Interessenpolitik, deren Verhinderung vielmehr die Voraussetzung für legitime Politik darstellen würde. Insgesamt ist ihre politische Ethik von zahlreichen Rückbezügen auf die lutherische Zweireiche-Lehre gekennzeichnet.

Magdalene von Tiling löste diese Spannung zwischen der eigenen Homogenitätserwartung einerseits und der Forderung einer klaren Trennung von Theologie und Politik andererseits als 80-Jährige rückblickend auf, indem sie Theorie und Praxis aufeinander bezog:

»Ich weiß, wie ich damals einmal einem theologischen Freunde begegnete und mir an ihm deutlich wurde, was ich vor den Pastoren mit meinem Erleben der Wirklichkeit als Abgeordnete voraus hatte, so daß ich immer sagen konnte: ja, da ist es so, und dort denkt man so, und dies geschieht hier so. So war es ganz unmöglich, daß meine Arbeit theoretisch blieb; alle Gedankenarbeit, zum Beispiel auch die Frage von Mann und Frau und nach der Existenz des Kindes war nie Theorie. Keiner von Ihnen kann sich vorstellen, welch eine Fundgrube des Erkennens der Preußische Landtag und später die Jahre im Reichstag für die Erkenntnis des Wesens der Geschlechter gewesen sind. Das Parlament hat mir tatsächlich sehr wesentliche Dienste dafür geleistet. Alle Arbeit konnte immer an der Wirklichkeit geprüft werden. So sah ich sehr bald in den zwanziger Jahren, daß ich auch in Berlin nichts anderes tun sollte als vorher, und daß ich wirklich auch hier als Abgeordnete die Linien nur zu vertiefen hatte: Theologie in dem Sinne, wie eben darüber gesprochen wurde, als neuer Aufbruch, Pädagogik nach einem verlorenen Kriege und damit zugleich

¹ Tiling, Reformatorisches Christentum, 9.

Methodik, und nach diesem völligen Zusammenbruch nach dem ersten Weltkrieg die tief bewegende Frage: ›Wer ist denn der Mensch?«²

Der persönliche Hauptertrag ihrer Abgeordnetentätigkeit lag demnach in der Verknüpfung der pädagogisch-wissenschaftlichen und gesellschaftsanalytischen Metaebene mit der praxisnahen Erfahrungsebene. So avancierte ihre Parlamentsarbeit zum Lackmustest für die Tauglichkeit ihrer theologischen Erkenntnisse in Anthropologie und Staatsethik.

² M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 106.

III.

»Christliche Unruhe als erste Bürgerpflicht«
– Heinrich Albertz (1915–1993) als
theologischer Parlamentarier in der frühen
Bundesrepublik Deutschland

1. Plausibilisierung der Auswahl Heinrich Albertz'

1.1. Statistischer Befund der Datenbank TheoParl

»Pastor Albertz – kein anderer Titel ist so in sein Leben eingeschrieben wie dieser: nicht Minister, nicht Senator, nicht Regierender Bürgermeister, auch nicht Pfarrer, und erst recht nicht Pfarrer in Ruhe. Nein: Pastor – also Hirte.«¹

Die ersten Worte der Ansprache, die Manfred Karnetzki als kirchlicher Amtsbruder von Heinrich Albertz 1993 auf dessen Trauerfeier hielt, lassen neben seiner Tätigkeit als Pfarrer eine Vielzahl an Stationen erkennen, die Albertz als sozialdemokratischer Politiker in den ersten beiden Dekaden der Bundesrepublik durchlaufen hat. In den gut zwanzig Jahren seiner politischen Karriere ruhten zwar seine Ordinationsrechte, seinen geistlichen Titel aber führte Albertz in allen politischen Ämtern selbstbewusst mit. *Inwiefern verstand sich Albertz also dezidiert als theologischer Parlamentarier? In welcher Weise beeinflusste seine theologische Profession seine Parteiwahl und seine fachpolitische Schwerpunktsetzung? Und inwiefern reflektierte er den Zusammenhang von protestantischen Glaubensinhalten und politischer Kultur vor dem Hintergrund seiner intensiven Mitarbeit in der jungen Demokratie der Bundesrepublik Deutschland?*

Vor der Beantwortung dieser Leitfragen ist zunächst auch hier zu plausibilisieren, warum der Pfarrer und Sozialdemokrat Heinrich Albertz für die dritte hier zu untersuchende Etappe, die frühe Bundesrepublik, als exemplarischer und repräsentativer theologischer Parlamentarier ausgewählt wurde. Dafür werden einerseits die Befunde der Datenbank TheoParl für die frü-

1 M. Karnetzki, »Gib niemanden verloren!«. Heinrich Albertz ist tot. Wir erinnern ihn mit der Ansprache bei der Trauerfeier, gehalten von seinem ehemaligen Amtsbruder aus Berlin (Junge Kirche 54, 1993, 348–350), 348.

he Bundesrepublik ausgewertet und andererseits die bisherige Forschungslage zu Person und Wirken Albertz' überblickt.

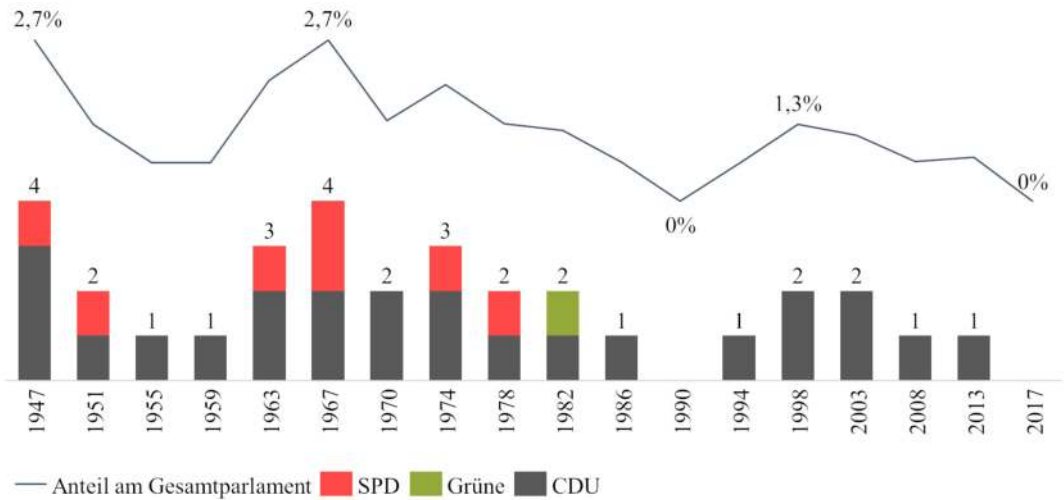


Abbildung 7: Theologische Parlamentarier:innen im Niedersächsischer Landtag 1946–2017
Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

Betrachtet man zunächst die statistischen Befunde zu theologischen Parlamentarier:innen auf der niedersächsischen Landesebene in den Nachkriegsjahren (s. Abbildung 7), fällt insgesamt eine Einengung des Parteienspektrums und eine Konzentration auf die Fraktionen der SPD und CDU auf. Dabei hat es, wie in die Abbildungen in den statistischen Auswertungen zu Rudolf Otto und Magdalene von Tiling zeigen, bereits im Kaiserreich und in der Weimarer Republik sozialdemokratische theologische Parlamentarier:innen gegeben.² Bis zum Anfang der Bundesrepublik stellten sie jedoch eine Minderheit dar.

Das liberale Lager ist unter den theologischen Parlamentarier:innen in Niedersachsen bis heute nicht vertreten, einen theologischen Parlama-

² Exemplarisch genannt seien Richard Calwer (1869–1926, evang. Theologe; Journalist in SPD- und Gewerkschaftsorganen; 1898–1903 Mitglied des Reichstags [SPD]) sowie Paul Göhre (1864–1928, evang. Theologe; Pastor in Frankfurt/Oder; aufgrund seines Engagements für die soziale Frage frühzeitig mit der Kirchenleitung im Konflikt; seit 1900 Mitglied in der SPD; 1903 Mitglied des Reichstags [SPD]; 1906 Bruch mit der Kirche; 1918/19 hohe Positionen in der Preußischen Regierung während der Revolution).

rier bei den Grünen gibt es mit Dieter Rohloff³ erst deutlich nach der Mandatszeit von Heinrich Albertz. Die CDU ist unter den theologischen Parlamentarier:innen am stärksten und kontinuierlichsten vertreten, in den ersten beiden Legislaturperioden war Heinrich Albertz der einzige theologische Parlamentarier mit sozialdemokratischem Parteibuch.⁴

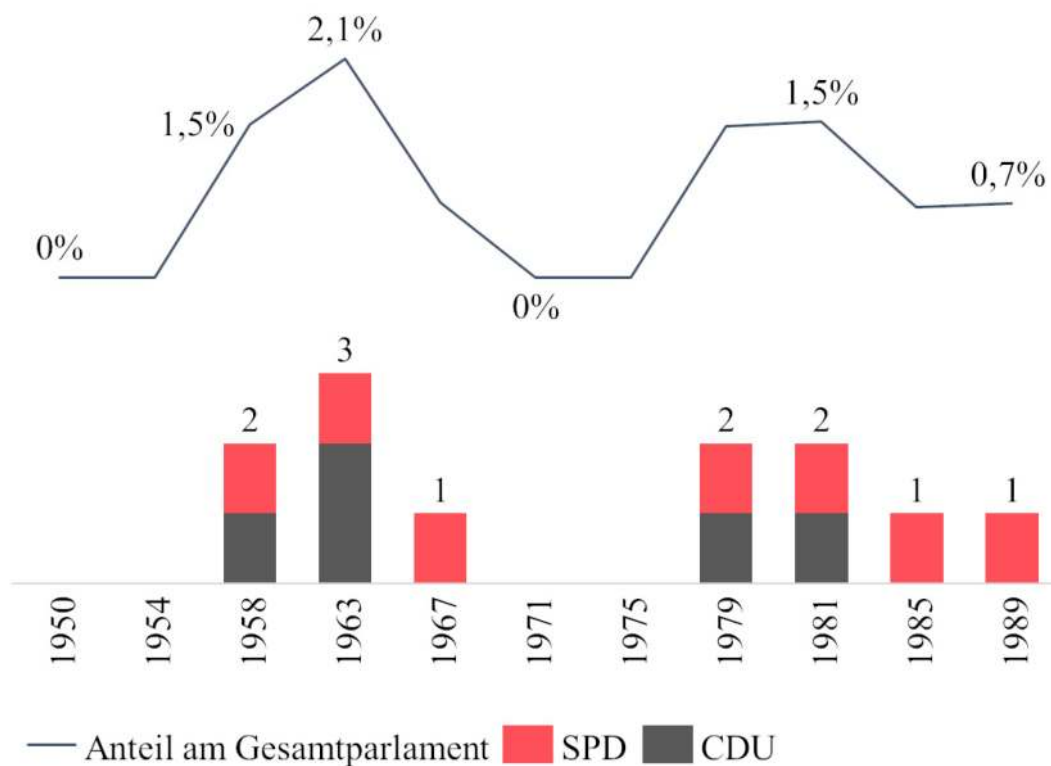


Abbildung 8: Theologische Parlamentarier:innen im Abgeordnetenhaus (West-)Berlin 1950–1990
Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]

Quelle: TheoParl Datenbank, Universität Münster

Auch im (West-)Berliner Abgeordnetenhaus (s. Abbildung 8) ist Heinrich Albertz während seiner Mandate der einzige sozialdemokratische theologische Parlamentarier.⁵ Eine Konzentration auf die beiden großen Volkspar-

3 Dieter Rohloff, (1938–2011), Sozialpädagoge und Pfarrer; 1982–1986 Mitglied des niedersächsischen Landtags (Bündnis 90 / Die Grünen).

4 Als theologische Parlamentarier saßen im Niedersächsischen Landtag neben Albertz von 1947–1951 die drei Christdemokraten Pfarrer Werner Schönfelder (1908–1982), Pfarrer Adolf Cilien (1893–1960) und der Publizist Fritz Söhlmann (1905–1977). Schönfelder behielt wie Albertz auch in der 2. Legislaturperiode von 1951–1955 sein Mandat.

5 Als theologische Parlamentarier saßen im (West-)Berliner Abgeordnetenhaus neben Albertz von 1958–1963 der Christdemokrat und Publizist Fritz Klauck (1923–1967). Neben diesem saß von

teien, SPD und CDU, ist auch hier festzustellen, wobei in Berlin das sozialdemokratische Lager dominanter ist als in Niedersachsen.

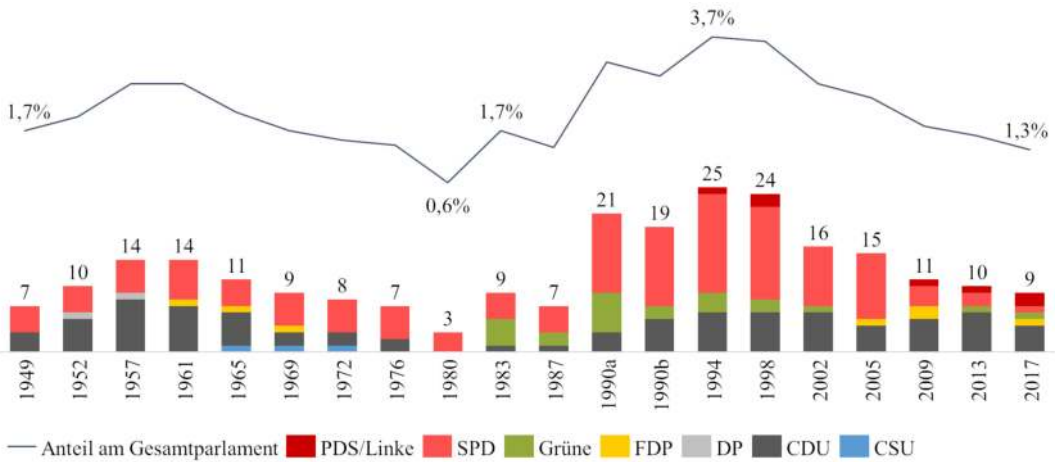


Abbildung 9: Theologische Parlamentarier:innen im Deutschen Bundestag 1949–2017
Aufteilung nach Parteien [#] und Anteil am Gesamtparlament [%]
Quelle: *TheoParl Datenbank, Universität Münster*

Legt man den Befund für den Deutschen Bundestag seit 1949 als Vergleichsfolie daneben (s. Abbildung 9), ist auch hier auf den ersten Blick die veränderte Parteienlandschaft und die Konzentration auf SPD und CDU/CSU zu erkennen. Das sozialdemokratische Lager ist durchgehend vertreten, seine Dominanz baut sich in den Parlamenten der frühen Bundesrepublik langsam auf und erreicht in den 1990er Jahren mit der Wiedervereinigung seinen Höhepunkt.

Vor dem Hintergrund dieses Befundes wurde für die Etappe der frühen Bundesrepublik der Sozialdemokrat Heinrich Albertz ausgewählt. Er steht mit seiner Parteizugehörigkeit zur SPD für eine Konjunkturbewegung in der jungen Bundesrepublik: hinsichtlich der parteipolitischen Verteilung der theologischen Parlamentarier ist das sozialdemokratische Lager gegenüber der Weimarer Republik nun sowohl in den Länderparlamenten als auch im Bundestag ab den ersten Legislaturperioden weitaus stärker vertreten. Auch mit seiner pfarramtlichen Profession repräsentiert Albertz den

1963–1967 auch der Christdemokrat und Pfarrer Otto Dilschneider (1904–1991) im Parlament. In seiner letzten Legislaturperiode von 1967–1970 war Albertz der einzige theologische Parlamentarier.

während seiner Mandatszeit und darüber hinaus am stärksten vertretenen theologischen Berufshintergrund.⁶

Nachfolgend wird die Auswahl von Heinrich Albertz durch einen Blick auf die bisherige Forschungsarbeit zu seiner Person nochmals nähergehend begründet. Anschließend gilt es, seinen Weg der theologischen und politischen Professionalisierung nachzuzeichnen.

1.2. Forschungsstand zu Heinrich Albertz

Den überwiegenden Teil der Literatur, die sich mit dem theologischen und politischen Wirken Heinrich Albertz' beschäftigt, bilden die diversen autobiografischen Darstellungen und Interviews, in denen Albertz nach seinem Ausscheiden aus dem Berufsleben auf sein Leben als Pfarrer und Politiker zurückblickt.⁷ Der Schwerpunkt dieser Quellen liegt auf seiner Tätigkeit in den Staatsämtern in Berlin. Den Beginn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit seiner Person markiert noch zu Lebzeiten Albertz' die Biografie von Jacques Schuster, die ebenfalls vorrangig die Berliner Zeit in den Blick nimmt und bis heute die umfänglichste Untersuchung darstellt.⁸ Anlässlich seines 70. Geburtstages stellten Wegbegleiter ihre Erinnerungen an die Zusammenarbeit mit Albertz zusammen,⁹ erste Aufnahmen seiner Person in theologische Lexika erfolgten posthum.¹⁰ In den letzten zwanzig Jahren wurde Albertz im Kontext seiner verschiedenen Wirkungsfelder als ein Akteur neben anderen berücksichtigt, vorrangig in Untersuchungen zur Integri-

6 Vgl. Hohmann / Scheliha, Datenbank TheoParl, Universität Münster [noch unveröffentlicht].

7 Vgl. H. Albertz, *Dagegen gelebt. Von den Schwierigkeiten, ein politischer Christ zu sein*, 1977; Ders., *Blumen für Stukenbrock. Biographisches*,⁵1985; Ders., *Nachträge*,⁵1983; Ders., *Die Reise. Vier Tage und sieben Jahre*, 1985; Ders., »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«. Ein Gespräch mit Hanns Werner Schwarze (*Argon-Rotation 3*), 1986; Ders., *Wir dürfen nicht schweigen. Ein politisches Gespräch mit Wolfgang Herles*, 1995; Ders., *Am Ende des Weges. Nachdenken über das Alter*, 1989.

8 Vgl. J. Schuster, *Heinrich Albertz – der Mann, der mehrere Leben lebte. Eine Biographie*, 1997.

9 Vgl. R. Henkys (Hg.), *Und niemandem untertan. Heinrich Albertz zum 70. Geburtstag*, 1985.

10 Vgl. S. Hermle, Art. Albertz, Heinrich (RGG⁴ 4, 2001, 270 f); P. Noss, Art. Albertz, Heinrich Ernst Friedrich (BBKL XVIII, 1975, 44–61).

on von Vertriebenen in Westdeutschland ab 1945.¹¹ Zu seinem 100. Geburtstag erschienen wiederum kurze biografische Würdigungen.¹²

Dieser Blick auf den Forschungsstand zeigt, dass eine spezifische Untersuchung seiner parlamentarischen Tätigkeit und seines Verhältnisses zur parlamentarischen Demokratie noch aussteht. Um diese Lücke zu schließen, legt die vorliegende Untersuchung – anders als etwa die Biografie von Schuster – ihren Fokus auf die Anfänge der parlamentarischen Arbeit Albertz' im Niedersachsen der Nachkriegszeit. In seinen autobiografischen Darstellungen bezeichnet er diese formierenden Jahre im Rückblick mehrfach als »für mich eigentlich der wichtigste Abschnitt meines Lebens«¹³ und »eigentlich die entscheidende Zeit«¹⁴. Es ist hier also zu zeigen, inwiefern Albertz in diesen frühen Jahren die für diese Untersuchung zentralen Fragen nach der Vereinbarkeit von theologischer Profession und politischem Mandat besonders intensiv reflektierte.

11 Vgl. A. Hoffrichter, Heinrich Albertz und die SBZ-Flucht. Zur Rolle Niedersachsens, der Presse und des Durchgangslagers Uelzen-Bohldamm im Prozess der Notaufnahmegesetzgebung 1949/1950 (Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 84, 2012, 377–409); R. Rohde, Heinrich Albertz und Erich Schellhaus. Zwei Flüchtlingspolitiker der ersten Stunde (in: R. Schulze [Hg.], Zwischen Heimat und Zuhause. Deutsche Flüchtlinge und Vertriebene in (West-)Deutschland 1945–2000 [Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Landkreises Celle 6], 2001).

12 Vgl. R. Scheepers, Zwischen Politik und Kirche. Anmerkungen zu Leben und Werk von Heinrich Albertz (1915–1993) (Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 71, 2017, 397–415); J. Rott, Pastor, Preuße und Politiker mit schlesischen Wurzeln. Zum 100. Geburtstag von Heinrich Albertz (1915–1993) (Silesia Nova 2, 2015, 49–52).

13 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 25.

14 AaO 26.

2. Weg der theologischen und politischen Professionalisierung

Geboren während des Ersten Weltkriegs in den letzten Jahren des Deutschen Kaiserreiches und aufgewachsen in den Jahren der Weimarer Republik, hatte Heinrich Albertz beim Eintritt in das Erwachsenenalter während des NS-Regimes schon in drei deutschen Staatssystemen gelebt. Bis zu seinem Tod im Jahr 1993 sollten mit der alten und schließlich wiedervereinigten Bundesrepublik noch zwei weitere hinzukommen. Im Folgenden wird wie in den vorangegangenen Untersuchungen zunächst in die Biografie Albertz' eingeführt. Dabei werden sein Weg in die theologische Profession überblickt und seine Beweggründe für die Aufnahme eines parteipolitischen Engagements aufgezeigt. Es werden die Rahmenbedingungen und Inhalte seiner politisch-parlamentarischen und exekutiven Arbeit sowie die Umstände seines Rückzugs aus der Politik dargestellt und sein theologisches und politisches Wirken nach dem Ausscheiden aus der Politik skizziert.

2.1. Kindheit, Jugend und Studienzeit (1915–1945)

Heinrich Ernst Friedrich Albertz wurde am 22. Januar 1915 als drittes Kind des bereits 70 Jahre alten preußischen Konsistorialrates Hugo Albertz¹ und erstes Kind von dessen zweiter Frau, der ebenfalls aus einem Pfarrhaus stammenden Lehrerin Elisabeth (geb. Meinhof), in der schlesischen Hauptstadt Breslau geboren. In religiöser Hinsicht wuchs er auf dem Gebiet der altpreußischen Union in eine fromme und konservative Kirchlichkeit reformierter Prägung hinein. Sein Vater entstammte einer lutherischen Familie aus der

¹ Hugo Albertz (1845–1923), evang. Theologe; Theologiestudium in Halle; 1875 Pfarrer in Wettin, 1877 Domprediger in Halle, 1893 erster reform. Pfarrer an der Hofkirche in Breslau, 1899–1911 reform. Pfarrer am Dom St. Petri (Breslau), Bischof der unierten Gemeinden der Provinz und Geheimer Kirchenrat.

Nähe von Magdeburg und war während des Studiums zur reformierten Konfession übergetreten.² Die pfarramtliche Arbeit seines Vaters war mit Stationen an den reformierten Hofkirchen in Halle, Posen und Breslau immer eng mit dem königlich-preußischen Herrscherhaus, das der reformierten Konfession zugehörte, verbunden gewesen. Das Familienleben war geprägt »vom Lesen der Losungen der Brüdergemeinde beim spartanischen Frühstück bis zum Abendgebet, vom selbstverständlichen sonntäglichen Kirchgang bis zu dem im Wesentlichen aus Pastoren und evangelisch-deutschnationalen Bürgern bestehenden Freundeskreis des Elternhauses«³.

Die politische Prägung durch seine Eltern beschreibt Albertz entsprechend als preußisch-konservativ und monarchieaffin. Sein Vater habe 1918 die Abdankung Wilhelms II. unter Tränen mit dem Satz kommentiert, er »habe keinen König mehr«⁴, und fortan die »schäbige Republik«⁵ verachtet, während im Zimmer der Mutter »ein Bild vom Alten Fritz«⁶ hing:

»Ja, das ist die Welt, aus der ich komme! Und sie ist typisch für die evangelische Kirche in Deutschland, in Sonderheit in Preußen, wo ja auch 1918 nicht zur Kenntnis genommen wurde und wo die Trennung von Kirche und Staat und gar das Aufhören des Königs als summus episcopus der Evangelischen Kirche ja nie verschmerzt worden ist, es waren deutschnationale Pfarrhäuser.«⁷

Mit acht Jahren verlor Albertz 1923 seinen Vater, der ihm sein Leben lang ein Vorbild in den »preußischen Werte[n] von Ordnung, Fleiß und Verlässlichkeit«⁸ blieb. Sein Tod bedeutete einen herben Einschnitt, denn als zweite Frau hatte Elisabeth Albertz keinen Anspruch auf eine Pension und musste mit ihrem Sohn Heinrich mit äußerst knappen Mitteln zurechtkommen.⁹ Diese angespannte finanzielle Situation trug wesentlich dazu bei, dass Heinrich Albertz 1933 nach seinem Abitur in Breslau ebendort das Theologiestudium aufnahm:

»Ich hatte auch keineswegs die Absicht, Theologie zu studieren. Daß ich mich 1933 schließlich doch bei den Theologen immatrikulieren ließ, lag nur an den traurigen Augen meiner Mutter – der Vater war längst verstorben – und an der wirtschaftlichen Bequemlichkeit

2 Vgl. Noss, Art. Albertz, 44.

3 H. Albertz, Warum ich Christ bin (Die Zeit, 13.4.1979).

4 Ders., Miserere nobis. Eine politische Messe, 1987, 48.

5 Ebd.

6 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 14.

7 Ebd.

8 Rott, Pastor, Preuße und Politiker, 49.

9 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, 307.

in Aussicht stehender Stipendien¹⁰ und also wohl doch eher am Beharrungsvermögen der Vorgeschichte so vieler Generationen als an einem überzeugten Entschluß.«¹¹

Dass sein Studienbeginn mit der Machtübernahme Adolf Hitlers zusammenfiel, spürte Albertz unmittelbar mit dem Beginn seines ersten Semesters: am 11. Mai 1933 fand in Breslau eine Bücherverbrennung statt und alle Studierenden wurden zur Mitgliedschaft in der sog. Studenten-SA zwangsverpflichtet. Zunächst konnte sich auch Albertz für diese Neuerungen begeistern:

»Ja, wir liefen mit, und ich war in dieser Welle mit drin. Das war also vor dem Hintergrund dieses deutsch-nationalen Hauses ein Gefühl der Befreiung, ein Gefühl, plötzlich unter vielen Menschen zu sein. Meine Mutter hat das ja auch zunächst gebilligt. Ich war sehr auf meine Mutter fixiert. Sie war eine große Verehrerin von Hindenburg, und sie hat immer gesagt, wenn der alte Herr das für richtig hält, dann muß es doch richtig sein.«¹²

Es war sein 32 Jahre älterer Halbbruder, der Spandauer Superintendent Martin Albertz¹³, der ihn kurze Zeit später von dieser anfänglichen Sympathie abrücken ließ. In der Großfamilie wurde der liberale Martin Albertz für seine politische Haltung beäugt: »Der lag im tiefen Streit, und der galt als links außen, weil er deutsche Volkspartei gewählt hat und nicht deutschnational. Das war schon links außen.«¹⁴

In einer Unterredung bei einem Spaziergang im Spandauer Forst zu Pfingsten 1933 entgegnete Martin Albertz dem von Hitler schwärmenden Erstsemestler Heinrich, dass »ein Albertz nie Nationalsozialist werden könnte«¹⁵, und versetzte dieser Aussage mittels einer – in der Folge zunehmend zum Bekehrungserlebnis stilisierten – Ohrfeige Nachdruck. Rückblickend beschreibt Heinrich Albertz, wie sein Bruder in dieser poli-

10 Etwa durch die kostenfreie Logis in einem theologischen Konvikt in Halle, das auf eine Gründung durch seinen Vater zurückging, vgl. Albertz, *Dagegen gelebt*, 26.

11 Ders., *Warum ich Christ bin*, 13.4.1979.

12 G. Gaus, *Zur Person. Albertz, Heinrich*. Man wälzt den Stein immer wieder nach oben (rbb-Sendung vom 29.12.1985), https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/albertz_heinrich.html (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

13 Martin Albertz (1883–1956), evang. Theologe; Theologiestudium in Halle und Berlin; 1910 Pfarrer in Stampen; 1931 Superintendent in Berlin-Spandau; 1933 Mitbegründer des Pfarrernotbundes; 1934 Leitung des Theologischen Prüfungsamtes der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg; 1940 Amtsenthebung durch die Nationalsozialisten, nachfolgend mehrere Inhaftierungen. Zu Biografie und Wirken Martin Albertz' vgl. P. Noss, *Martin Albertz (1883–1956) – Eigensinn und Konsequenz. Das Martyrium als Kennzeichen der Kirche im Nationalsozialismus*, 2001.

14 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 14 f.

15 Ders., *Dagegen gelebt*, 27.

tischen Handlungsfrage zugleich eine theologische Grundsatzentscheidung sah, nämlich sich »zu entscheiden für oder gegen den Unmenschen, der seine elende Herrschaft über unser Land gerade begonnen hatte, und damit für oder gegen den Menschen Jesus Christus, den wir Gottes Sohn nannten«¹⁶.

Inspiriert durch seinen Bruder Martin, der den Pfarrernotbund mitbegründet hatte und später in der Bekennenden Kirche (BK) für die Ausbildung der Theologiestudenten an der illegalen Kirchlichen Hochschule Berlin-Brandenburg zuständig war, knüpfte Heinrich Albertz in Breslau Kontakte zur sich formierenden BK und beteiligte sich zunehmend an ihren Aktivitäten.¹⁷ Ab seinem zweiten Semester zählte er zu den jungen Studierenden, die sich als eine Art »Hilfsgruppe der Bekennenden Kirche«¹⁸ verstanden, übernahm Flugblattverteilungen und Kurierdienste für die BK in die Niederlande und nach Dänemark, hielt sich von den Veranstaltungen der Studenten-SA fern und erweiterte sein theologisches Wissen in den illegalen Vorlesungen der BK. Seine theologische Ausbildung mit weiteren Stationen in Halle, Berlin und an der durch die BK gegründeten Kirchlichen Hochschule in Wuppertal beschreibt er rückblickend als »oberflächlich«¹⁹ und »äußerst dürftig«²⁰:

»[I]ch war ja mehr Drucker, Flugblattverteiler, Kurier der Bekennenden Kirche als Student. Aber ich habe dieses Defizit eigentlich nie beklagt. Was ich ›gelernt‹ habe, geht deutlicher in die Erzählungen meiner Mutter und des Kindergottesdienstes zurück als in theologische Vorlesungen. Damit ist mir ein oft belächeltes, fast ungebrochenes Verhältnis zur Heiligen Schrift geblieben.«²¹

Zum »einzigem wirklich theologischen Lehrer«²² wurde ihm Karl Barth. Persönlich traf er diesen erst viel später als junger Minister in Niedersachsen, im Studium erschloss sich ihm aber durch die gemeinsame Lektüre der Texte Barths in der Schriftenreihe »Theologische Existenz heute«²³ die »politi-

16 Ders., Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

17 Auch seine Mutter wurde nach anfänglicher Euphorie dem Nationalsozialismus gegenüber immer skeptischer, bei ihr beschreibt Albertz den sog. Röhm-Putsch als Wendepunkt: »Sie hat dann auch sehr viel früher als andere gemerkt, worum es sich handelte. Am 30. Juni 1934, von da an war der Hitler für sie ein Mörder.« (Gaus, Zur Person. Albertz, Heinrich.).

18 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 16.

19 Ders., Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

20 Ders., Dagegen gelebt, 28.

21 Ders., Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

22 Ebd.

23 Die Schriftenreihe »Theologische Existenz heute« erschien von 1933 bis 1941 im Christian-Kaiser-Verlag in München. Herausgegeben wurde sie zuerst von Karl Barth und Eduard Thurneysen

sche Sprengkraft des ersten Gebots«²⁴, das für ihn zeitlebens zum wichtigsten Theologumenon avancierte:

»Darum ist von diesen frühen Tagen meine ›Christlichkeit‹ auf eine seltsame konstante Weise von der zugleich strengen und doch so barmherzigen Urformel des ersten Gebotes geprägt, ja hier eigentlich im tiefsten begriffen worden, erschreckt und befreit zugleich: was es bedeuten könnte, sich zwischen Gott und anderen Göttern entscheiden zu dürfen und das ›Fürchten, Lieben und Vertrauen‹ der genialen Lutherischen Erklärung zum ersten Gebot zur Lebensformel anzunehmen.«²⁵

Nach dem Unfalltod seiner Mutter 1935 war der 20-jährige Student auf sich allein gestellt. Der Druck auf die Mitglieder und Strukturen der BK stieg ab 1934 zunehmend an. 1937 wurde neben anderen auch Martin Niemöller verhaftet und die Seminare der BK wurden durch die Nationalsozialisten geschlossen. Sein Studium beendete Heinrich Albertz nicht durch ein staatlich und kirchenbehördlich anerkanntes theologisches Examen, sondern durch Abschlussprüfungen vor illegalen Kommissionen der BK. Durch interne Kontaktvermittlung war er anschließend als Hauslehrer für kurze Zeit im Dienst des Grafen zu Castell-Castell in Groß-Strehlitz tätig und arbeitete anschließend als Vikar in Priebus in der Oberlausitz. Im Jahr 1939 wurde Albertz ordiniert und heiratete seine Frau Ilse geb. Schall, die wenig später ihre erste Tochter zur Welt brachte. Zwei Jahre später übernahm er 1941 seine erste Pfarrstelle in Röstfelde im ober-schlesischen Kreis Kreuzburg. Nachdem er 1943 bei einem Abendgottesdienst für den im Konzentrationslager Sachsenhausen gefangenen Martin Niemöller Fürbitte gehalten hatte, wurde Albertz zu zwei Monaten Haft in der Festung Glatz verurteilt.²⁶ Der Verlauf der vorangehenden Gerichtsverhandlung war für Albertz eine wichtige Lehre, an ihrem Ende stand eine weitaus milder ausfallende Strafe als zuvor erwartet:

gemeinsam, nachfolgend von Thurneysen allein und schließlich von Karl Gerhard Steck. Die Reihe eröffnete Barth ab Oktober 1933 ein Forum, das es ihm ermöglichte, sich »ohne womöglich langwierige verlagsbedingte Verzögerungen reaktionsschnell in den aktuellen Debattenlagen zu positionieren«, A. Christophersen, Rez.: Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten. 1934–1935. Karl Barth-Gesamtausgabe, Bd. 52, hg. von M. Beintker, M. Hüttenhoff und P. Zocher (Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 26, 2019, 130–136), 130.

²⁴ Schuster, Heinrich Albertz, 28.

²⁵ Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

²⁶ Zu den Fürbittenlisten der BK für inhaftierte Pfarrer vgl. G. Grünzinger / F. Walter (Hg.), Fürbitte. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944, 1996.

»Eine völlig harmlose Geschichte. Ich hatte in meinen Predigten oft viel schlimmere Dinge gesagt. Aber das war dann ein Vorgang, der mir immer ein Beispiel war. Ein Beispiel dafür, daß man nicht immer alles über einen Kamm scheren darf. Das war ein Sondergericht, unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Und die sind eben nicht dem Strafantrag des Staatsanwaltes gefolgt. Das einzige, was mir passierte, war, daß mir gesagt wurde: »Gehen Sie gleich über die Straße und melden Sie sich freiwillig als Soldat, damit sie so schnell wie möglich wegkommen«, denn die Gestapo, die dabei saß [...] war wohl in der großen Versuchung, mich zu kassieren. Das habe ich auch tatsächlich getan, es gab im Wehrkreis-kommando Breslau einen Offizier, dem man solche Dinge offen sagen konnte, er hat mich dann innerhalb von zwei Stunden zum Soldaten gemacht.«²⁷

Während seiner Haftstrafe auf der Festung Glatz traf Albertz zum ersten Mal auf Sozialdemokraten und lernte diese – entgegen der von seinem Elternhaus geprägten konservativen Skepsis – als reflektierte Männer kennen. Die Gespräche mit seinen Mithäftlingen prägten ihn nachhaltig und bildeten den Anfangspunkt seiner Sympathie mit sozialdemokratischen Überzeugungen.²⁸ Die taktisch motivierte, freiwillige Meldung zum Militärdienst verkürzte seine Haft. Albertz musste in seiner vierjährigen Tätigkeit als Soldat nie an die Front, weil sein Patron in Röstfelde ihm zu einem Vorzimmerdienst bei General von Grolmann in Satu Mare (Rumänien) verhalf. Dafür war er zeitlebens dankbar, er fühlte sich »mit dem großen Glück gesegnet, nie einen Schuß abgeben zu müssen«²⁹. Im März 1945 zog er mit General von Grolmann nach Westen und erlebte die Kapitulation im bayerischen Grafenwöhr. Albertz entkam nur knapp einer amerikanischen Kriegsgefangenschaft. Ein Offizier ließ ihn zu seinem Glück weiterfahren, als er von seiner Verwandtschaft mit Martin Albertz erfuhr.³⁰ Am 27. Mai 1945 traf er in Celle auf seine Frau und die drei gemeinsamen Kinder, die nach der Flucht bei ihrer Patentante untergekommen waren. Er war erfüllt von dem Gefühl der Befreiung: »[J]etzt fängt unser Leben erst richtig an!«³¹

27 Albertz, *Dagegen gelebt*, 29.

28 Vgl. aaO 32.

29 Albertz, *Am Ende des Weges*, 109.

30 Vgl. Ders., *Dagegen gelebt*, 29.

31 AaO 30.

2.2. Vom Flüchtlingspastor zum Flüchtlingsminister (1945–1955)

2.2.1. Eintritt in die SPD und Mandatsübernahme

Im hannoverschen Raum – »für uns Schlesier der tiefste Westen. [...] Berlin war für uns eigentlich der Endpunkt«³² – bemühte sich Albertz ab dem Frühsommer 1945 um eine Wiederaufnahme seiner kirchlichen Tätigkeit. Aufgrund der zahlreichen geflüchteten und nun arbeitssuchenden Geistlichen einerseits und seiner unierten Konfession andererseits war eine Anstellung in der lutherischen Hannoverschen Landeskirche für ihn allerdings zunächst wenig aussichtsreich.

Nachdem er für einige Monate eine Vertretungsstelle für einen sich noch in Gefangenschaft befindlichen Pfarrer innehatte, bat ihn der »konservative und erzlutherische«³³ Superintendent von Celle Hans Hoppe im September überraschend, ein Flüchtlingspastorat für die kirchlich-diakonische Betreuung der Vertriebenen aufzubauen:

»Jetzt haben wir 8000 bis 9000 Flüchtlinge in der Stadt. Wir schaffen das nicht mehr. Können Sie uns nicht helfen? Ich ernenne Sie hier – ich darf das gar nicht – zum Flüchtlingspastor. Ich kann Sie ja auch gar nicht bezahlen. Sie kriegen dann 200 Mark im Monat. Können Sie das nicht versuchen?« [...] Er hatte mir zugesichert, daß ich jeden Sonntag, [...] am Rand von Celle, einen besonderen Gottesdienst für die Flüchtlinge von Celle halten dürfte, und hatte mir ein Büro zur Verfügung gestellt. Da habe ich einen Zettel drangemacht: »Evangelischer Flüchtlingspastor« [...]. Naja, und daraus ist das dann alles geworden.«³⁴

Albertz' Tätigkeit in diesem aus Kollektengeldern bezahlten Amt war zunächst pastoraler Natur, indem er für die gottesdienstliche und seelsorgliche Versorgung der Flüchtlinge zuständig war. Sodann hatte seine Arbeit von Beginn an auch eine praktische Ausrichtung, da er sich intensiv um die Erschließung neuer Unterkünfte bemühte, etwa dem an Weihnachten 1945 in einer alten Gaststätte eröffneten Heim »Insel« für heimatlose Rückkehrer aus der Kriegsgefangenschaft. Schließlich gehörte zu seiner Tätigkeit auch die moralische Aufgabe, in der Bevölkerung für mehr Akzeptanz für die Flüchtlinge zu sorgen:

32 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 24.

33 Ders., Dagegen gelebt, 30.

34 AaO 31.

»Das Grundproblem war: »die Einheimischen«, die in ihrer Heimat bleiben durften, in ihrem kleinen oder größeren Besitz, in ihren Wohnungen, in ihren besonderen – welfischen – Traditionen. Und da kamen sie nun, die Habenichtse, die, die etwas von ihnen wollten, die, die im Frieden Unfrieden brachten.«³⁵

Albertz bemühte sich neben seiner Tätigkeit in dem neu geschaffenen Amt des Flüchtlingspastors weiterhin um eine offizielle Übernahme und ordentliche Anstellung in der Hannoverschen Landeskirche. In einer Korrespondenz mit dem Oberlandeskirchrat Friedrich Bartels im Sommer 1947 erkundigte sich Albertz nach seiner »Aussicht, jemals in den landeskirchlichen Dienst übernommen u. festangestellt zu werden«, und beklagte das »unmögliche Rechtsverhältnis zur Landeskirche«, in dem die sog. Ostpfarrer »ja ungesicherter sind als ein kleiner Kirchendiener«³⁶. Dabei kündigte er auch Bewerbungen in anderen Landeskirchen an, da »man doch eines Tages um einer Anstellungsurkunde und um Frau und Kinder willen schwach«³⁷ werden würde. In seiner Antwort versicherte Bartels, dass die Verantwortlichen in der Landeskirche »doch dabei [sind], die Frage der Ostpfarrer auch praktisch weiterzubringen, wenn es auch nicht schnell geht«³⁸. Zudem könne Albertz »[d]a Sie bereits längere Zeit bei uns tätig und uns ja nicht mehr unbekannt sind, [...] damit rechnen, zu den ersten Amtsbrüdern zu gehören, die in den Dienst der Landeskirche übernommen werden«³⁹.

Als Geistlicher der altpreußischen Union war er in Niedersachsen, in dem die Landeskirchen lutherischer Konfession waren und die Union aus Luther- und Reformiertentum fremd war, zudem »ein Wanderer zwischen den kon-

35 Albertz, *Die Reise*, 162. Eindrücklich tritt dieser Aspekt der notwendigen Überzeugungsarbeit auch in einem Artikel Albertz' vom 28.1.1947 mit dem Titel »Die Probe auf die Menschlichkeit« in Erscheinung. Dabei schildert Albertz seine Erfahrung, dass er auf der Suche nach leerstehendem Wohnraum im Bezirk Lüneburg immer wieder die Erfahrung macht, dass Bürger:innen bewusst falsche Angaben über ihren nicht genutzten Wohnraum abgeben, während die Flüchtlinge anderswo in einfachsten Unterkünften in Überbelegung hausen müssen. Albertz fordert die Bevölkerung auf: »Die Not wird sicher nicht geringer werden, aber sie könnte dann wenigstens von uns allen getragen werden. Ich richte deshalb als verantwortlicher Vertreter der Flüchtlinge in unserem Bezirk, als Christ und als Deutscher an alle, die es angeht, einen dringenden letzten Appell. [...] Ändert Euren Sinn, ehe es zu spät ist!« (Ders., *Die Probe auf die Menschlichkeit*, 28.1.1947, ADSD, 1/HAAA000013).

36 H. Albertz, Schreiben an Friedrich Bartels, 22.7.1946, LKA Hann, Personalakte Heinrich Albertz, Best B 7, Nr. 1783, 11.

37 Ebd.

38 F. Bartels, Schreiben an Heinrich Albertz, 9.8.1946, LKA Hann, Personalakte Heinrich Albertz, Best. B 7, Nr. 1783, 12.

39 Ebd.

fessionellen Welten«⁴⁰. Dies zeigt auch eine Anfrage der Evangelisch-reformierten Gemeinde in Celle an Albertz mit der Bitte, die Vakanzvertretung für den von den Alliierten aufgrund seiner NS-Vergangenheit vom Dienst suspendierten reformierten Pfarrer Karl Jung zu übernehmen. Albertz lehnte diese Anfrage, die ihn »nicht ganz zutreffend als reformierten Pfarrer vereinnahmte«⁴¹, mit der offiziellen Begründung seiner Arbeitsauslastung ab. Dass seine Ablehnung der Anfrage nicht aus konfessionellen Gründen erfolgte, zeigt, dass Albertz seine »reformierten Wurzeln«⁴² nicht verleugnete. Dennoch verstand er sich als ein »Theologe, der auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses stand«⁴³, wie er in einer für die lutherische Landeskirche verfassten »Niederschrift über meine Kirchliche Herkunft und über meinen Bekenntnisstand« verdeutlichte und damit dem möglichen Vorwurf einer zu großen Nähe zur reformierten Kirche begegnete:

»Ich stehe mit meinem persönlichen Glauben auf dem Boden der lutherischen Bekenntnisschriften und bin auf diese ordiniert worden. Ich verkenne allerdings nicht den Segen und Reichtum, der auch von Genf her in unseren Deutschen Protestantismus eingeströmt ist. Ich habe – abgesehen von der 6-monatigen Vikariatszeit an einer reformierten Kirche (falls man eine preußische Hofkirche in Breslau als genuin reformiert ansehen will) nur an Kirchen ausgesprochen lutherischen Gepräges Dienst getan. Ich war zuletzt Pfarrer einer Gemeinde – von ihr gewählt –, die in ganz Schlesien als Hort des Luthertums bekannt war. Ich habe niemals einen anderen Katechismus gelehrt als den Lutherischen.«⁴⁴

Albertz drängte am Ende des Schreibens darauf, ihm möglichst bald mitzuteilen, wenn er »dem Luthertum dieser Kirche auf die Dauer untragbar erscheinen sollte«, und betonte, dass er sich nicht damit zufriedengeben könne, für seinen »augenblicklichen Auftrag – als Flüchtlingspastor in Celle – noch tragbar [zu sein], aber niemals für eine Übernahme in den landeskirchlichen Dienst«⁴⁵.

Eine Antwort der Kirchenleitung auf dieses Schreiben scheint nie verfasst worden zu sein und der politisch-berufliche Werdegang von Albertz machte eine Klärung der landeskirchlichen Position schon bald obsolet. Denn aufgrund seiner regen Tätigkeit als Flüchtlingspastor wurde der

40 A. Flick, Flüchtlingspastor im Schatten der Stadtkirche 1945–1947 (Celler Chronik 15, 2008, 221–236), 226.

41 AaO 225.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 H. Albertz, zitiert nach: aaO 226.

45 Ebd.

Oberbürgermeister von Celle Albert Köhler auf Albertz aufmerksam und bat ihn, auch die Flüchtlingsfürsorge für den Regierungsbezirk Lüneburg zu übernehmen, zu dem auch das große Flüchtlingsdurchgangslager in Uelzen zählte:

»Es erschien ein neuer Anschlag an meiner Tür: »Ev. Flüchtlingspastor Celle – Flüchtlingsamt der Stadt Celle«. Jedem lutherischen Theologen müssen mit seiner Zwei-Reiche-Lehre Schauer über den Rücken laufen. Jedem Vertreter der Trennung von Kirche und Staat mußten alle nur denkbaren Einwände kommen. Aber damals hatten wir keine Zeit für solche Überlegungen. Ich war Pastor und Vertreter der Stadt. Ich erhielt ein Telefon und – unvorstellbar – einen uralten Opel P4 – mit den nötigen Benzingutscheinen. [...] Die alte Wohnung war beides: In einem großen Raum kochte und schlief meine Frau mit den Kindern, drei andere Räume waren Büro, ich schlief in dem meinen. Die ehrenamtlichen Helfer zogen ein und arbeiteten rund um die Uhr. Einmal in der Woche wurde alles zusammengedrückt, Tische und Stühle, und bis zu hundert Menschen versammelten sich zu Vorträgen, Diskussionen, Lesungen.«⁴⁶

Von der britischen Besatzungsbehörde wurde Albertz aufgrund seiner neuen Aufgabe als Vertreter der Flüchtlinge in das Celler Stadtparlament berufen, in dem er zunächst fraktionslos mitarbeitete. Jedoch merkte er zunehmend, dass er für die Effektivierung seiner Arbeit den politischen Rückhalt einer Partei und eine »Plattform für seinen Tatendrang«⁴⁷ brauchte. Insofern stand am Anfang seiner parteipolitischen Arbeit eine »pragmatische[] Zwangssituation«: »[D]a saßen die Parteien und ich saß dort völlig allein. Und da musste ich irgendwo Anschluß finden, um überhaupt agieren zu können.«⁴⁸

Neben diesem pragmatischen Argument waren für den Parteieintritt von Albertz in die SPD 1946 zwei weitere inhaltliche Beweggründe ausschlaggebend, in denen sich politische und theologische Argumentationen verbinden. Zum einen war für ihn die *sozialistische Ausrichtung der SPD* entscheidend. Grundsätzlich sei zwar die sozialdemokratische Partei »wie jede andere politische Willensbildung vom Wort Gottes her eine fragwürdige und diesseitige Bemühung um den Menschen [..., a]ber sie hat von Anfang an um soziale Gerechtigkeit gekämpft«⁴⁹. Er habe schon in seinen »kurzen Haftzeiten immer wieder das Glück [gehabt], auf alte Sozis zu stoßen, die immer

46 Albertz, Blumen für Stukenbrock, 126.

47 Ohne Verf., Menschlich gesehen. Barackenminister (Hamburger Abendblatt), 1948, ADSD, 1/HAAA000014.

48 Albertz, Dagegen gelebt, 32.

49 Ohne Verf., Menschlich gesehen, 1948.

einen sehr großen Eindruck gemacht haben«⁵⁰, und in der Zusammenarbeit mit der Partei bei der Flüchtlingsarbeit in Celle habe sich diese Einschätzung gefestigt, insofern er

»in einem Jahr praktischer Arbeit gelernt habe, daß das schwierigste Problem unserer Zone, die Flüchtlingsfrage, nur durch einen echten sozialistischen Ausgleich der Lasten gelöst werden kann, weil dieser Ausgleich nur auf dem demokratischen Weg voller Gerechtigkeit gefunden werden kann, weil die SPD den Weg zu gehen wünscht und mir in meiner Betreuungsarbeit täglich praktisch geholfen hat«⁵¹.

Heinrich Albertz verstand den Begriff des Sozialismus nicht als politiktheoretische Kategorie, sondern als »praktische Arbeit für die sozial Schwachen«⁵² und erkannte in diesem konkreten Tun die Parallele zum christlichen Handeln:

»Wenn auch der Begriff des Sozialismus durch den Kampf der Parteien viel von seiner ursprünglichen Klarheit verloren hat (welche Partei reklamiert ihn nicht für sich), so bleibt er – vernünftig angewandt – doch der einzige Weg, der die verirrte Menschheit zu ihren ursprünglichen Gesetzen, zur Gerechtigkeit, zur Achtung vor dem Nächsten und zur Toleranz zurückführen kann. In diesen Punkten treffen sich der wahre Sozialismus und das wahre Christentum. Der wahre Sozialismus scheint mit in dem Programm der SPD am unverfälschtesten enthalten zu sein. Das ist der Grund, warum ich, als Geistlicher, in die Sozialdemokratische Partei eingetreten bin.«⁵³

Der zweite Beweggrund Albertz' für den Eintritt in die SPD war seine strikte Ablehnung eines spezifisch christlichen Labels politischer Parteien – also dem C in der CDU. Er forderte an dieser Stelle eine klare Trennung, eine politische Partei dürfe sich nicht zu einer »Ersatzkirche«⁵⁴ stilisieren und der »primitiven Formel: hier christliche, hier antichristliche Partei« sei als einer »falsche[n] Frontstellung«⁵⁵ zu widersprechen:

»[E]s hat mich eigentlich nur das ›C‹ gehindert. Weil ich bei Karl Barth gelernt hatte, daß es keine christlichen Parteien, Schulen oder Staaten oder sonst etwas gibt, habe ich mich mit denen so angelegt, daß dieser Name unmöglich sei und eine Anmaßung«⁵⁶.

50 Albertz, Dagegen gelebt, 32.

51 Ohne Verf., Evangelischer Flüchtlingspfarrer der SPD beigetreten, 1946, ADSD, 1/HAAA000013.

52 Ders., Ein sozialistischer Geistlicher (Telegraf), 17.8.1946, ADSD, 1/HAAA000013.

53 H. Albertz, Wahlbroschüre: Wer ist Heinrich Albertz?, 1951, ADSD, 1/HAAA000005.

54 Ders., Bericht in »Die Junge Kirche«, 12.8.1950, ADSD, 1/HAAA000019.

55 Ders., Schreiben an Hanns Lilje, 13.3.1951, ADSD, 1/HAAA000140.

56 Ders., Dagegen gelebt, 32.

Albertz überzeugte vielmehr die weltanschaulich offene Haltung, mit der Kurt Schumacher die SPD prägte, nämlich, »daß man eine politische Gemeinschaft bilden müßte, wo es gleichgültig wäre – so Schumacher –, ob jemand aus einem humanistischen Verständnis oder aus einer marxistischen Gesellschaftstheorie oder aus dem Geist der Bergpredigt herkommt, um eine neue Gesellschaft zu bauen.«⁵⁷

Die Zusammenschau beider Beweggründe verdeutlicht die Spannung zwischen politischer und theologischer Argumentation, die der Begründung Albertz' für seine Parteiwahl inhärent ist: einerseits formuliert er explizit, dass seine christlich motivierte Arbeit für die sozial Schwachen für ihn ausschlaggebend für den Parteieintritt war, insofern er diese am ehesten im Programm der SPD abgebildet sah; andererseits lehnte er eine direkte Ineinsetzung von christlich motivierter und politisch motivierter Arbeit im Parteinamen der CDU rigoros ab. Aufzulösen ist diese Spannung nur in der Unterscheidung der persönlichen von der institutionellen Ebene: während Albertz als Christ und Theologe für sich persönlich auf die Kongruenz seiner politischen und religiös-christlichen Handlungsausrichtung hohen Wert legte, dürfe eine Partei auf der institutionellen Organisationsebene das vermeintliche Erreichen einer solchen Kongruenz nicht durch ihre Nomenklatur behaupten.

Für die niedersächsische Öffentlichkeit war der Beitritt eines Pfarrers in die SPD ein brisantes Ereignis, seine Argumente zur Parteienwahl wurden mehrfach in der Presse abgedruckt.⁵⁸ Dass er unmittelbar danach als SPD-Kandidat für den Wahlkreis 50 »Celle-Land« aufgestellt wurde, unterstreicht einerseits, dass Albertz den Schritt in die Parteipolitik um seiner praktischen Arbeit willen vollzogen hat, und andererseits, dass die SPD Celle bei den an-

57 AaO 33. Schumacher vertrat schon auf der ersten zentralen Parteikonferenz, die unter seiner organisatorischen Ägide vom 5.–7. Oktober 1945 im niedersächsischen Wennigsen stattfand, in seinen programmatischen Ausführungen die Auffassung, dass die Sozialdemokratie »viele Wohnungen für viele Arten von Menschen« kennen sollte, und daher eine Vielfalt der Motive zu respektieren sei: »Mag der Geist des kommunistischen Manifestes oder der Geist der Bergpredigt, mögen die Erkenntnisse rationalistischer oder sonst irgend welchen philosophischen Denkens ihn bestimmt haben, oder mögen es die Motive der Moral sein, für jeden, die Motive seiner Überzeugung und deren Verkündigung ist Platz in unserer Partei. Deren geistige Einheit wird dadurch nicht erschüttert.«, K. Schumacher, »Programmatische Erklärungen« auf den Konferenzen Wennigsen und Hannover (5./6.10.1945) (in: K. Schumacher / W. Albrecht [Hg.], Reden, Schriften, Korrespondenzen. 1945–1952 [Internationale Bibliothek 107], 1985, 301–319), 317.

58 Vgl. Ohne Verf., Ein sozialistischer Geistlicher, 1946, ADSD, 1/HAAA000013.

stehenden Wahlen zum Ersten Niedersächsischen Landtag von seinen Sympathien bei den Flüchtlingen profitieren wollte:

»[I]ch bin mir vollkommen klar darüber, daß sie das auch ein bißchen als Aushängeschild machen wollten. [... D]ie hatten so'n bißchen das Gespür, der hat da was mit den Flüchtlingen zu tun, die wollen auch wählen und sollen ja dann auch mal wählen, und dann ist es doch ganz gut, wenn wir dann so jemanden haben. [...] Ich sollte nur Stimmen sammeln.«⁵⁹

Die dezidierte Ausrichtung auf die Flüchtlinge als potenzielle Wählerschaft spiegelte sich in der ersten Wahlkampagne Albertz' wider. Unter dem Leitsatz »Nur wer Not selbst erlebte, weiß, wie sie besiegt werden kann!«⁶⁰ kandidierte er explizit als »Pastor« und warb für den »Geist der gegenseitigen Hilfe, die Achtung vor der Menschenwürde, das Bestreben, nur das Bestmögliche für das gesamte Volk zu gestalten«⁶¹.

Am 20. April 1947 wurde Albertz mit 16 Stimmen Mehrheit als Direktkandidat gewählt, was eine »fassungslose Aufregung«⁶² im Ortsverband nach sich zog. Ein solcher Erfolg des Neulings war nicht erwartet worden, doch das Ergebnis war eindeutig: die »Flüchtlinge des Landkreises Celle paukten ihren SPD-Pastor im direkten Wahlgang in den Niedersächsischen Landtag«⁶³. Nachfolgend konnte Albertz sein Mandat bei den Landtagswahlen 1951 und 1955 erneuern, am 14. September 1955 schied Albertz aus dem Niedersächsischen Landtag aus. Dieser Zeitraum wird nachfolgend überblickt.

2.2.2. Jüngster Minister in Niedersachsen

Für die Dauer von gut einem Jahr beschränkte sich die Abgeordnetentätigkeit von Heinrich Albertz auf die klassischen, legislativen Aufgaben eines Parlamentariers, dabei gehörte er dem Flüchtlingsausschuss, Kultusausschuss und Wohlfahrtsausschuss an.⁶⁴ Die überlieferten Tagebuchnotizen

⁵⁹ Albertz, Dagegen gelebt, 33.

⁶⁰ Ders., Wahlplakat, 1947, ADSD, 1/HAAA000013.

⁶¹ Ders., Wahlbroschüre, 1947, ADSD, 1/HAAA000013.

⁶² Vgl. Ders., Dagegen gelebt, 33.

⁶³ Ohne Verf., Aus der Flüchtlingsbranche. Vom Nutzen der Soldatenzeit, ADSD, 1/HAAA000014.

⁶⁴ Vgl. Archiv des Niedersächsischen Landtags, Auszug aus den internen Daten des Landtagsdokumentationssystems Niedersachsen (NILAS); Stammdatenblatt Heinrich Albertz (SPD), 25.08.2020.

aus den Monaten April und Mai 1948 bezeugen eine hohe Sitzungsfülle und Reisetätigkeit.⁶⁵ Diese Termindichte steigerte sich, als Albertz bereits im Juni 1948 vom SPD-Ministerpräsidenten Hinrich Kopf zum Flüchtlingsminister des Landes Niedersachsen berufen wurde und damit auch das Feld der Exekutive betrat. Die Tatsache, dass Albertz von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Ausscheiden aus der Parteipolitik ein Staatsamt innehatte, verdeutlicht, dass er sich weniger für die »Niederungen der Parteiarbeit an der Basis«⁶⁶ interessierte, als vielmehr seine Parteimitgliedschaft und sein Parlamentsmandat vor allem dazu nutzte, ein Staatsamt zu erlangen und von dort aus für die Bürger tätig zu werden. Vor der Übernahme dieses ersten staatlichen Amtes war es Albertz ausgesprochen wichtig, dass das politische Amt seinem geistlichen Amt nicht entgegenstehe. Er suchte Rat bei Landesbischof Hanns Lilje. Auf die Frage, ob er die Anfrage annehmen sollte, erhielt er die Antwort: »Sie haben etwas Anständiges gelernt: Pfarrer zu sein. Es ist gleichgültig, womit man sich Herz und Verstand gebildet hat. Fangen Sie in Gottes Namen an.«⁶⁷ Auch in seiner nachfolgenden Zusage unterstreicht er in seinem Schreiben an Hinrich Kopf diese von ihm als ausgesprochen wichtig erachtete Kongruenz von geistlichem und politischem Amt: »Ich bin Pfarrer und werde niemals vergessen, welches mein eigentliches Amt ist. Ich fasse Ihren Auftrag so auf, daß Gerechtigkeit geschaffen wird, um Liebe üben zu können.«⁶⁸ In der gemeinsamen Ausrichtung von christlicher Botschaft und sozialdemokratischer Programmatik auf die Herstellung sozialer Gerechtigkeit verstand Albertz sein politisches Amt von Anfang an zwar als ein »opus alienum«, aber nichtsdestotrotz als ein »ministerium dei, weil es ein ministerium humanum pauperum sein soll«⁶⁹.

Der gerade einmal 33-jährige Albertz führte in der Folge das »Ministerium für Flüchtlingsangelegenheiten«. Im Jahr 1951 erhielt er zum Flüchtlingsressort das Sozialressort dazu und leitete fortan das »Ministerium für Vertriebene, Sozial- und Gesundheitsangelegenheiten«, das später nochmals zum »Sozialministerium« unbenannt wurde:

65 Vgl. H. Albertz, Tagebuch 1.04.1948–18.05.1948, ADSD, 1/HAAA000005.

66 Rott, Pastor, Preuße und Politiker, 51.

67 H. Lilje, zitiert nach: Albertz, Die Reise, 172.

68 Ders., Schreiben an Hinrich Kopf, 1948, NdsArch, NL Kopf, Nr. 38.

69 Ders., Warum gingen Sie zur SPD? Ministerium hominum pauperum. Versuch einer Antwort auf eine typisch deutsche Frage (Deutsches Pfarrerblatt 49, 1949, 9 f), 9.

»Ich wurde dann später auch Sozialminister, da hatte ich ein wunderschönes Ministerium. Da war also alles drin, was wichtig war. Arbeit, Soziales, sozialer Wohnungsbau, Gesundheit. [...] Und da hatte ich glänzende [...] preußische Beamte, die aus Berlin ausgewiesen worden waren. Bonn gab es noch nicht oder gab es gerade, und die hatten auch keine Lust, jenseits des Rheins zu arbeiten.«⁷⁰

Der Ministerposten war für Albertz mit einer hohen Reisetätigkeit innerhalb des Landes verbunden, zu seinen Hauptaufgaben zählte die »Verteilung der immer noch einlaufenden Flüchtlinge über die großen Sammellager«⁷¹. Auch auf Landesebene kämpfte er hart für einen Gesinnungswandel, sowohl bei der »Front der Einheimischen, die ihre letzte Gans verteidigten«⁷², als auch unter den Geflüchteten, die er, »psychologisch gesehen, [...] von ihren Koffern runterholen«⁷³ musste:

»Meine erste große politische Auseinandersetzung hatte ich drei Tage nach meinem Amtsantritt, wo ich als eine Art programmatischen Satz, leichtsinnig wie ich bin, urbi et orbi im Flüchtlingslager Uelzen verkündete, wir müssen hier so leben und arbeiten, als ob kein einziger von uns nach Hause käme. Das hat einen riesigen Aufstand gegeben. Der Landesverräter Albertz. Kopf hat einen Landesverräter zum Minister gemacht.«⁷⁴

Albertz begegnete diesen Herausforderungen zum Teil mit unkonventionellen Methoden. Für Aufsehen sorgte er etwa im März 1950 im Zusammenhang der sog. Aktion Link, die eine Zusammenführung noch verbliebener Deutscher in den polnischen Gebieten mit ihren zuvor bereits geflüchteten Angehörigen in Westdeutschland zum Ziel hatte. Auf dem kleinen sowjetzonalen Bahnhof Heiligenstadt wurde dabei am 4. März 1950 721 Menschen der Zugang zum Lager Friedland verwehrt, woraufhin Albertz kurzerhand im Alleingang gegen die Besatzungsmächte agierte:

»Da lässt der niedersächsische Flüchtlingsminister Albertz den Schlagbaum aus eigener Verantwortung öffnen und die Wartenden mit Fahrzeugen des Lagers Friedland herüberholen. Das Husarenstück gelingt, bevor die englischen und Bundesgrenzwachen genau erfasst haben, was vor sich geht. Er entscheidet ein für allemal, dass die Transporte der Aktion Link aufgenommen werden. Er entschied inzwischen zum Glück von 33 000 Menschen.«⁷⁵

70 Ders., Dagegen gelebt, 34.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 AaO 35.

74 Ebd.

75 Ohne Verf., »Alle Achtung, Herr Albertz...«, ADSD, 1/HAAA000016.

Insgesamt konnte Albertz zahlreiche derartige Erfolge verzeichnen und bezeichnete diese Arbeit im Rückblick als seine »befriedigendste politische Leistung«⁷⁶. Ab 1949 hatte Albertz zudem für 16 Jahre den Vorsitz des Bundesverbandes der »Arbeiterwohlfahrt« inne.⁷⁷

Die stenographischen Berichte der Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages verzeichnen für den Zeitraum von 1947–1955 über 250, meist kürzere Redebeiträge von Heinrich Albertz vor dem niedersächsischen Parlamentsplenum. Aufgrund dieser großen Menge können die Reden hier nicht einzeln vorgestellt werden. Als die drei wichtigsten thematischen Schwerpunkte sind die Wohnungsbaupolitik, die Flüchtlingsbetreuung und damit einhergehend der Haushaltsplan erkennbar. Zudem fällt durch die im Rednerverzeichnis eingeführte Differenzierung auf, dass Albertz den weit- aus überwiegenden Teil seiner Wortbeiträge dezidiert in seiner Funktion als Minister und nicht als Abgeordneter gesprochen hat.⁷⁸

Im Jahr 1950 wurde Albertz durch Unterstützung des SPD-Parteivor- sitzenden Kurt Schumacher in den Bundesvorstand gewählt, in dem er bis März 1968 ununterbrochen Mitglied war. In den ersten Jahren als Vor- standsmitglied war er an der Diskussion und Erarbeitung eines neuen Grundsatzprogramms der SPD beteiligt, welches 1959 im Godesberger Programm verabschiedet wurde. In dem Prozess der inhaltlichen Neuaus- richtung der SPD in der frühen Bundesrepublik wurden vordergründig drei Themen diskutiert: der Wandel der SPD von einer sozialistischen Ar- beiterpartei hin zum Selbstverständnis als Volkspartei, die Abkehr von der Planwirtschaft hin zur Befürwortung der Marktwirtschaft und die Ver- neinung des Sozialismus als »Ersatzreligion« hin zur weltanschaulichen Offenheit der Partei.⁷⁹ Albertz war als Mitglied der Grundsatzkommission insbesondere mit dem letzten Aspekt beschäftigt.⁸⁰

76 Gaus, Zur Person. Albertz, Heinrich.

77 Aufgrund seiner langjährigen Vorstandsarbeit ehrte die Arbeiterwohlfahrt (AWO) Heinrich Al- bertz 1969 mit der Marie-Juchacz-Plakette. Seit 1999 vergibt die AWO zu seinem Gedenken den Heinrich-Albertz-Friedenspreis und zeichnet damit Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens für ihr Engagement für den sozialen Frieden aus.

78 Vgl. Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 1, 1947–1951; Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 2/1–4, 1951–1955; Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 3/1, 1955.

79 Vgl. K. Klotzbach, Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945–1965, 1982.

80 Sein spezifisches Vorgehen und seine zentralen Argumente in der Debatte werden unten in der exemplarischen Analyse seiner fachpolitischen Zuständigkeit in Kap. III.3. eigens analysiert.

Heinrich Albertz konnte sein Mandat im Niedersächsischen Landtag bei den Wahlen am 6. Mai 1951 und am 6. Mai 1955 für den Wahlkreis 18 »Springe« erneuern. Das Gesamtwahlergebnis der SPD brachte 1955 jedoch nicht mehr die nötige Mehrheit für eine Fortführung ihrer Regierungsverantwortung, zum ersten Mal seit der Gründung des Landes 1946 gehörte die SPD damit zur Opposition, während die CDU mit der Deutschen Partei (DP), der Freien Demokratischen Partei (FDP) und dem Gesamtdeutschen Block / Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (GB/BHE) eine Koalitionsregierung unter Heinrich Hellwege (DP) bildete.⁸¹ Mit dieser Entwicklung musste auch Albertz aus seinem Ministerium ausscheiden und war für eine kurze Zeit wieder einfacher Landtagsabgeordneter. Wenige Wochen später erhielt er das für ihn attraktive Angebot des Berliner SPD-Landesvorsitzenden Franz Neumann und des Regierenden Bürgermeisters Otto Suhr, ebendort Senatsdirektor bei Joachim Tiburtius (Senator für Volksbildung, CDU) zu werden. Für den gebürtigen Schlesier war die Aussicht auf eine politische Aufgabe und Zukunft in Berlin ausgesprochen reizvoll:

»Wenn das also Düsseldorf oder Kiel oder was weiß ich gewesen wäre, hätte ich es sicher nicht getan. Da es aber Berlin war, habe ich mich am Portepepe gefaßt gefühlt, und dann bin ich halt gekommen, übrigens mit großen Schwierigkeiten. Die CDU wollte mich nicht haben. [...] Der politische Grund war Berlin als eine unverwechselbare Aufgabe, ganz gleichgültig, was man hier macht. Ich wollte in die Mitte, ich glaubte, ich würde nur dicht am anderen deutschen Staat arbeiten können.«⁸²

Das niedersächsische Gegenangebot, die Landtagsfraktion als Oppositionsführer durch die Legislaturperiode zu bringen, lehnte er ab und entschied sich damit bewusst gegen seine durchaus aussichtsreiche, politische Zukunft in Niedersachsen: »Ich wäre dann wahrscheinlich Ministerpräsident in Niedersachsen geworden, entschuldigen Sie das hochmütige Wort, und wär's wahrscheinlich heute noch. Aber ich bin, glaube ich, kein Oppositionsführer.«⁸³

Am 14. September 1955 schied Albertz aus dem Niedersächsischen Landtag aus und verlegte sein politisches Wirken Richtung Osten – ein Entschluss, von dem er später gesagt haben soll, »es sei das Dümme gewesen,

81 Vgl. C. A. Fischer (Hg.), Wahlhandbuch für die Bundesrepublik Deutschland. Daten zu Bundestags-, Landtags- und Europawahlen in der Bundesrepublik Deutschland, in den Ländern und in den Kreisen 1946–1989 (Studien zur Politik 14), 1990, 713–715.

82 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 30.

83 Ders., Dagegen gelebt, 36.

nach Berlin zu gehen«⁸⁴. Vermutlich wäre seine politische Karriere in Niedersachsen nach einer Phase des Ausharrens in der Opposition tatsächlich vielversprechend und mit hohem innerparteilichem Rückhalt vorangegangen. Aber sein Tatendrang und seine Sehnsucht nach der alten Heimat veranlassten ihn zum Wechsel nach Berlin, wo seine politische Arbeit von einem weitaus schärferen, außer- wie innerparteilichen Gegenwind geprägt sein sollte.

2.3. Politischer Aufstieg und Fall in Berlin (1955–1970)

2.3.1. Heinrich Albertz als »Standortpfarrer« Willy Brandts

Heinrich Albertz musste vor seinem Wechsel nach Berlin zunächst den Widerstand der Berliner CDU brechen, der in erster Linie konfessionell motiviert war: aufgrund der antikatholischen Polemik Albertz' hatte die CDU samt dem Bischöflichen Ordinariat gegen den »protestantischen Querkopf«⁸⁵ Einspruch erhoben.⁸⁶ Erst durch das beharrliche Festhalten Franz Neumanns an seinem favorisierten Kandidaten sowie durch die Zusicherung Albertz' an die Katholiken, ihnen gleichermaßen mit »unparteiliche[r] Unbefangenheit und Gerechtigkeit«⁸⁷ zu begegnen, wurde seine Ernennung zum Senatsdirektor in der Berliner Behörde für Volksbildung möglich.

Seine neue politische Aufgabe erlebte Albertz als herausfordernd, da ihm das Kulturressort gegenüber der Sozialpolitik⁸⁸ inhaltlich weniger lag und er die Leitung der Behörde durch Tiburtius als unstrukturiert erlebte:

»Der ›Messedamm‹ war ein Chaos; ein liebenswürdiges zwar, aber eben doch ein Tummelplatz von rivalisierenden, sich gegenseitig abwertenden Kräften – vom Grundschullehrer bis zum Intendanten der Staatstheater ist ja auch ein weiter Weg. Jedenfalls: Abstimmung und Koordination, die Einhaltung einfachster Vorschriften oder gar der Dienstwege gab es nicht – und ausgerechnet in der Hauptstadt Preußens wurde mein preußisches Gemüt den schwersten Belastungen ausgesetzt.«⁸⁹

84 Ilse Albertz; zitiert nach: Schuster, Heinrich Albertz, 311.

85 Ders., Heinrich Albertz, 49.

86 Vgl. zu Albertz Positionierung zum politischen Katholizismus unten Kap. III.3.2.

87 Schuster, Heinrich Albertz, 49.

88 Vgl. Albertz, Die Reise, 170.

89 Ebd.

Vor allem aber geriet er als Neuling in die Flügelkämpfe der Berliner SPD, die seine Positionierung einforderte. Neumann als Landesvorsitzender stand für das linke sozialdemokratische Lager, die sog. »Keulenriege«, die in der Weimarer Tradition an der SPD als Arbeiterpartei festhielt. Ihre Position zu schwächen war das Ziel des eher bürgerlichen Lagers, dem sog. »Pfeifenklub« um Willy Brandt, der seit 1955 das Präsidentenamt des Abgeordnetenhauses innehatte. Albertz zog es vor, sich in diesen Flügelkämpfen nicht zu positionieren – zur Enttäuschung Neumanns, der fest mit seiner Unterstützung gerechnet hatte:

»Hier in Berlin war das sehr sehr schwierig. Ich meine, ich habe ja hier zu der Partei eigentlich nie ein Verhältnis gefunden, weder zu den sogenannten ›Rechten‹ wie zu den sogenannten ›Linken‹. Und einer, der das nicht konnte oder hatte, der kann hier in Berlin letzten Endes nicht durchhalten.«⁹⁰

Im Oktober 1957 wurde Brandt als Nachfolger des verstorbenen Otto Suhr zum Regierenden Bürgermeister von Berlin gewählt, wenige Monate später löste er zudem Neumann als Landesparteivorsitzenden ab. Albertz schätzte in seiner Rolle als »wohlwollend Neutraler«⁹¹ den neuen Landesvorsitzenden Brandt für seine Reformversuche, die Arbeiterpartei zu öffnen, um eine bürgerliche Wählerschicht zu erschließen. Das Interesse an einer engeren Zusammenarbeit war beidseitig und in zunehmender Intensität protegierte Brandt seinen »Knecht Heinrich«⁹². Wenige Tage nach seiner Bürgermeisterwahl bot Brandt ihm den Posten des Arbeits- und Sozialsenators an. Für eine Realisierung dieses für Albertz äußerst attraktiven Angebotes fehlte ihm jedoch der nötige Rückhalt in der Partei. Die Skepsis seiner Genossen, dass er »nicht den richtigen Stallgeruch«⁹³ habe, verstärkte sich nicht zuletzt durch seinen zynischen Humor:

»Die SPD-Fraktionsmitglieder stellten vor ihr Placet obligatorische sozialdemokratische Personalfragen. Ob er Gewerkschaftsmitglied sei, wollten sie unter anderem wissen. Der

90 Albertz, Dagegen gelebt, 36.

91 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, 55.

92 R. Clos, Politiker und Seelsorger – Heinrich Albertz wurde vor 100 Jahren geboren. Ein öffentlicher Protestant, 20.01.2015, <https://www.ekbo.de/service/meldungen-des-evangelischen-pressedienstes-epd/detail/nachricht/politiker-und-seelsorger-heinrich-albertz-wurde-vor-100-jahren-geboren.html> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

93 Albertz, Dagegen gelebt, 38.

Senats-Aspirant: »Das weiß ich nicht, Vereinsbeiträge werden von meiner Frau bezahlt.«
Die Fraktion senkte die Daumen.«⁹⁴

Die Niederlage bedeutete für Albertz zunächst den Verbleib in der Volksbildungsbehörde, Brandt versprach ihm jedoch einen baldigen Wechsel.⁹⁵ Anfang 1959 wurde Albertz vom Bundesvorstand als Vertreter der Bundes-SPD in Berlin bevollmächtigt und im Mai ernannte ihn Brandt zum Chef der Berliner Senatskanzlei – allen innerparteilichen Widerständen zum Trotz:

»An sich sind all diese Dinge, die dann die sogenannte Berliner Karriere angehen, ja immer in einem merkwürdigen Gegenlauf zu der Realität der Berliner SPD gekommen, [...] immer mit Brüchen und Durchfall bei Wahlen. Der Willy Brandt hat ja dann doch immer nur mit Brachialgewalt bestimmte Abstimmungen in der Fraktion durchsetzen können, die mich betrafen.«⁹⁶

Seine neue Aufgabe im Rathaus Schöneberg entsprach seinen preußischen Neigungen, er begann umgehend mit dem Aufbau einer gut funktionierenden Regierungszentrale.⁹⁷ Ein einschneidendes Datum in seiner Arbeit markierte für Albertz insbesondere der Baubeginn der Berliner Mauer am 13. August 1961:

»Vor allem diese seltsame Mischung zwischen der Erwartung von etwas Bösem und der Frage, wie es geschehen würde. Wir waren ja innerlich darauf vorbereitet, daß irgendwann Ulbricht, ich sag's absichtlich so, gezwungen sein würde, den Kessel zu schließen und die Grenze dicht zu machen, und es gab ja eine Fülle von Gerüchten. Aber als es dann passierte, und wie es passierte, das war dann eben trotzdem eine Überraschung, ein Schock.«⁹⁸

Wenige Monate später wurde Albertz am 21. Dezember 1961 mit schwacher Mehrheit zum Senator für Inneres und damit zum obersten Dienstherrn der Polizei berufen. Brandt hatte seinem »Standortpfarrer«⁹⁹ diesen schwierigen Posten mit einem hohen moralischen Anspruch angetragen: »Heinrich, auf diesem Stuhl muß einer sitzen, der die zehn Gebote kennt.«¹⁰⁰ Während seine Frau ihm sofort von der Übernahme abgeraten hatte – »Du kommst

94 K. Hermann, Der »Regierende Pfarrer« von Berlin. Heinrich Albertz – Politiker aus preußischer Tradition (Die Zeit, 6.1.1967).

95 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, 57.

96 Albertz, Dagegen gelebt, 36.

97 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, 58.

98 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 9.

99 Hermann, Der »Regierende Pfarrer« von Berlin, 6.1.1967.

100 Ebd.

dort in Konflikte, die du nie aushältst als Christ. Du wirst dort Schießbefehle geben müssen«¹⁰¹ –, erkannte er diesen Schritt für sich in seiner Rolle als Pfarrer und Politiker erst im Rückblick als Überschreitung des Rubikons:

»Wenn ich das jetzt rückblickend betrachte, dann würde ich sagen, Flüchtlingsminister, Sozialminister, Senatsdirektor für Volksbildung, ja. Das waren alles noch denkbare Betätigungen. Ich würde vielleicht auch noch sagen, Chef der Staatskanzlei, obwohl ich da ja, wenn auch völlig hinter den Türen, auch schon sehr dicht an der Schaltstelle der Entscheidungen, auch der Entscheidungen von Macht, was immer das sein mag, saß. Aber das kann ich vielleicht noch konjugieren unter Hofkaplan, Berater des Königs. Der Schritt übers Wasser war, als ich Innensenator wurde, und damit Chef der Polizei [...]. Ich habe sofort gemerkt, du bist jetzt in einem völlig anderen Bereich, weil du unmittelbar exekutive Gewalt zu verantworten hast.«¹⁰²

Albertz schätzte es einerseits sehr, »in einer Verwaltung zu sein, wo die große Masse des Personals, [...] uniformiert, tut, was man sagt«¹⁰³. Während sich darin sein Gefallen am eigenen Machtbewusstsein widerspiegelt, erlebte er seine neue Aufgabe gleichzeitig als ausgesprochen fordernd:

»Das war die schwerste Zeit. Denn es war ja ein schizophrener Auftrag, um es einmal vorweg zu sagen. Die West-Berliner Polizei hatte für Sicherheit und Ordnung in unserer Stadt zu sorgen, und das bedeutete, vor allem in diesen Monaten und Jahren auch die Mauer zu schützen. Und das hat dann zu großen Konflikten geführt, die viel größer und gefährlicher waren, als die immer wieder so oft erwähnten Studentenunruhen von 67/68. Denn es handelte sich eben um dieses Monstrum und damit um die Linie, an der gleichzeitig die beiden Weltmächte zusammenstießen.«¹⁰⁴

Albertz zählte nun zum engsten Kreis Willy Brandts, gemeinsam mit Egon Bahr, der seit 1960 Leiter des Informationsamtes war, und Klaus Schütz. Von der Berliner Öffentlichkeit als »Heilige Familie« betitelt, bemühte sich das Quartett dieser Männer angesichts der massiven Spannungen um einen Dialog mit den SED-Vertretern und wurde damit zu den »intellektuellen Väter[n]« einer »Politik der kleinen Schritte«¹⁰⁵:

»Und die ganze Vorphase, also von Ende '61 bis Ende '63, zwei Jahre, ist eigentlich ausgefüllt gewesen mit immer neuen Fühlern nach drüben, ob und in welcher Weise man zu

101 Albertz, Dagegen gelebt, 38.

102 Ebd.

103 AaO 39.

104 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 32.

105 Hermann, Der »Regierende Pfarrer« von Berlin, 6.1.1967.

irgendeiner Art von Vereinbarung kommen könnte, um wenigstens nach einer Richtung hin, nämlich von West nach Ost, die Tür wieder ein bißchen aufzumachen.«¹⁰⁶

Bei den ersten West-Berliner Wahlen nach dem Mauerbau am 17. Februar 1963 sicherte sich die SPD die absolute Mehrheit im Abgeordnetenhaus, wobei auch Heinrich Albertz ein Mandat erzielte. Nachfolgend ernannte ihn Brandt im März 1963 zu seinem Stellvertreter.¹⁰⁷

Einen wichtigen Erfolg ihrer Bemühungen um eine Entspannungspolitik stellte die Unterzeichnung des ersten Passierscheinabkommens am 17. Dezember 1963 dar, welches es West-Berlinern erstmalig ermöglichte, über Weihnachten und Sylvester ihre Verwandten in Ost-Berlin zu besuchen. Dieses Abkommen war zukunftsweisend – für Albertz »das Senfkorn dieser ganzen Verträge [...], der erste Schritt, der erste Versuch«¹⁰⁸ –, sein Erfolgsrezept lag in der Formulierung der sog. Salvatorischen Klausel, die laut Egon Bahr »nur einem evangelischen Pastor einfallen«¹⁰⁹ konnte:

»Ja, das versteht kein Mensch. Also, Salvator heißt Erlöser! Das war eine erlösende Formel, an der ich mitbeteiligt war. Es war ganz klar, daß man bestimmte Dinge nicht gemeinsam unterschreiben konnte. Da ist uns eingefallen, und die andere Seite hat mitgemacht, eine Formel, die etwa hieß: Die Vertragspartner sind sich darüber einig, daß sie über bestimmte Dinge [gemeint sind v. a. Amts-, Behörden- und Ortsbezeichnungen, Anm. d. Verf.] nicht einig sind: agree to disagree auf englisch.«¹¹⁰

In den darauffolgenden Jahren bereitete sich Brandt zunehmend auf seine Kanzlerkandidatur vor, während Albertz dessen Berliner Aufgaben erledigte, die Geschäfte der Senatskanzlei ordnete und Brandt bei den Alliierten und den Bürgermeistern der Bezirke vertrat. Als Brandt als Außenminister und Vizekanzler der Großen Koalition nach Bonn ging, wurde Albertz am 15. De-

106 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 36.

107 Da Albertz 1963 sein Abgeordnetenmandat im Westberliner Abgeordnetenhaus von Beginn an als Mitglied der Exekutive (erst Stellvertretender, dann ab 1966 Regierender Bürgermeister) wahrgenommen hat, überrascht es nicht, dass die stenografischen Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin für den Zeitraum von 1963–1970 eine Vielzahl von Wortbeiträgen Albertz' vor dem Parlamentsplenum verzeichnen. Die über 170, meist kürzeren Redebeiträge sind hier wiederum nicht einzeln vorzustellen, sondern entsprechend ihrer Relevanz für die hier leitende Fragestellung spezifisch auszuwählen. Als wichtigste thematische Schwerpunkte sind insgesamt einerseits die Sicherheit und Ordnung in der Stadt sowie andererseits der Haushaltsplan erkennbar, vgl. Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin, 4/ I–V, 1963–1967; Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin, 5/ I–IV, 1967–1971.

108 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 37 f.

109 Scheepers, Zwischen Politik und Kirche, 413.

110 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 37.

zember 1966 zu dessen Nachfolger als Regierender Bürgermeister von Berlin gewählt. Bei den Wahlen zum Berliner Abgeordnetenhaus im April 1967 verlor die SPD zwar 5 Prozentpunkte, mit einem Gesamtergebnis von 56,9% erhielt sie aber dennoch die absolute Mehrheit und Albertz wurde in seinem Amt bestätigt.¹¹¹

2.3.2. Konflikte mit der Berliner SPD, der 2. Juni 1967 und der Rücktritt

Trotz seiner bestätigten Wahl verschärfte sich der Zwist mit der West-Berliner SPD, weil – wie es ein Journalist 1965 formulierte – »dieser von den geistlichen Pflichten beurlaubte Pastor [...] oft die Sünde wider das elfte Gebot begangen [hat]. Er hat gezeigt, daß er nicht alles wichtig nimmt und nicht jeden so ernst, wie er genommen werden möchte«¹¹². Auch Albertz' Selbsteinschätzung zufolge war der zentrale Anlass für die Konflikte mit der Ortspartei sein aktives Agieren gegen die SPD als »Laufbahnpartei« des öffentlichen Dienstes:

»[W]eil sie in mir einen sahen, der nicht nur verbal, sondern tatsächlich bereit war, hinzugreifen in den ganzen sozialdemokratischen Filz und in diese entsetzliche Überbesetzung des öffentlichen Dienstes, die wir hier in West-Berlin haben mit 12 Bezirken. Damals, glaube ich, 99 Stadträten, nach der B-Ordnung bezahlt! Falls ein normaler Mensch weiß, was das ist, mit sehr hohen Gehältern! Und das war, glaube ich, das Unheimlichste. Das wollten sie hier von Anfang an nicht haben!«¹¹³

Am 25. April 1967 wurde Albertz von der Bundesrepublik mit dem Großen Bundesverdienstkreuz mit Stern und Schulterband ausgezeichnet. Dass er im selben Monat wider Erwarten zu seinem Stellvertreter nicht den Sozialsenator Kurt Neubauer, sondern Heinz Strieck, und Wolfgang Büsch zu Senatoren für Finanzen und für Inneres ernannte, verärgerte und schwächte den rechten Parteiflügel. Dieser begann unter dem Landesvorsitzenden Kurt Mattick und Neubauer bereits intern seinen Sturz vorzubereiten.¹¹⁴ Der Umgang Albertz' mit den protestierenden Studierenden während des Schah-Besuches lieferte seinen Kritikern wenig später einen handfesten

111 Vgl. Scheepers, Zwischen Politik und Kirche, 402.

112 Ohne Verf., Albertz – ein »Regierender«? Wenn Willy Brandt nach Bonn geht (Die Zeit, 19.2.1965).

113 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 42.

114 Vgl. K. Hermann, Das Kesseltreiben gegen Albertz. Warum der »Regierende« zurücktrat (Die Zeit, 29.9.1967).

Anlass für ihre Rücktrittsforderung. Albertz hatte in Bonn zuvor noch versucht, die Visite des persischen Schahs Mohammad Reza Pahlavi zu verhindern, doch die Bundesregierung bestand auf den Berlin-Besuch ihres wichtigsten Öl-Lieferanten.¹¹⁵ Während des Besuches am 2. Juni 1967 formierten sich Berliner Studierende zum Protest gegen die Iran-Politik des Schahs vor der Deutschen Oper, in der das Schah-Ehepaar u. a. mit Albertz eine Aufführung von Mozarts »Zauberflöte« besuchte. Albertz befahl seinem Polizeipräsidenten Erich Duensing, diesen Studentenunruhen mit drastischen, polizeilichen Maßnahmen zu begegnen. Bei dem Versuch der Polizei, die Menge aus der Mitte heraus auseinanderzutreiben, wurde der 26-jährige Student Benno Ohnesorg von dem West-Berliner Polizisten Karl-Heinz Kurras erschossen.¹¹⁶ Im Nachgang versuchte Albertz in einer Erklärung vor dem Abgeordnetenhaus am 8. Juni 1967 zunächst, das harte Vorgehen der Polizei zu rechtfertigen. Zunehmend aber wandelte sich seine Sichtweise, sowohl auf seine eigenen Anweisungen am 2. Juni als auch auf die Frage nach der Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs mit den Studierenden.¹¹⁷ Am 15. September 1967 räumte er bei seiner Rede im Abgeordnetenhaus Fehler ein:

»Ich glaube, ich bin hart geworden in diesen Monaten, zuerst gegen mich selbst, um durchzuhalten, was in dieser Stadt und in dieser Lage auf den Regierenden Bürgermeister zukommt. Aber ich habe auch gelernt, wie fragwürdig eine pauschale Forderung sein kann, in Entscheidungslagen, wo nicht Härte oder Weichheit das Problem ist, sondern das Richtige oder Falsche zu tun. An mir selbst dargestellt: Ich war am schwächsten, als ich am härtesten war, in jener Nacht des 2. Juni, weil ich dort objektiv das Falsche tat.«¹¹⁸

In Bischof Kurt Scharf¹¹⁹ fand Albertz während dieser Vorgänge seines politischen Scheiterns einen engen Vertrauten. Er erlebte dessen seelsorgerische Begleitung dankbar als einen »von den wenigen Fällen, von denen ich weiß,

115 Vgl. H. Albertz, *Ohne Verdienst und Würdigkeit*. Gespräch mit Pfarrer Heinrich Albertz (Lutherische Monatshefte 24, 1986, 218–222), 218.

116 Vgl. die detaillierte Aufarbeitung bei E. Michels, *Schahbesuch 1967. Fatal für die Studentenbewegung*, 2017.

117 Vgl. Noss, *Art. Albertz*.

118 Henkys, *Und niemandem untertan*, 24.

119 Kurt Scharf (1902–1990), evang. Theologe; Theologiestudium in Tübingen, Jena und Halle; ab 1928 Pfarrstellen in Friesack und Sachsenhausen; 1933 Mitbegründer des Pfarrernotbundes; ab 1935 Präses des Bruderrates; 1938 Suspension durch die Nationalsozialisten; 1946–1961 Propst von Brandenburg; ab 1957–1966 (stellv.) Vorsitzender des Rates der EKU; 1961–1967 Ratsvorsitzender der EKD; 1966–1976 Bischof von Berlin-Brandenburg; 1980–1984 Vorsitzender der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste.

daß ein Bischof sein seelsorgerliches Amt an seiner Obrigkeit so ausgeübt hat; ich werde das Kurt Scharf nie vergessen«¹²⁰.

Am 26. September 1967 erklärte Albertz nach nur 285 Tagen im Amt seinen Rücktritt und kam damit einem Sturz durch seine Partei zuvor. Obwohl er den 2. Juni 1967 im Rückblick theologisch als »Tag des Zornes über mein Haupt«¹²¹ deutete, betonte er immer wieder, dass der Rücktritt nicht »wegen des 2. Juni 1967«¹²² geschehen ist, sondern ein Teil eines Gesamtzusammenhangs war:

»Sondern der Rücktritt ist gerade umgekehrt geschehen, weil ich, nachdem ich ein bißchen nachgedacht hatte [...], ja dann mit einem anderen, sehr veränderten Konzept für die Auseinandersetzung mit den jungen Leuten vor meine Fraktion und meine Partei und schließlich vor das Abgeordnetenhaus trat [...]. Da hatte ich dann einfach keine Mehrheit mehr dafür. Und auch die personelle vordergründige Sache, [...] daß ich eben einfach nicht ertragen konnte, daß Herr Neubauer mir als Stellvertreter aufgezwungen werden sollte. Hat ja alles etwas damit zu tun. [...] Ich bin von vielen gefragt worden, warum bist du eigentlich zurückgetreten, obwohl die Leute alle sehr froh waren [...]. Es ging ja ein Aufatmen durch die Stadt, daß sie diesen schwierigen, merkwürdigen Mann nun los war.«¹²³

Trotz seines Rücktritts vom Bürgermeisteramt behielt Albertz noch einige Zeit sein Mandat im Berliner Abgeordnetenhaus, wobei sich seine Fraktion dort zunehmend unverhohlen gegen ihn wendete. Später bereute er diesen sukzessiven Rückzug aus der Politik:

»Und dann war es sicher falsch von mir. Dann hätte man der Katze den Schwanz gleich ganz abhacken sollen, und dann ist es das so stückchenweise geschehen, weil ich ja doch noch im Abgeordnetenhaus war und also immer mal dort auch erschien und kaum einer einem die Hand gab.«¹²⁴

Im Frühjahr 1969 wurde er vom Bezirk Spandau nicht mehr als Kandidat für ein Abgeordnetenmandat nominiert, am 15. März 1970 legte er sein Mandat im Zusammenhang der Debatte um das neue Polizeigesetz nieder.¹²⁵ Er trat aus dem Berliner Landesverband der SPD aus und wurde pro forma Mitglied im SPD-Bezirk Rheinland/Hessen-Nassau.

120 H. Albertz, *Frei von Zwängen*. Gespräch mit Pfarrer Heinrich Albertz (Evangelische Kommentare 14, 1981, 457–460), 458.

121 Ders., *Blumen für Stukenbrock*, 244.

122 Ders., *Dagegen gelebt*, 45.

123 AaO 45 f.

124 AaO 51.

125 Diesem als »Handgranatengesetz« betitelten Gesetzesentwurf zufolge sollte die Berliner Polizei mit Handgranaten und Maschinengewehren ausgerüstet werden, was Albertz scharf kritisierte.

Diesen Abschied aus dem Politischen erlebte Albertz in einer tiefen Ambivalenz. Einerseits beschrieb er ihn positiv als »eine unglaubliche Befreiung«, nach der man »endlich wieder für sich leben [kann], ohne dauernd an die Folgen seiner eigenen Worte und Handlungen zu denken, wie die öffentlich wirken, oder was das mit irgendwelchen Mehrheiten zu tun hat. Man kann das tun, was man für richtig hält«¹²⁶. Andererseits schilderte er die Vorgänge als »radikale, eben auch schmerzende Umstellung«¹²⁷.

2.4. Ausblick: Post-parlamentarisches Engagement (1970–1993)

Am 21. Juni 1970 wandte sich Heinrich Albertz an seinen Bischof Kurt Scharf mit der Bitte um die Ermöglichung seiner Rückkehr in den kirchlichen Dienst: »Es ist ziemlich anmaßend, dass ich Ihnen das schreibe. Aber 20 Jahre *opus alienum* waren eine lange Zeit. Und ich möchte Sie fragen dürfen, ob ich nicht mit einer gewissen Regelmäßigkeit nun auch diesen wichtigsten Dienst tun dürfte. Es ist ganz gleichgültig, wo.«¹²⁸

Hinter der hier ausgedrückten Offenheit Albertz' für jedwedes kirchliche Arbeitsfeld standen gleichzeitig auch große Zweifel, ob er in der »verkrusteten« Berliner Amtskirche wirklich wieder als Geistlicher arbeiten wollte. Wie schon in der seelsorglichen Begleitung seines Rücktritts bleibt Scharf eine Schlüsselfigur im Prozess seiner Rückkehr in den kirchlichen Dienst:

»Ich habe, als ich [...] in den aktiven kirchlichen Dienst zurückkehrte, große Beschwerden mit dieser Grundsituation gehabt. Hätte es in meiner Stadt nicht einen Bischof Scharf gegeben, wäre ich wohl sehr schnell wieder fortgegangen. Aber er hat mich und andere mehr durch sein Handeln als durch dein Reden darüber belehrt, daß auch in dieser Amtskirche Leben nach dem Evangelium möglich ist, daß Freiheit wiedergewonnen werden kann, wenn man sich nur schlicht an das große Angebot des Evangeliums hält [...].«¹²⁹

Zunächst übernahm Albertz ab August 1970 kurze Vertretungsaufgaben in der Evangelischen Fürbitt-Gemeinde in Berlin-Britz sowie ab August 1971 in Gropiusstadt im neu eröffneten »Haus der Mitte«. Am 1. April 1974 wurde er Pfarrer in der Gemeinde Schlachtensee in Berlin-Zehlendorf – »einer Ge-

126 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 44.

127 Ders., Am Ende des Weges, 127.

128 H. Albertz, Schreiben an Kurt Scharf, 21.06.1970, zitiert nach: Scheepers, Zwischen Politik und Kirche, 406.

129 Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

meinde, die seit Jahr und Tag mit absoluter Mehrheit CDU wählt. Konnte das gutgehen mit dem ›roten‹ Pfarrer?«¹³⁰ Albertz beschrieb zwar, dass seine Gemeindemitglieder bei seinen ersten Hausbesuchen nicht wussten, wie sie ihn anreden sollten, insgesamt war sein Wiedereinstieg ins Pfarramt aber von der positiven Erfahrung geprägt, »daß man, wenn man mit Liebe Pfarrer war, zwanzig Jahre etwas anderes machen kann«¹³¹. Seine langjährigen Erfahrungen aus der politischen Arbeit erlebte er dabei zunehmend als Gewinn für seine neuen, theologischen Aufgaben:

»Ich konnte an meiner Person, ohn« all mein Verdienst und Würdigkeit, etwas erproben, was ich oft als Wunschtraum für Praxis und Leben von Pfarrern geäußert hatte: Daß jeder Diener am Wort und Sakrament und Helfer der Menschen zwischendurch auch mal etwas anderes machen müßte. Ich fürchte, daß eine Amtszeit, die über vierzig Jahre geht, oft in derselben Gemeinde, einen Prozeß der Routine einleiten kann, der gefährlich wird und eine Überforderung der geistigen und geistlichen Kräfte zur Folge hat. Und daß aufgrund der Welt, zu der und in der man spricht, eine seltsame Irrealität eintritt. Das ist mir geschenkt worden: Daß ich mit dem vollen Rucksack von zwanzig Jahren staatlichen Dienstes plötzlich wieder auf der Kanzel stand.«¹³²

Schnell zeigte sich, dass die Wiederaufnahme der kirchlichen Tätigkeit keinen gänzlichen Abbruch der politischen Arbeit Albertz' bedeuten würde. Die Fortführung seiner politischen Arbeit nach dem Ausscheiden aus der exekutiven und legislativen Verantwortung begründete er vielmehr wie folgt:

»Was ich damals erlebt habe als jemand, der versuchte, ein Christ zu sein, konnte ich später, als diese unmittelbare Verantwortung als Politiker nicht mehr auf mir lag und ich wieder als Christ und viele Jahre als aktiver Pfarrer und Mitglied einer Kirchenleitung arbeitete, nicht verdrängen; mit diesen Erfahrungen konnte ich nicht einfach schweigend da be sitzen.«¹³³

Schon im Frühjahr 1968 stand er wieder in den Augen der politischen Öffentlichkeit. Nach dem Attentat eines rechtsextremen Jugendlichen am 11. April 1968 auf den Wortführer der Studentenbewegung Rudi Dutschke, auf das mehrtägige gewalttätige Auseinandersetzungen in der Stadt folgten, forderte Albertz mit anderen Berliner Bürgern und Führern der Außerparlamentarischen Opposition die Bevölkerung Berlins zu einem

130 Ders., Ohne Verdienst und Würdigkeit, 219.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Albertz, Frei von Zwängen, 457.

»neuen Anfang«¹³⁴ in der Kommunikation miteinander auf. In seiner Rede auf einer Kundgebung auf dem Hammar skjöld-Platz an Bürger:innen, Politiker:innen und Student:innen verdeutlichte er ein neues Selbstverständnis seiner politischen Mitverantwortung:

»Ich spreche in niemandes Namen als in meinem eigenen. Nicht für die Partei, deren Mitglied ich bin, nicht für die Kirche, zu der ich gehöre. Ich spreche als einer, der viele Erfahrungen und viele Fehler gemacht hat. Ich spreche als einer, der versucht hat, aus seinen Erfahrungen und aus seinen Fehlern zu lernen.«¹³⁵

Er forderte die Älteren zur Einsicht auf, »daß trotz allem, was wir im letzten Jahr und in den letzten Tagen erlebt haben, das erste Mal in der Geschichte dieses Jahrhunderts in Deutschland endlich eine junge Generation uns gegenübersteht, die politisch engagiert ist, die moralische Maßstäbe hat«¹³⁶. Gleichzeitig müssten die Jüngeren verstehen, »daß Steine, Brand und Aufruhr nur zur Reaktion, zum Ausbrechen faschistischer Gegenaktionen führen«¹³⁷. An alle Beteiligten adressierte er den eingehenden Appell zur uneingeschränkten Bereitschaft zum Dialog und präsentierte dafür die evangelische Kirche als geeignete Mediatorin:

»Ich kann also nur zur Vernunft reden. Ich kann nur alle Beteiligten bitten und beschwören, ohne Bedingungen miteinander zu reden. Die erste Chance der Besinnung, die aus den Schüssen auf Rudi Dutschke hätte über uns kommen müssen, ist vertan. Aber es ist noch nicht zu spät. Der Bischof von Berlin hat seinen Tisch und sein Haus angeboten für jeden, der ihn für eine Vermittlung in Anspruch nimmt.«¹³⁸

Auf Albertz' Initiative gründete sich nachgehend ein »Berliner Bürgerkomitee«, dem auch Schriftsteller:innen, Journalist:innen, Professor:innen und Student:innen angehörten. Albertz wurde gerade von den Jüngeren zunehmend als zivilgesellschaftlicher Vermittler akzeptiert und ergriff in Hörsälen, Gemeindehäusern und Klubräumen immer wieder das Wort. Als besonders brisant wurde seine Forderung nach einer sensiblen Behandlung der politischen Straftäter:innen von links rezipiert. So verteidigte Albertz im Herbst 1974 etwa öffentlich die seelsorgerliche Betreuung von Ulrike Mein-

134 Ders., *Dagegen gelebt*, 50.

135 AaO 46.

136 AaO 49.

137 Ebd.

138 AaO 50.

hof durch Bischof Kurt Scharf und besuchte auch selbst die RAF-Häftlinge im Gefängnis.¹³⁹

Im Januar 1973 wählte die Provinzialsynode der Evangelischen Landeskirche von Berlin-Brandenburg (Berlin-West) Albertz in die Kirchenleitung. Auf den Evangelischen Kirchentagen war er ein regelmäßiger Gast und schätzte diese Zusammenkünfte als »letzten großen Freiraum, den es in unserer Gesellschaft noch gibt, einziges Forum des Gesprächs zwischen den Generationen«¹⁴⁰. Auch in diversen Protesterklärungen mit Kurt Scharf, Helmut Gollwitzer, Heinrich Böll oder im Wort zum Sonntag¹⁴¹ engagierte er sich als Mahner, Prediger und Vermittler für die Friedensbewegung und für Abrüstungspolitik.

Dabei pflegte er auch gute Kontakte zu den Christ:innen in der DDR und war mit einem Dienstvisum regelmäßig für Vorträge und Predigten sowohl in Ost-Berlin als auch in Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen unterwegs. Dabei schätzte er die Begegnungen und das Reisen nahe seiner früheren Wirkstätten sehr:

»Wie immer ›drüben‹ ein Programm ohne Pausen und mit wenig Schlaf. Man wird ausgesogen wie ein Schwamm in unzähligen Gesprächen – und man steht plötzlich in fremden Kirchen vor Hunderten von Menschen, Fremden, ›Ausländern‹ nach dortigem Recht, und ist doch so sehr zu Hause wie selten in Westdeutschland.«¹⁴²

Albertz legte daneben auch zunehmend einen Schwerpunkt auf sein schriftstellerisches Schaffen, neben diversen Interviews und Aufsätzen in der Presse publizierte er autobiografische Werke.¹⁴³ Die Augen der breiten Öffentlichkeit blickten noch einmal auf ihn, als er 1975 nach der Entführung des Berliner CDU-Vorsitzenden Peter Lorenz bei einem Gefangenenaustausch freiwillig sechs freigesessene RAF-Terroristen auf ihrem Flug nach Aden begleitete. Der für das Amt des Regierenden Bürgermeisters nominierte Spitzenkandidat Lorenz wurde drei Tage vor der Wahl von der sog. »Bewegung 2. Juni« in den Jemen entführt. Die Entführer verlangten die Freilassung von sechs inhaftierten Gesinnungsgenossen und forderten, dass Heinrich Albertz diese als »Garantieperson« nach Aden begleitete. Nach einer Beratung mit Bischof Kurt Scharf stimmte Albertz der Forderung zu. Ein

139 Vgl. Noss, Art. Albertz.

140 Albertz, Ohne Verdienst und Würdigkeit, 220.

141 Vgl. Ders., Störung erwünscht. Meine Worte zum Sonntag, 1980.

142 Ders., Die Reise, 148.

143 Vgl. etwa Ders., Nachträge; Ders., Die Reise; Ders., Blumen für Stukenbrock.

Tag vor dem Flug in den Jemen predigte er in der Gemeinde Schlachtensee eindringlich über Genesis 22, wobei er den Ruf Gottes an Abraham auf sich übertrug:

»So werden wir wohl als erstes aus dieser Geschichte zu lernen haben, daß dieser Gott des Ersten Gebotes, den wir über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und zu vertrauen haben, uns plötzlich überfällt, uns aus dem Windschatten unserer vermeintlichen Sicherheit herausreißt, unseren Namen ruft, hallend und unüberhörbar, und daß der große Vater allen Glaubens, Abraham, antworten kann: Hier bin ich.«¹⁴⁴

Während des Fluges führte Albertz intensive, seelsorgerische Gespräche mit den jungen Terroristen, getragen von der protestantisch-ethischen Überzeugung einer konsequenten Unterscheidung zwischen Person und Werk. Die Erfahrung, »[e]s hätten meine eigenen Kinder sein können«¹⁴⁵, bewegte ihn nachhaltig. Nach dem geglückten Austausch bezeichnete er den Flug nach Aden als seine persönliche Versöhnung mit dem 2. Juni, wobei er die Überzeugung vertrat, dass der Zusammenhang in göttlicher Führung begründet war und »der liebe Gott diese Aden-Geschichte arrangiert[]«¹⁴⁶ hatte.

Für seine politischen Verdienste erhielt Albertz 1975 vom Berliner Verein Internationale Liga für Menschenrechte die Carl-von-Ossietsky-Medaille¹⁴⁷ und kurz nach seinem Eintritt in den vorzeitigen Ruhestand 1980 von der SPD den Gustav-Heinemann-Preis. 1986 zog Albertz mit seiner Frau in ein Altenheim in Bremen-Horn. Dort erlebte er im hohen Alter den Fall der Mauer. Am 18. Mai 1993 verstarb er im Alter von 78 Jahren in Bremen.

144 Albertz, *Dagegen gelebt*, 22 f.

145 H. Albertz, zitiert nach: Scheepers, *Zwischen Politik und Kirche*, 411.

146 Albertz, *Wir dürfen nicht schweigen*, 52.

147 Die von Heinrich Böll gehaltene Laudatio ist abgedruckt in: Ders., *Dagegen gelebt*, 7–13.

3. Fachpolitische Spezialisierung und ihre Interdependenz mit der theologischen Profession

Von den in dieser Arbeit untersuchten theologischen Parlamentarier:innen weist Heinrich Albertz mit über 20 Jahren Abgeordnetentätigkeit in den Landesparlamenten sowie Regierungsarbeit in exekutiven Ämtern in Niedersachsen und Berlin die längste Verweildauer in der politischen Sphäre auf. Entsprechend zahlreich und breit gestreut sind die fachpolitischen Themen, für die er sich eingesetzt und Stellung bezogen hat. Dass nachfolgend als exemplarische Schwerpunktsetzungen zum einen die »Annäherung von Sozialdemokratie und Evangelischer Kirche« und zum anderen seine »Identifikation des ›Politischen Katholizismus‹ als zentralem Opponenten« untersucht werden, beruht auf der hohen Relevanz dieser Themen für die hier leitende Frage nach den Wechselwirkungen zwischen theologischer Profession und politischer Arbeit. Selbstverständlich hätte auch ein soziales Politikum ein gewinnbringendes Untersuchungsfeld darstellen können. Es ist evident, dass die Lösung der Flüchtlingsproblematik in den Anfangsjahren seiner politischen Arbeit das dominierende und prominenteste Anliegen Albertz' darstellte. Der protestantische Beitrag in der Vertriebenenpolitik in Westdeutschland ist jedoch jüngst mehrfach fundiert bearbeitet worden.¹ Zudem hat die obige biografische Skizze gezeigt, dass ihm dieses Aufgabenfeld – bedingt durch seine persönlichen Lebensumstände als geflüchteter, arbeitssuchender Pfarrer in Niedersachsen – mit einer gewissen Kontingenz zugetragen wurde. Aus diesen Gründen ist die Bearbeitung der beiden genannten, hier ausgewählten Themen der Bearbeitung des Themenkomplexes der Flüchtlingsproblematik vorzuziehen.

¹ Vgl. F. Teuchert, Die verlorene Gemeinschaft. Der Protestantismus und die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945–1972) (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 72), 2018; J. Spanos, Der Protestantismus in den Debatten um die Aufnahme und Anerkennung politischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik (1949 bis 1990), 2020 [im Druck].

3.1. Annäherung von Sozialdemokratie und evangelischer Kirche

3.1.1. Das Verhältnis von SPD und evangelischer Kirche bis 1945

Die erhebliche öffentliche Reaktion auf den Eintritt Heinrich Albertz' als evangelischer Pfarrer in die SPD im Jahr 1947 bezeugt, wie stark das prinzipiell angespannte Verhältnis der deutschen Sozialdemokratie zu den christlichen Kirchen zu diesem Zeitpunkt noch im gesellschaftlichen Bewusstsein verankert war. Laut der SPD-Zeitung *Telegraf* sei der Eintritt eines Geistlichen in die SPD zwar »kein welterschütterndes Ereignis, zumal er gleichgesinnte Kollegen vorfinden kann«², die Tatsache an sich und die ausführliche Darlegung seiner Beweggründe war für diese und andere überregionale Zeitungen gleichwohl eine eigene Meldung wert.

Seit der Gründung der SPD überwog in ihrer Programmatik die religionskritische Position, die Karl Marx in der Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach formuliert hatte. Marx verstand Religion als menschliche Illusion, »die das Leiden subjektiv und individuell erträglicher [macht], wenn es gelingt, sich mit ihm anzufreunden. Der Religiöse wählt eine spirituelle Weltflucht, anstatt das materielle Unrecht und das sinnliche Joch zu bekämpfen«³. Weil der jenseitige Gott die Menschen von ihren diesseitigen Aufgaben ablenkt, ist Religion ein Ausdruck des Unglücks der Menschen, sie ist ein eingebildetes Glück, das über das Unglück auf Erden hinwegtäuschen soll. So verortete das Gothaer Gründungsprogramm der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands 1875 und erneut das Erfurter Programm der SPD von 1891 Religion ausschließlich in der privaten Lebensgestaltung. Im Wortlaut forderte die SPD die

»Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu religiösen und kirchlichen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.«⁴

2 Ohne Verf., Ein sozialistischer Geistlicher, 17.8.1946.

3 A. Vieth, III. Grundbegriffe und Konzeptionen. A. Philosophische Grundbegriffe (in: M. Quante / D. P. Schweikard / M. Hoesch / K. Marx [Hg.], *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2016, 145–172), 170.

4 Erfurter Programm, 1891 (in: W. Mommsen [Hg.], *Deutsche Parteiprogramme [Deutsches Handbuch der Politik 1]*, 1960, 349–353), 352.

Gustav Heinemann, selbst deutscher Politiker und seit 1957 Mitglied der SPD sowie vielfach in der Kirchenleitung engagierter evangelischer Christ,⁵ hat in seiner Periodisierung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Protestantismus diese erste Phase bis 1918 datiert und charakterisiert als einen

»schroffen Gegensatz beider Kräfte, hervorgerufen durch die antireligiöse Haltung der Sozialdemokratie, die in einem Volk mit christlicher Tradition und christlicher Durchdringung des öffentlichen Lebens das Freidenkertum förderte und die ›Religion als Privatsache‹ aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollte, während ihr eine protestantische Kirche gegenüberstand, die eine enge Bindung mit konservativen monarchischen Kräften eingegangen war und deren Engagement in der sozialen Frage höchstens karitativen Charakter trug.«⁶

In der nachfolgenden zweiten Phase bis 1933 lassen sich erste Ansätze einer Kooperation finden, die insbesondere in der Arbeit des Evangelisch Sozialen Kongresses (ESK) und in der theoretischen Reflexion über den religiösen Sozialismus um Paul Tillich wurzeln.⁷ Die hier nicht näher zu untersuchende theologische Arbeit des 1891 u. a. von Adolf Stoecker gegründeten ESK bestand »in einem Dreifachen, nämlich in der Aneignung des Begriffs der Menschenwürde, in der Formulierung konkreter sozialpolitischer Forderungen und in der politischen Annäherung an die Sozialdemokratie«⁸. Daneben stellt der Religiöse Sozialismus eine »innovative[] Strömung[]«⁹ in dieser Annäherung dar, dessen geistesgeschichtliche Wurzeln im 19. Jahrhundert liegen und eng mit einer Kritik am kirchlichen Umgang mit der »sozialen Frage« in der Industriellen Revolution verwoben sind. Als zentrale Impulsgeber sind Christoph Blumhardt (1842–1919) in Deutschland sowie Hermann Kutter (1863–1931) und Leonhard Ragaz (1868–1945) in der Schweiz

5 Gustav Heinemann (1899–1976), Jurist und Politiker; Studium der Rechtswissenschaft, Volkswirtschaft und Geschichte in Münster, Marburg, München, Göttingen und Berlin; ab 1926 Rechtsanwalt in Essen; 1945 Mitbegründer der CDU; 1945–1967 Mitglied des Rates der EKD; 1946–1949 Oberbürgermeister in Essen; 1947–1948 Justizminister in NRW; 1949–1962 Mitglied der Leitung der EKIR; 1949–1955 Präses der Synode der EKD; 1949–1950 Bundesminister des Innern; 1957 Parteiwechsel in die SPD; 1966–1969 Bundesjustizminister; 1969–1974 Bundespräsident der BRD.

6 So die Zusammenfassung der Position Heinemanns bei M. Möller, Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945–1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialogs (Göttinger theologische Arbeiten 29), 1984, 88 f.

7 Vgl. insg. T. Jähnichen (Hg.), Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 1), 2000.

8 Scheliha, Protestantische Ethik des Politischen, 146; vgl. zu den Zielen und Protagonisten des ESK aaO 144–152.

9 AaO 160; vgl. zu den Zielen und Protagonisten des Religiösen Sozialismus aaO 160–166.

zu nennen. Ihr Vorwurf an die Kirche lautete, dass diese aufgrund ihrer unzureichenden Zuwendung die verarmte Arbeiterschaft an die Sozialisten verloren habe: »Was die Kirche tun sollte, das tun die Sozialdemokraten. Wo Gott wohnen sollte, da bleibt er ferne, und wo man ihn nicht anerkennt, da wohnt er.«¹⁰ Die kirchenferne Arbeiterschaft sollte nun durch die Konzeptualisierung einer christlich-sozialistischen Gesellschaftsordnung zurückgewonnen werden, getragen von der »Rahmenvorstellung, daß zwischen den Kernaussagen des christlichen Glaubens und seiner Ethik und dem Sozialismus und seiner Politik Verwandtschaftsstrukturen bestehen, deren Verbindung die Überwindung der alten und den Aufbau von neuen, menschengerechten Gesellschaftsordnungen bewirken soll«¹¹. Unter Rückgriff auf den biblischen Reich-Gottes-Gedanken wurde Gottes Hineinwirken in seine Schöpfung als konkrete, aktive Zuwendung zur empirischen Wirklichkeit der Entmündigten und Entrechteten verstanden und das Aufkommen der Sozialdemokratie entsprechend als Werkzeug Gottes interpretiert: »Gottes Verheißungen erfüllen sich in den Sozialdemokraten: Sie müssen.«¹²

Als organisierte Bewegung konsolidierten sich die Religiösen Sozialisten erst in den Jahren der Weimarer Republik. Im Jahr 1926 schlossen sich verschiedene regionale Vorläufergruppierungen im Bund Religiöser Sozialisten Deutschlands (BRSD) mit dem Ziel zusammen, die Frage nach den religiösen Wurzeln des Sozialismus gemeinsam zu bearbeiten und die Vorurteile auf Seiten der Kirche wie der Parteien abzubauen.

Einzug in die offizielle SPD-Programmatik fanden diese Annäherungsversuche jedoch nicht, das Heidelberger Programm von 1925 bestätigte vielmehr die vorherige, laizistische Position:

»Die öffentlichen Einrichtungen für Erziehung, Schulung, Bildung und Forschung sind weltlich. Jede öffentlich-rechtliche Einflußnahme von Kirche, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf diese Einrichtungen ist zu bekämpfen. Trennung von Staat und Kirche, Trennung von Schule und Kirche, weltliche Volks-, Berufs- und Hochschulen. Keine Aufwendung aus öffentlichen Mitteln für kirchliche und religiöse Zwecke.«¹³

10 H. Kutter, Sie müssen (1903) (in: A. Pfeiffer [Hg.], Religiöse Sozialisten [Dokumente der Weltrevolution 6], 1976, 105–108), 108.

11 H. Ruddies, Art. Religiöse Sozialisten. I. Europa (RGG⁴ 7, 2004, 409–412), 409.

12 Kutter, Sie müssen.

13 Das Heidelberger Programm der Vereinigten Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 1925 (in: Mommsen, Wilhelm [Hg.], Deutsche Parteiprogramme, 461–469), 467.

Die dritte Phase umfasst nach Heinemann die Zeit des Kirchenkampfes und die Entstehung der Bekennenden Kirche von 1933–1945. Hier trafen Christ:innen und Sozialdemokrat:innen im gemeinsamen Widerstand gegen die Politik der Nationalsozialisten aufeinander – oft erstmalig, wie es auch Albertz in seinen Erinnerungen an seine Haftstrafen schilderte. Die tiefgehenden Gemeinsamkeiten, die die ehemaligen Klassenfeinde dabei entdeckten, wirkten als Impuls für neue Vermittlungsbemühungen.

So beginnt mit Heinemann ab 1945 die vierte Phase, in der sich die seiner Meinung nach »überfällige Wandlung vollzieht von der weltanschaulich gebundenen Partei zur fortschrittlichen Volkspartei, die Raum läßt für Menschen verschiedener weltanschaulicher und religiöser Lager«¹⁴. Den vorläufigen Schlusspunkt dieses Prozesses der inhaltlichen Neuausrichtung markiert die Verabschiedung des Godesberger Programms 1959, in dem die SPD von ihrer bisherigen offiziellen Laizität abrückte und sich zu einer »Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne einer freien Partnerschaft [...] stets bereit«¹⁵ erklärte.¹⁶

Dass Heinrich Albertz diese vierte Phase als evangelischer Theologe und SPD-Politiker maßgeblich mitgestaltet hat und die Erarbeitung religionspolitischer Innovationen in der SPD-Programmatik zu einem *opus proprium* von Albertz in seiner Funktion als Bundesvorstandsmitglied avancierte, ist im Folgenden darzustellen. Dafür wird zunächst auf der *persönlich-individuellen Ebene* von Albertz untersucht, wie er für sich das Verhältnis von Christentum und Sozialismus bestimmte und wie er in seiner niedersächsischen Zeit für diese Verhältnisbestimmung auf politischer und kirchlicher Bühne zunehmend zum Experten avancierte. In einem zweiten Schritt werden auf der *institutionellen Ebene* seine Bemühungen um den offiziellen Dialog zwischen SPD und Evangelischer Kirche beleuchtet und untersucht, wie er als

14 Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 89.

15 Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Grundsatzprogramm der SPD, beschlossen auf dem außerordentlichen Parteitag in Bad Godesberg vom 13. bis 15. November 1959 (in: Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands [Hg.], *Protokoll der Verhandlungen des Außerordentlichen Parteitag in Bad Godesberg (13. bis 15. November 1959)*, 1959, 9–30), 25.

16 Vgl. auch den historischen Rückblick auf das Verhältnis der Sozialdemokratie zu den christlichen Kirche bei R. Hering, *Die Kirchen als Schlüssel zur politische Macht? Katholizismus, Protestantismus und Sozialdemokratie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 237–266).

»Parteireformer«¹⁷ die Öffnung der Nachkriegs-SPD gegenüber den Christen in besonderer Weise vorantrieb.

3.1.2. Die persönliche Verbindung von Sozialismus und Christentum bei Heinrich Albertz

Die Verhältnisbestimmung von sozialistischen und christlichen Kernüberzeugungen war für Heinrich Albertz von Beginn seiner politischen Tätigkeit an ein zentrales Thema. Insbesondere in seiner niedersächsischen Zeit bis 1955 bildet die tiefergehende, theoretische Reflexion über Sozialismus und Christentum ein Denk- und Arbeitsfeld für Albertz.

Im Folgenden werden die wichtigsten drei Foren skizziert, auf denen sich Albertz einer zukunftsfähigen Verhältnisbestimmung beider Größen widmete und sich dabei als theologischer Parlamentarier zunehmend über dieses Thema profilierte. Diese sind (1) die innerparteilichen Vorträge im Wahlkampf, (2) die geistlichen Impulse in den SPD Printmedien sowie (3) die Mitarbeit in den sich neu gründenden »Arbeitsgemeinschaften für Christentum und Sozialismus« und dem »Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands«.

Als evangelischer Pfarrer wurde Heinrich Albertz von Seiten der Partei sofort als Experte für die Vermittlung von Sozialismus und Christentum wahrgenommen, schon in seinen ersten Wahlkampf-Vorträgen trat er qua Amt als Autorität in diesen Fragen auf. So wurde 1946 die potentielle Wählerschaft im Kreis Fallingbostal aufgefordert: »Kommt zur Versammlung und hört einen Pfarrer über die wahren Zusammenhänge von Christentum und Sozialismus!«¹⁸, um »aus berufenem Munde eine politische Erklärung über die Pflichten des Christenmenschen entgegenzunehmen«¹⁹. Auch nachfolgend wurde er von SPD-Ortsverbänden deutschlandweit immer wieder zu Vorträgen zum gleichen Themenkomplex eingeladen. Hervorzuheben sind besonders der Vortrag zu den Fragen »Sind Christentum und Sozialismus Gegensätze? Gibt es eine Begegnung zwischen Sozialismus und Christentum?« (SPD Oberhausen, 1946)²⁰ und die Einladungen von der SPD

17 Klein, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien, 337.

18 SPD Kreis Fallingbostal, Einladung zum Vortrag Heinrich Albertz', 3.10.1946, ADSD, 1/HAAA000013.

19 Ohne Verf., Sozialismus ist praktisches Christentum. Pastor Albertz sprach in Walsrode und Fallingbostal, 11.10.1946, ADSD, 1/HAAA000013.

20 SPD Oberhausen, Plakat zum Vortrag Heinrich Albertz', 29.09.1946, ADSD, 1/HAAA000013.

Hannover-Südstadt (1948)²¹, der SPD Lippstadt (1948)²², vom Sozialistischen Deutschen Studentenbund in Münster (1953)²³ und von der SPD Nördlingen (1954). In Nördlingen fügte man der Einladung eine Begründung bei, die auch für die andere Vortragstätigkeit Albertz' ausschlaggebend gewesen sein dürfte: »Nördlingen ist zum weitaus überwiegenden Teil protestantisch« und man sei »der festen Überzeugung, dass wir mit Dir als Redner eine durchschlagende Wirkung erzielen«²⁴. Die SPD Hameln sah die Verknüpfung der theologischen und politischen Profession bei Albertz sogar so eng, dass sie ihn 1954 für ihre »Abendfeier zum 1. Mai« nicht um einen klassischen Vortrag, sondern um eine »sozialistische Predigt« bat:

»Im Mittelpunkt des Programms soll die Maiansprache stehen. Es soll keine der üblichen Reden sein. Sie soll nicht so sehr mit Betrachtungen über die Tagespolitik angefüllt sein. Was wir uns wünschen, ist vielmehr so etwas wie eine – darf man so sagen? – sozialistische Predigt. Wir würden glücklich sein, wenn Sie sie halten.«²⁵

Es wird deutlich, dass man dem Theologen Albertz in besonderer Weise vertraute, auf diesen innerparteilichen Vorträgen eine christliche Wählerschaft für die SPD zu gewinnen. Die Veranstalter hatten dabei vorrangig die anstehende Wahl in ihrer jeweiligen Region im Blick und waren – wie die Rede von der »sozialistischen Predigt« illustriert – durchaus nicht abgeneigt, zugunsten des Wahlkampfes eine Vermischung der Bereiche der Religion und der Politik in Kauf zu nehmen. Die von Albertz vorgetragenen Ausführungen zur Vereinbarkeit von sozialistischen und christlichen Grundüberzeugungen weisen demgegenüber einen weitaus höheren Differenzierungsanspruch auf. Sie lassen sich in vier Hauptargumenten zusammenfassen:

An erster Stelle stand seine Auffassung einer (1) *gemeinsamen sittlichen Grundlage von Christentum und Sozialismus*. Beide entstammten »einer sittlichen Wurzel«²⁶, nämlich dem Gebot der Nächstenliebe, das sich ausdrücke in »der Hoffnung auf eine soziale Veränderung und ein über die Partei

21 Albertz, Tagebuch 1848.

22 Ders., Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen (Westfälische Rundschau, 31.8.1948).

23 Um Albertz zu einer Zusage zu bewegen, verweist der Studentenbund auf die günstigen Bedingungen für dieses Thema, da kürzlich der evangelische Neutestamentler Karl Heinrich Rengstorf zum Rektor der Universität Münster gewählt worden war: »Unser jetziger Rektor ist evangelischer Theologe, ein Novum für diese ›schw..., herrliche‹ Stadt.« (Sozialistischer Deutscher Studentenbund, Gruppe Münster, Schreiben an Heinrich Albertz, 8.1.1953, ADSD, 1/HAAA000162).

24 K. Renk, Schreiben an Heinrich Albertz, 12.10.1854, ADSD, 1/HAAA000165.

25 SPD Ortsverein Hameln, Schreiben an Heinrich Albertz, 27.3.1954, ADSD, 1/HAAA000164.

26 SPD Oberhausen, Flyer zum Vortrag Heinrich Albertz', 29.09.1946, ADSD, 1/HAAA000013.

hinweggehendes Bekenntnis zum Bruder im Menschen, und zwar gerade zu jenen schwächsten, die sich als ein Millionenheer von Enterbten, Entwurzelten und Verarmten in grauenhafter Fülle anboten«²⁷. Den sozialistischen Begriff des Klassenkampfes verstand Albertz auf dieser gemeinsamen sittlichen Grundlage als ein universales Ziel: »Für mich ist Sozialismus nicht nur der Kampf für das Recht einer bestimmten Klasse, sondern für das Recht des Menschen überhaupt.«²⁸

Damit diese gemeinsame Grundlage überhaupt erfahrbar werden kann und beide Seiten sich »verstehen lernen und eine Sprache sprechen«²⁹, sei es zweitens unabdingbar, dass die SPD sich von ihrem (2) *überholten Selbstverständnis einer Weltanschauungspartei* verabschiedet. Denn über einen langen Zeitraum habe der »Ehe – Thron und Altar – [...] auf der anderen Seite die Ehe – Sozialismus [und] Freidenkertum – entsprochen«³⁰. Als symbolisches Datum für diese Eheschließung markierte Albertz den Mannheimer Parteitag 1906, auf dem die SPD im Mannheimer Abkommen die weitaus marxistischer denkenden Gewerkschaften als gleichberechtigten Partner der Partei anerkannte. Insbesondere die ältere Generation sei heute davon zu überzeugen, dass sie mit ihren »freidenkerischen Ladenhütern bei 98 % des deutschen Volkes nicht mehr ankommt«³¹.

Vielmehr müsse die SPD drittens an die Stelle vom »alten Zopf von 1906«³² ein neues (3) *Selbstverständnis als »Partei der freien Gewissen«*³³ setzen. Inhaltlich habe sie gegenüber individuellen Glaubensüberzeugungen Neutralität und Toleranz zu üben bei einem gleichzeitigen politischen Einsatz für die Gewissensfreiheit des Einzelnen. Mit dieser Forderung bemüht sich Albertz um einen Import seiner protestantischen Grundüberzeugungen in die SPD-Programmatik. Mit dem Gewissensbegriff wird er dabei unter den sozialdemokratischen Genossen leichter Anschluss gefunden haben als mit einem Fokus auf die Religionsfreiheit.

27 Ohne Verf., SPD und Christentum. Einem ernsten Thema wird mutig auf den Leib gerückt (Hamburger Abendblatt, 28.1.1950).

28 Albertz, Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen, 31.8.1948.

29 SPD Oberhausen, Flyer.

30 Albertz, Tagebuch 1848.

31 Ders., Schreiben an Ernst Wilm, 6.10.1952, ADSD, 1/HAAA000163.

32 Ders., Schreiben an A.[?] Groß, 2.12.1952, ADSD, 1/HAAA000161.

33 Ders., Schreiben an Parteivorstand der SPD, 11.11.1952, ADSD, 1/HAAA000161 [Kursivsetzung durch Verf.].

Schließlich sei die Vereinbarkeit von sozialistischen und christlichen Grundüberzeugungen neben allen theoretischen Überlegungen am ehesten im (4) *gemeinsamen konkreten Tun* erfahrbar: »Man möge nicht reden, sondern handeln.«³⁴ Albertz forderte die konsequente Ausrichtung auf die Praxis gleichermaßen vom Christentum wie vom Sozialismus. Für ihn stand fest: »Nicht in den theoretischen Erläuterungen über Christentum und Sozialismus trennen sich die Welten, sondern in den praktischen Entscheidungen.«³⁵

Neben der regen Vortragstätigkeit nutzte Albertz als zweites Forum seine schriftlichen, über den Sozialdemokratischen Pressedienst veröffentlichten geistlichen Impulse, um als Experte und persönliches Beispiel für die Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum in Erscheinung zu treten. Am Verlauf des Kirchenjahres orientiert, interpretierte er dabei regelmäßig den tieferen Sinn christlicher Hochfeste für eine sozialdemokratische Leserschaft. Zum Weihnachtsfest 1949 etwa mahnt er, das Weihnachtsfest nicht »mit den äusserlich alt hergebrachten Zeichen jeder für sich in Frieden« zu begehen, sondern hinter diesen »aufgebauten Fassaden« den »erste[n] Sinn der Heiligen Nacht« zu erkennen, nämlich »das Herabkommen des göttlichen Lichts in die tiefste menschliche Armut«³⁶. Als ein solches politisches »Zeichen gegen die Ordnung der Welt« müsse die Weihnachtsbotschaft für jeden aktuell werden, der bedenkt, »dass es unter uns mancherlei Räume gibt, die der Situation des Stalles von Bethlehem verzweifelt ähnlich sehen«³⁷. Die eigene Zuwendung zu diesen hilfsbedürftigen Menschen ist für Albertz »die Konsequenz der Geburt Christi«, von daher sollte »das fast schon immer verdorbene Gespräch zwischen Christen und Sozialisten [...], wenn es überhaupt noch einen Sinn hat, an dieser Stelle in Deutschland von neuem beginnen«³⁸.

Zum Pfingstfest 1950 mahnt er seine Leserschaft, anstelle »vorgefaßte[r] Meinungen« offen zu bleiben für ein unvorhersehbares Wirken »von oben her«³⁹:

»Denn was an diesem Tage damals geschah, und was jedesmal eintritt, wenn ein Mensch oder eine Gemeinschaft ergriffen wird von einem Feuer, das nicht aus dem eigenen Her-

34 Ders., Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen, 31.8.1948.

35 Ders., Menschennot oder Paragraphengestrüpp? (Hannoversche Presse), 1947, 1/HAAA000013.

36 Ders., Der tiefere Sinn der Weihnacht (Sozialdemokratischer Pressedienst, 21.12.1949, 1 f), 1.

37 AaO 2.

38 Ebd.

39 H. Albertz, Ein Wort zum Pfingstfest, 1950, ADSD, 1/HAAA000187.

zen oder dem eigenen Verstand stammt, ist unbegreiflich und kann auch [nicht] mit einer noch so geschickten Erklärung begreiflich gemacht werden.«⁴⁰

Wiederum transferiert er die biblische Geschichte vom Sprachwunder in eine gegenwärtige Situation, hier die besondere Gemeinschaft unter den Vertriebenen, deren Lage er mit seiner sozialdemokratischen Politik zu verbessern sucht:

»Vor einigen Tagen habe ich ein solches Beispiel demonstriert bekommen: In einem abgelegenen Gutshause in Niedersachsen, jetzt einem Flüchtlingsheim der vertriebenen Bekennenden Kirche in Ostpreußen, trafen sich an einem Tisch die besten Vertreter jener unglückseligen Menschengruppen, die man in der Amtssprache der internationalen Bürokratie ›DPs‹ [Displaced Persons, Anm. d. Verf.] genannt hat. An der anderen Seite des Tisches saßen Frauen, deren Männer im Januar 1945 in Ostpreußen im Siegesrausch der Roten Armee erschlagen worden waren, und die jede mindestens ein Kind auf den vereisten Landstraßen der Flucht verloren hatten. Sie konnten sich nur mühsam verständigen, und sie gehörten verschiedenen Kirchen an. Aber als sie nachher mit mühsamen Worten zu reden begannen, wurde in die Stelle hinein plötzlich der Geist sichtbar, von dem ich hier heute zu reden versuche: der Geist der Gemeinschaft, ›der höher ist als alle Vernunft‹, der Sprachen, Bekenntnisse und Dogmen wie in einem großen Schmelztiegel überwindet, und Gott und den Menschen allein zurücklässt.«⁴¹

In seinen Ausführungen zu Karfreitag 1951 kritisiert er die »bürgerliche[] Sicherheit«⁴², mit der sich der Großteil der Gesellschaft mit der Botschaft vom Kreuz arrangiert hat:

»Nur verschwindend wenige halten an diesem Tage den Atem an. Indessen liegt uns auch vom Tage der Hinrichtung selbst [...] nur der Bericht über zwei Menschen vor, die es begriffen hatten: eines Mitverbrechers, zur Rechten Jesu gekreuzigt, und des römischen Soldaten, der das grausige Schauspiel zu bewachen hatte. Vielleicht sind es am Karfreitag 1951 einige mehr, aber die Situation dieser wenigen scheint mir der Lage jener Ersten nicht allzufern: Wir hängen selbst oder wir hängen die anderen!«⁴³

Entsprechend sei das christliche Osterfest auch für die nichtgläubige, sozialdemokratische Leserschaft ein geeigneter Anlass, um angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten über ihre eigene Rolle darin zu reflektieren und drängende Aufgaben neu wahrzunehmen.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 H. Albertz, Karfreitag, 1951, ADSD, 1/HAAA000187.

43 Ebd.

Während seine geistlichen Impulse in diesen Beispielen eng mit einer politischen Handlungsaufforderung verknüpft sind, finden sich daneben auch genuin erbauliche Texte. Die Gratwanderung, in die er sich damit gegenüber seiner sozialdemokratischen Leserschaft begab, war ihm bewusst und wurde in seinen »Weihnachtliche[n] Gedanken!« 1956 explizit reflektiert: »Wenn man in einem Mitteilungsblatt unserer Partei etwas zum Weihnachtsfest schreiben soll, dann darf man keine Predigt halten. Wir sind keine Gemeinschaft, in der wir uns in Sachen des Glaubens zu überzeugen haben«⁴⁴. Unter der Wahrung einer »hoffentlich selbstverständliche[n] Neutralität und Toleranz in diesen letzten Fragen« sei die Weihnachtszeit aber für die Partei und jeden Genossen eine Chance für eine »Zeit der Besinnung und einen Raum für die Stille«⁴⁵:

»Darum möchte ich uns Mut machen zur Zurückhaltung, zur Unterscheidung von falschem Glanz und wirklichem Inhalt und zu dem, was sicher das Wichtigste ist in diesen abnehmenden Tagen, in denen es immer dunkler um uns wird: zu lernen, daß es auf jeden einzelnen von uns ankommt, wenn wir nicht immer weiter im Vorläufigen, im Unwichtigen und in der eigenen Unzulänglichkeit steckenbleiben wollen.«⁴⁶

Es wird die Überzeugung Albertz' deutlich, dass nicht nur explizit religiöse Menschen ein Bedürfnis nach innerer Einkehr und Erbauung verspüren und einen hohen Nutzen daraus ziehen können. Vielmehr ermuntert er seine Leserschaft in Gänze, die mit dem Kirchenjahr gegebenen Rhythmen und Ruhezeiten für sich persönlich fruchtbar zu machen.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Albertz in seinen über den Sozialdemokratischen Pressedienst veröffentlichten geistlichen Impulsen herauszuarbeiten suchte, welche Aspekte des jeweiligen christlichen Hochfestes für seine sozialdemokratische Leserschaft unabhängig von ihrem jeweiligen religiösen Bekenntnis wertvoll sein könnten. Sein Ziel war es, ihnen »den tieferen Sinn« hinter allen vordergründigen und für ihn überflüssigen bürgerlichen Ritualen rund um ein Fest zu erschließen. In seiner Reduktion auf das Wesentliche präsentierte er die christliche Botschaft dabei in erster Linie als Störfaktor gegen vermeintliche Selbstverständlichkeiten in der Gesellschaft. Als solcher könnten die biblischen Geschichten vom Stall zu Bethlehem, vom Kreuzestod und von Pfingsten auch seine Leserschaft aufrütteln und ihnen

44 H. Albertz, Weihnachtliche Gedanken! (SPD in Steglitz. Mitteilungsblatt des 12. Kreises im Landesverband Berlin 7, 1956, 1), 1.

45 Ebd.

46 Ebd.

ein treffsicherer Indikator sein, wo ihr eigenes politisches, sozialdemokratisches Handeln erforderlich ist.

Schließlich nutzte Heinrich Albertz für die Verhältnisreflexion von Christentum und Sozialismus als ein drittes Forum seine Mitgliedschaft und Mitarbeit in den sich wiedergründenden Gruppierungen der Religiösen Sozialisten. Die Arbeit des oben vorgestellten Bundes war 1933 durch die Nationalsozialisten verboten worden, sodass sich die Religiösen Sozialisten nach 1945 neu zusammenfinden mussten. Der Prozess der Neugründung ist in den ersten Jahren nicht durch eine einheitliche Bewegung, sondern durch verschiedene regionale »Arbeitsgemeinschaften für Christentum und Sozialismus« (ACS) charakterisiert.⁴⁷ Zur Neugründung des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands wurden im Juni 1948 Vertreter aller bestehenden Arbeitskreise auf den ersten religiös-sozialistischen Kongress in Kassel eingeladen. Bei dieser Zusammenkunft stellte sich auch die Grundsatzfrage, wie eng die Arbeit der Religiösen Sozialisten mit einer Mitgliedschaft und Mitarbeit in den sozialistischen Parteien verbunden sein sollte. Über diese Parteibuch-Frage konnte keine Einheit erzielt werden, weshalb neben dem Zusammenschluss im neugegründeten Bund Religiöser Sozialisten Deutschlands (BRSD) dabei auch der parallele Fortbestand der Arbeitsgemeinschaften beschlossen wurde:

»Die Zweigleisigkeit der geplanten Arbeit wird in dieser Entschließung deutlich. Eine Gruppe wollte an die Tradition des ›Bundes der religiösen Sozialisten‹ der Weimarer Jahre anknüpfen und in relativer Unabhängigkeit von den sozialistischen Parteien [...] den Bund frei und selbstständig aufbauen. [...] Dagegen jedoch gab es starke Bestrebungen, als religiöse Sozialisten in Partei und Kirche mitzuarbeiten, um so zu einer Annäherung und zu einer Verständigung beizutragen.«⁴⁸

Heinrich Albertz hatte unmittelbar nach 1945 am Aufbau einer »Arbeitsgemeinschaft für Christentum und Sozialismus« in Celle mitgewirkt. Im Rückblick beschreibt Albertz gegenüber dem Hannoverschen Stadtschulrat Wilhelm Oppermann die inhaltliche Arbeit dieser Regionalgruppe als »sehr lebendige Arbeitsgemeinschaft«, die jedoch offensichtlich stark von seinem Engagement lebte und daher nach seinem Umzug nach Hannover »mehr oder minder eingeschlafen«⁴⁹ ist. Wenige Monate vor der Neugründung des BRSD hatte Albertz – nun in Hannover – im April 1948 die vom Hannover-

47 Vgl. dazu Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 155–172.

48 AaO 163.

49 H. Albertz, Schreiben an Wilhelm Oppermann, 5.4.1951, ADSD, 1/HAAA000140.

schen Superintendenten und Mitglied der Bekennenden Kirche Gerhard Kunze 1946 gegründete ACS erstmalig besucht. Abgesehen vom Austausch mit dem Begründer fiel sein Urteil über die Arbeit dieser Ortsgruppe nüchtern aus: »Ich habe lange nicht einen so traurigen und verkalkten Haufen gesehen. Lebendig ist nur der Superintendent Kunze, alle anderen bewegen sich in rein akademischen und unverbindlichen Gesprächen.«⁵⁰ Albertz hat nachfolgend keinen Schwerpunkt auf sein Engagement in den ACS gelegt, die Hannoversche Regionalgruppe stellte drei Jahre später mangels Interessenten und Mitglieder ihre Arbeit ein. Dennoch wurde Albertz regelmäßig von Parteigenossen über Neugründungen und Aktivitäten anderer regionaler Arbeitsgemeinschaften informiert. So berichtet ihm der Parteisekretär Franz Osterroth im März 1950 über die Gründung einer ACS in Mölln, Schleswig-Holstein, und beschreibt deren erste Sitzung positiv:

»Ausser Protestanten waren auch einige Freikirchler (Baptisten) und eine Katholikin auf der Tagung anwesend. Genosse Pastor Lic. Dr. Joh. Haar (Olderup bei Husum) hielt das Referat (»Sozialismus als Beitrag zur christlichen Verwirklichung«). Die Aussprache war lang, rege und auf hohem Niveau. Es herrschte ein wahrhaft brüderlicher Geist auf der Tagung. Man will in Abständen von 3 bis 6 Monaten Treffen veranstalten, durch einen Rundbrief in Verbindung und Aussprache bleiben und zur tätigen Einflussnahme in Kirche und Partei auffordern.«⁵¹

In den nachfolgenden Jahren führte Albertz einen lockeren Kontakt sowohl zu den Arbeitsgemeinschaften als auch zum BRSD fort, wobei eine gewisse Spannung zwischen Albertz und dem BRSD zu Tage trat, der sich von Albertz ein stärkeres Zugehörigkeitsbekenntnis zu den Religiösen Sozialisten gewünscht hätte. Der Konflikt eskalierte im November 1950, nachdem der BRSD an Albertz' Büro unaufgefordert 50 Exemplare der Verbandszeitschrift »Christ und Sozialist« schickte und das Vorzimmer die gesamte Sendung retournierte, da die Bestellung nicht vom Büro aufgegeben worden war. In seinem nachfolgenden Schreiben an Albertz formuliert der Geschäftsführer des Bundes Rudolf Jentsch seine Enttäuschung:

»Freund Zschaler sagt uns, dass Sie damit einverstanden seien, in unserem Blatt und auch sonst als Repräsentant der religiösen Sozialisten genannt zu werden. Es schmerzt mich nun ausserordentlich, dass Ihr Büro die ganze Sendung wieder zurück geschickt und noch nicht einmal 1 Exemplar für Ihren persönlichen Gebrauch zurück behalten hat. Wie soll ich mir das erklären? Haben wir uns in Ihnen so getäuscht, dass Sie noch nicht einmal

50 Ders., Tagebuch 1848.

51 F. Osterroth, Schreiben an Heinrich Albertz, 22.3.1950, ADSD, 1/HAAA000158.

von unserem Bundesorgan Notiz nehmen wollen oder scheuen Sie das kleine Opfer des Bezugsgeldes für das Blatt? Wir halten das für ausgeschlossen. [...] Bitte bedenken Sie, dass [...] alle Tätigkeit für es [das Blatt, Anm. d. Verf.] einschliesslich aller journalistischen Arbeit von Idealisten völlig unentgeltlich geschieht, weil dies das einzige Blatt ist, welche unsere Sache im Bundesgebiet vertritt. Wie soll sie jemals zur Geltung kommen, wenn wir nicht eine verschworene Gemeinschaft bilden und unter schweren Opfern, die selbst ganz unbemittelte Freunde aus dem Arbeiterstande bringen, die Sache halten, bis sie sich selbst trägt.«⁵²

Der akute Konflikt konnte beigelegt werden und auch nachfolgend versagte Albertz dem BRSD nicht gänzlich seine prominente Unterstützung, die der Bund so dringend benötigte. So nahm er zwei Monate später im Januar 1951 an einer Tagung beim Internationalen Bund Religiöser Sozialisten in Bentveld, Holland, teil und wurde für die Verbandszeitschrift im August 1952 für eine Stellungnahme zu den kulturpolitischen Positionen im unten näher zu beleuchtenden Aktionsprogramm der SPD angefragt.⁵³

Obwohl sich Albertz den inhaltlichen Themen der ACS und des BRSD hoch verbunden fühlte, hatte das Vorantreiben ihrer verbandlichen Arbeit für ihn keine Priorität. Die Gründe für diese Diskrepanz lagen zum einen in seiner Priorisierung der praktischen Zusammenarbeit vor der theoretischen Reflexion und zum anderen an seiner Überzeugung, dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Sozialismus in erster Linie aus der Partei heraus, also mit dem Parteibuch in der Hand, zu bearbeiten waren. Dass er auf der anderen Seite die schwebende Position des BRSD zwischen der Partei und der Kirche für eine weniger geeignete Ausgangsposition hielt, zeigt sich auch darin, dass er seine Kontakte zu den Religiösen Sozialisten dezidiert zur Parteienwachstumsgewinnung nutzte. Dabei versuchte er insbesondere Theologen zu einem Parteieintritt in die SPD und einer Mandatsübernahme zu bewegen, wie etwa in einem Schreiben an den Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg⁵⁴ im Januar 1951 deutlich wird:

52 R. Jentzsch, Schreiben an Heinrich Albertz, 14.11.1950, ADSD, 1/HAAA000144.

53 Vgl. Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands, Schreiben an Heinrich Albertz, 26.8.1952, ADSD, 1/HAAA000161.

54 Heinz Kloppenburg (1903–1986), evang. Theologe; Theologiestudium in Marburg, Göttingen, Münster und Bonn; ab 1932 Pfarrer in Wilhelmshaven; 1934 Mitbegründer des Pfarrernotbundes; 1935 Leiter der BK in Oldenburg; 1937 Zwangsversetzung in den Ruhestand; 1945–1953 Oberkirchenrat der Evang.-luth. Kirche in Oldenburg; Mitglied in der SPD; 1970 Beauftragter der EKD für gesellschaftspolitische Fragen.

»Mir liegt so sehr viel daran, daß einige von denen, die in den letzten Monaten doch politisch und kirchlich nahezu völlig die gleiche Auffassung vertreten, nun auch die letzten Hemmungen für gemeinsame Aktionen überwinden sollten. [...D]u hast ja wohl auch in Bentveld deutlich genug gesehen, wie wenige wirklich ernst zu nehmende und von unseren Überzeugungen herkommende Christen in der politischen Verantwortung stehen, und daß wir deshalb jeden Mann notwendig haben. Ich glaube, daß Du hier im Landtag sehr viel Gutes tun könntest [...]. [...]ch darf Dir sagen, daß ich diesen seltsamen Werbebrief sehr ernst nehme.«⁵⁵

Kloppenburg beschied die Anfrage von Albertz negativ aufgrund seiner »grundsätzliche[n] Bedenken, das kirchliche Amt mit einem politischen Mandat zu verbinden«, und beschloss, den gemeinsamen »Kampf gegen die Restauration«⁵⁶ weiterhin aus dem kirchlichen Raum heraus zu führen. Der Praktiker Albertz hingegen war überzeugt, dass die Fragen nach der Verbindung von Sozialismus und Christentum am effektivsten aus der Partei heraus zu bearbeiten waren. Daher bemühte er sich neben der Vermittlung beider Größen auf der – in diesem Kapitel dargestellten – *persönlich-individuellen Ebene* zunehmend um den offiziellen Dialog zwischen SPD und evangelischer Kirche auf der *institutionellen Ebene*, der nachfolgend skizziert und analysiert werden soll.

3.1.3. Heinrich Albertz' politische Agitation für den institutionellen Dialog von SPD und Evangelischer Kirche

Die offizielle Annäherung der Sozialdemokratischen Partei an die Evangelische Kirche stellte für Heinrich Albertz gerade in seiner Funktion als Bundesvorstandsmitglied ab Mai 1950 ein relevantes politisches Tätigkeitsfeld dar. Während erste Begegnungen zwischen Sozialdemokratie und evangelischer Kirche auf der lokalen und regionalen Ebene unverzüglich nach dem Kriegsende stattfanden, bestand auf Bundesebene von Seiten der Partei zunächst die althergebrachte Zurückhaltung weiter fort. Der erste Nachkriegsvorsitzende der Partei, Kurt Schumacher, entschied sich hinsichtlich der inhaltlichen und organisationalen Aufstellung der Partei vorerst gegen eine umfassende Neuformulierung des Parteiprogramms und für eine Anknüpfung an die SPD-Tradition von Weimar und die Fortgel-

55 H. Albertz, Schreiben an Heinz Kloppenburg, 26.1.1951, ADS, 1/HAAA000141.

56 H. Kloppenburg, Schreiben an Heinrich Albertz, 2.2.1951, ADS, 1/HAAA000140.

tung des kirchlich und religiös distanzierten Heidelberger Programms von 1925.⁵⁷ Dennoch wurde eine »Akzentverschiebung, weg von einer aggressiv-negativen Neutralität zu einer durchaus wohlwollenden, aber immer noch weitgehend indifferenten Haltung«⁵⁸ unter Schumachers Vorsitz schon 1945 deutlich:

»Es ist gleichgültig, ob jemand durch die Methoden marxistischer Wirtschaftsanalyse, ob er aus philosophischen oder ethischen Gründen oder ob er aus dem Geist der Bergpredigt Sozialdemokrat geworden ist. Jeder hat für die Behauptung seiner geistigen Persönlichkeit und für die Verkündung seiner Motive das gleiche Recht in der Partei.«⁵⁹

Ein erstes offizielles Treffen zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche und der SPD fand vom 16.–18. Juli 1947 im Detmolder Diakonissenhaus statt. Der 1945 in Treysa neu gebildete Rat der EKD hatte im April 1947 den »Arbeitskreis Evangelische Akademie« unter der Leitung von Pastor Oskar Hammelsbeck⁶⁰ zu einem solchen »Gespräch mit den verantwortlichen Männern der Öffentlichkeit«⁶¹ beauftragt. Dass die Initiative für dieses Gespräch von der Kirche ausgegangen war, wurde von der Partei in der Presse mehrfach betont. Zu den insgesamt 36 Teilnehmenden zählten von Seiten der Partei u. a. der Parteivorsitzende Kurt Schumacher, sein Stellvertreter Erich Ollenhauer, Adolf Grimme (Kultusminister Hannover), Arno Hennig (Kulturreferent der SPD in Hannover) und Heinrich Albertz. Die kirchlichen Teilnehmer standen allesamt in der Tradition der Bekennerkirche, zu ihnen zählten leitende Mitglieder des Rates der EKD wie Martin Niemöller, Oberkirchenrat Heinrich Held⁶² und der Theolo-

⁵⁷ Vgl. Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, 329–337.

⁵⁸ AaO 331.

⁵⁹ K. Schumacher, zitiert nach: Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 112.

⁶⁰ Oskar Hammelsbeck (1899–1975), Pädagoge und evang. Theologe; Studium der Geschichte, Sozialwissenschaft und Philosophie in Heidelberg; 1926 Begründer der Saarbrücker Volkshochschule; 1938–1944 Mitglied in der Leitung der BK in Berlin; 1944 Ordination zum Pfarrer; 1946–1959 Direktor der Pädagogischen Akademie Wuppertal, dort ab 1947 Professor der Erziehungswissenschaften; 1946 Gründung des Arbeitskreises Evangelische Akademie; 1962 Professor für Pädagogik in Hagen.

⁶¹ Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 142.

⁶² Heinrich Held (1897–1957), evang. Theologe; Theologiestudium in Bonn und Tübingen; ab 1930 Pfarrer in Essen; Mitbegründer des Pfarrernotbundes im Rheinland; 1933 Haftstrafen und Reverbote unter den Nationalsozialisten; ab 1945 Superintendent in Essen; 1948–1957 Präses der EKIR; 1949–1954 Mitglied des Rates der EKD.

gieprofessor Friedrich Smend⁶³, daneben Mitglieder des Arbeitskreises wie Akademiedirektor Hammelsbeck sowie etwa auch Landesbischof Lilje und der Darmstädter Oberbürgermeister Ludwig Metzger⁶⁴. Das Gespräch selbst ist nicht dokumentiert, einzelne Stichwortzettel zeigen aber, dass einerseits die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Sozialdemokratie und Christentum rekapituliert und um einen Neuansatz in der Verhältnisbestimmung gerungen wurde.⁶⁵ Daneben traten andererseits auch konkrete sozialpolitische Forderungen zu Tage, Heinrich Albrecht etwa referierte zu einem Lastenausgleichsgesetz.⁶⁶ Auch wenn dem Detmolder Treffen keine unmittelbar praktischen Konsequenzen folgten, wurde es von allen Beteiligten als ermutigender Anfang eines dauerhaften Gespräches bewertet.⁶⁷ Auch das wenig später am 8. August 1947 veröffentlichte »Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes«⁶⁸, das sog. »Darmstädter Wort«, in dem sich der Bruderrat um Martin Niemöller zur historischen Mitverantwortung der Deutschen Evangelischen Kirche für die Ursachen und Folgen des Nationalsozialismus bekannte, förderte den Annäherungsprozess in seinen Anfängen.⁶⁹

63 Friedrich Smend (1893–1980), evang. Theologe; Theologiestudium in Münster; 1923 Bibliothekar in der Preuß. Staatsbibliothek in Berlin; Mitglied des Bruderrates der BK; 1945 Professor für Hymnologie, Liturgie und Kirchenmusik in Berlin-Zehlendorf.

64 Ludwig Metzger (1902–1993), Jurist und Politiker; Studium der Rechtswissenschaft und Volkswirtschaft in Gießen, München und Wien; Gerichts- und Regierungsassessor u. a. in Gießen; 1929 Vorsitzender des Bundes religiöser Sozialisten in Hessen; 1930 Eintritt in die SPD; 1934 Mitbegründer der BK; Zwangsentlassung aus dem Staatsdienst unter den Nationalsozialisten; Rechtsanwalt in Darmstadt; 1945–1950 Oberbürgermeister in Darmstadt; 1951–1953 Minister für Erziehung und Volksbildung des Landes Hessen.

65 Die handschriftlichen Notizen Martin Niemöllers von der Detmolder Tagung sind im Archiv einzusehen (Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt, Akte 62/595). Eine Dokumentation konnte weder in den Beständen des Archives noch in Printmedien ausgemacht werden; vgl. zu diesem Befund Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 146. 229.

66 Vgl. Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, 141 f.

67 Vgl. Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 146 f.

68 Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes* (1947) (in: M. Greschat / H.-W. Krumwiede [Hg.], *Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen* [Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 5], 1999, 195).

69 Zu Entstehung und Inhalt der *Darmstädter Wortes* vgl. Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 45–58.

Auf Vermittlung von Hans Joachim Iwand⁷⁰ und Albertz traf Niemöller am 1. Mai 1950 mit Schumacher in Hannover zusammen, um die Möglichkeiten einer erneuten Aussprache zu klären. Niemöller hielt es für sinnvoll, dass ein kleiner, ausgewählter Personenkreis aus SPD und aktiven Mitgliedern des Bruderrates der BK sich auf den Austausch über Sachprobleme konzentrierte. Von direkten Gesprächen mit dem Rat der EKD riet er ab, auch in einem Schreiben an Heinrich Albertz plädierte er,

»für ein weiteres Gespräch nicht auf die offizielle Linie des Rates der EKD los[zu]steuern [...], sondern auf ein Sachgespräch – vielleicht in Verbindung mit einer Evangelischen Akademie – unter Hinzuziehung von Brüdern aus dem Reichsbruderrat [...].«⁷¹

Als Beleg für den Fortgang der weltanschaulichen Öffnung der SPD galt sodann die kulturpolitische Rede von Carlo Schmid⁷² auf dem Hamburger Parteitag der SPD am 25. Mai 1950. Der Staatsrechtler hatte zuvor als Experte für Grundsatz- und Verfassungsfragen wesentlich zur Ausarbeitung des Grundgesetzes beigetragen und war seit 1947 Mitglied im SPD-Bundesvorstand. In seiner vielfach beachteten Rede in Hamburg sprach sich Schmid gegen die Auffassung aus, dass die Sozialdemokratie selbst eine geschlossene Weltanschauung biete. Ihr Ziel als Partei müsse in der demokratischen und sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft bestehen und sie dürfe nicht als Ersatzkirche oder Sekte agieren:

»Weil diese Partei redlich sein muß und redlich sein will, und weil sie sich darum dazu bekennt, nur Partei sein zu wollen, kann sie als Partei den Menschen nicht geben, was ihnen in Weltanschauungsgemeinschaften jeglicher Art geboten und gegeben werden kann. Diese Partei ist kein Ort der Erbauung, und sie kann weder Heilswahrheiten noch letzte Gewißheiten vermitteln. Sie ist nichts als der Zusammenschluß von Menschen, die sich

70 Hans Joachim Iwand (1899–1960), evang. Theologe; Theologiestudium in Breslau und Halle; 1923 Studieninspektor im Lutherheim in Königsberg; 1933 Beitritt zur Bekennenden Kirche; 1934 Professor für Neues Testament in Riga; 1935 Leiter des (illegalen) Predigerseminars der Ostpreußischen BK in Bloestau; 1936 Erteilung eines Reichsredeverbotes; 1938–1945 Pfarrer in Dortmund; 1945 Professor für Systematische Theologie in Göttingen; 1952 in Bonn.

71 M. Niemöller, Schreiben an Heinrich Albertz, 2.5.1950 (ZA der EKHN, Akte 36, vorläufig Akte 26); zitiert nach: Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 150.

72 Carlo Schmid (1896–1979), Jurist und Politiker; Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Tübingen; 1927–1931 Amtsrichter, anschließend Landgerichtsrat in Tübingen; 1946–1953 Professor für Öffentliches Recht in Tübingen; 1947–1950 Justizminister in Württemberg-Hohenzollern; 1947–1973 Mitglied des Parteivorstands der SPD; 1948–1949 Vorsitzender der SPD-Fraktion im Parlamentarischen Rat; 1949–1972 Mitglied des Bundestags; 1966–1969 Bundesminister für Angelegenheiten des Bundesrates und der Länder.

entschieden haben, auf der Grundlage gemeinsamer Vorstellungen von der Würde des Menschen und gemeinsamer Einsichten in das, was nottut, [...] einiges Grundlegende in den wichtigsten politischen, ökonomischen Verhältnissen dieser Welt von der Wurzel aus zu verändern [...].«⁷³

Heinrich Albertz begrüßte die Ausführungen von Schmid als »reinigendes Gewitter« für »uns Jüngere«⁷⁴ in der Partei. Er teilte die Auffassung, dass die SPD als Partei in erster Linie ein »Verband politischer Zweckmäßigkeit«⁷⁵ sein müsse und zollte Schmid Respekt, da »bisher an keiner Stelle dieser Gespräche so repräsentativ, so offiziell und auch so öffentlich die Nabelschnur mit der weltanschaulichen Mutter des demokratischen Sozialismus in Deutschland zerschnitten wurde, wie in den Gedankengängen Carlo Schmid's«⁷⁶.

Im Herbst des gleichen Jahres kam es am 30. Oktober 1950 im Haus der Bekennenden Kirche in Darmstadt zu einem zweiten Treffen zwischen Vertretern der SPD und des Bruderrates.⁷⁷ Diese Zusammenkunft war inhaltlich stark von der in der frühen Bundesrepublik virulent geführten Debatte um die deutsche Wiederaufrüstung geprägt.⁷⁸ Anfang Oktober war der überzeugte Pazifist Gustav Heinemann vom Amt des Bundesinnenministers zurückgetreten, nachdem Adenauer den Westmächten ohne Wissen des Kabinetts einen bundesdeutschen Wehrbeitrag angeboten hatte. Auch die Mitglieder des Bruderrates der BK lehnten die von Adenauer angestrebte Wiederbewaffnung ab, sie gingen davon aus, dass sich auch viele evangelische Wähler der CDU durch die Entscheidungen in der Wiederbewaffnungsfrage

73 Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Protokoll der Verhandlungen des Parteitages der SPD vom 21. bis 25. Mai 1950 in Hamburg, 1950, 240.

74 Albertz, Bericht in »Die Junge Kirche«, 12.8.1950.

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Für die SPD nahmen teil: Erich Ollenhauer, Carlo Schmid, Willi Eichler, Arno Hennig, Heinrich Albertz, Adolf Arndt, Wilhelm Mellies, Erwin Schöttle, Heinz Kühn sowie Kurt Schumacher und dessen Mitarbeiterin Annemarie Renger; Gustav W. Heinemann hatte kurzfristig abgesagt. Für den Bruderrat nahmen teil: Präses Martin Niemöller, Präses Heinrich Held, Dr. Joachim Beckmann, Oskar Hammelsbeck, Prof. Hans-Joachim Iwand, Propst Hans Böhm, Prof. Helmut Gollwitzer, Dekan Theodor Dipper, Pfarrer Herbert Mochalski, Dekan Karl Gross, Oberbürgermeister Ludwig Metzger und Pfarrer Wilhelm Fresenius; vgl. Möller, Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei, 152.

78 Zur protestantischen Beteiligung an der Debatte um die deutsche Wiederaufrüstung vgl. H. Meyer-Magister, Wehrdienst und Verweigerung als komplementäres Handeln. Individualisierungsprozesse im bundesdeutschen Protestantismus der 1950er Jahre (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 7), 2020.

ge politisch neu orientieren könnten und die SPD ein »mögliches Auffangbecken vieler heimatlos werdender Protestanten«⁷⁹ sein könnte. Jedoch referierte Schumacher bei dem Darmstädter Treffen, dass auch für die SPD »[u]m der Freiheit willen [...] ein deutscher Beitrag zur ›Verteidigung des Friedens‹ denkbar [sei]«⁸⁰. Einig wurden sich beide Seiten in der notwendigen Forderung einer Neuwahl des Bundestages, da der gegenwärtige Bundestag in dieser Frage nicht »für das Volk«⁸¹ sprechen könne.⁸²

Mit dieser Forderung wurde das Treffen im Nachgang in der Presse sehr kontrovers diskutiert. Im Vordergrund stand die Spekulation, inwiefern das Schumacher-Niemöller-Bündnis ein »Wahlmanöver« und den Sturz der Regierung Adenauers zum Ziel habe. In seiner Bewertung des Treffens differenzierte Hans Joachim Iwand diesen öffentlichen Eindruck:

»Die Zusammenkunft Dr. Schumachers und Niemöllers – in Wahrheit die geistige und menschliche Annäherung zwischen Sozialdemokratie und der Bekennenden Kirche – lässt das mühsam errichtete, wirtschaftlich, theologisch und kirchlich restaurative Gebäude der Bonner Regierungskoalition spüren, dass es eine ernst zu nehmende Opposition gibt, und dass Demokratie nicht in Erbpacht genommen werden kann von einer restaurativ eingestellten, dem Geist der evangelischen Bevölkerung Deutschlands so wenig gemässen Konzeption. In Wirklichkeit haben die Zeitungen übertrieben. Es ist bei diesem Gespräch, an dem Männer der verschiedensten politischen Richtungen kirchlicherseits teilgenommen haben, keine politische Verschwörung angezettelt worden.«⁸³

Auch Heinrich Albertz begegnete diesem Vorwurf in seinem Kommentar zum Treffen und betonte, dass sich durch das Treffen in Darmstadt die deutsche Sozialdemokratie nicht auf eine Konfession und die Bekennende Kirche sich nicht auf eine politische Partei festgelegt habe, vielmehr seien »die Grenzen zwischen politischem und kirchlichem Wort [...] von beiden Teilen in Darmstadt peinlich gewahrt«⁸⁴ worden. Er begegnete zudem dem

79 Möller, *Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei*, 151.

80 K. Schumacher, zitiert nach: aaO 152.

81 Ebd.

82 Michael Klein kommentiert dazu richtigerweise: Die Auffassung, »[d]ass der Bundestag nur über Sachverhalte beraten dürfe, die zum Zeitpunkt seiner Konstituierung schon bekannt waren, bildete politiktheoretisch eine einigermaßen abenteuerliche Ansicht, die von der SPD aus machttaktischen Gesichtspunkten geteilt wurde, die aber auch Unerfahrenheit in den Spielregeln der parlamentarischen Demokratie aus Seiten der Kirchenleute erkennen ließ«, (Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, 339).

83 H. J. Iwand, *Das Ende der restaurativen Periode*, 1950, ADSD, 1/HAAA000144, 2 f.

84 H. Albertz, *Gegen den politischen Klerikalismus*, 1950, ADSD, 1/HAAA000187.

Vorwurf, dass der Niemöller-Kreis nicht berechtigt sei, im Namen der evangelischen Kirche zu sprechen:

»In Wahrheit kann es keinen Zweifel darüber geben, daß das evangelische Volk und die Gemeinden – soweit die noch lebendig sind – sicher näher bei den Männern stehen, die in Darmstadt zusammensaßen, als bei den Kirchenbürokraten der Bischofssitze und Landeskirchenämter.«⁸⁵

Insofern werde die westdeutsche Öffentlichkeit

»sich langsam daran gewöhnen müssen, daß über alle tragischen Mißverständnisse der letzten hundert Jahre hinweg deutsche Sozialisten und deutsche Protestanten bereit sind, sich um ihres gequälten, geschlagenen und nun zum Handelsobjekt angebotenen Volkes zu gemeinsamen Aktionen zusammenzufinden.«⁸⁶

Jedoch gestaltete sich die Fortführung der gemeinsamen Gespräche und Aktionen von Vertretern der BK und der SPD-Führung im Fortgang weitaus schleppender, als Albertz es sich erhofft hatte. Bei einem anvisierten Treffen im März 1951 sollte die Frage der betrieblichen Mitbestimmung erörtert werden, jedoch sagten die SPD-Vertreter die Zusammenkunft kurzfristig ab. Über eine unabgesprochene Erweiterung der Tagesordnung um die Verhandlung der Wiederaufrüstungsproblematik zeigte sich Schumacher zudem Niemöller gegenüber verärgert.⁸⁷ Belastet wurden die Beziehungen sodann massiv durch die Gründung der sog. »Darmstädter Aktionsgruppe« Ende Juni 1951 unter der Leitung des Bruderratsmitglieds Pfarrer Herbert Mochalski, die sich als eine studentische Widerstandsbewegung gegen die Wiederbewaffnung und die Politik Adenauers verstand. Die Aktionsgruppe geriet aufgrund ihrer Radikalität zunehmend unter den Verdacht, als eine kommunistische Tarnorganisation zu agieren. In einer von Fritz Heine⁸⁸ verantworteten und vom SPD-Parteivorstand herausgegebenen Denkschrift verdächtigte auch dieser die Darmstädter Aktionsgruppe der »weitgehende[n] kommunistische[n] Infiltration«⁸⁹. Die Denkschrift stellt eingangs

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Vgl. Klein, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien, 341.

88 Fritz Heine (1904–2002), Redakteur und Politiker; Ausbildung zum kaufmännischen Angestellten; ab 1925 Mitarbeiter beim Parteivorstand der SPD; 1938 Flucht nach Paris; Verlagsleitung der Parteizeitung »Neuer Vorwärts«; 1946–1958 hauptamtliches Mitglied im Parteivorstand der SPD mit Zuständigkeit für die Führung der Bundestagswahlkämpfe 1949, 1953 und 1957.

89 Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Jugend gib acht! Kommunistische Agenten greifen nach der deutschen Jugend. Die »Darmstädter Aktionsgruppe«, 1952, 20.

fest, dass »Pastor Mochalski [...] auch darin mit seinem Kollegen Niemöller überein[stimmt], daß er keine Einwände gegen die Betätigung von Kommunisten in seinem Kreise erhebt«⁹⁰. Obwohl die Denkschrift einräumt, dass die nachfolgende Beweisführung an konkreten Beispielen »aufgrund der raffinierten kommunistischen Tarnmaßnahmen«⁹¹ nicht immer möglich ist, steht an ihrem Ende eine zweifelsfrei formulierte Feststellung:

»[D]er ›Darmstädter Aktionskreis‹ [muss] als das angesehen werden, was er durch seine erwiesene praktische Tätigkeit geworden ist: eine Filiale der kommunistischen Partei, in der sich die Vertreter der 5. Kolonne Stalins ungestört betätigen können. Wer mit den Kommunisten verhandelt und gemeinsamen Aktionen zustimmt, stellt sich außerhalb der Reihen der Freunde der Demokratie, die in der Front gegen den sowjetischen Aggressionsdrang stehen.«⁹²

Mit Blick auf die gemeinsamen Gespräche und Aktionen von Vertretern der BK und der SPD-Führung sorgte in dieser Angelegenheit die Personalunion des Leiters der Gruppe mit dem Geschäftsführer des Reichsbruderrates für Skepsis auf sozialdemokratischer Seite.⁹³ Während des SPD-Parteitages in Dortmund fand auf Bemühungen von Albertz als »designierte[m] Kontaktmann«⁹⁴ der SPD am 27. September 1952 ein erneutes, im Vergleich zu früheren Treffen weniger hochrangiges Gespräch zwischen Kirchenvertretern und Mitgliedern der SPD statt.⁹⁵ Hier einigte man sich darauf, den Versand der Denkschrift gegen die Darmstädter Aktionsgruppe einzustellen. Im Nachgang wurde die gute Atmosphäre des Gesprächs zwar von beiden Seiten gelobt, die Beziehungen verschlechterten sich aber rasant, nachdem die Denkschrift auch nach dem Treffen weiterhin und zudem auch an evangelische Pfarrhäuser verschickt wurde.⁹⁶ Albertz setzte sich daraufhin parteiintern für das sofortige Einstellen des Versandes der Denkschrift ein und formulierte dies auch als Bedingung für die Fortführung seiner Dialog-Bemühungen. An Fritz Heine adressierte er persönlich:

»Du siehst aber [...], daß die Auseinandersetzung um die Darmstädter Gruppe garnicht ernst genug genommen werden kann, da es – so wie die Dinge nun einmal liegen – garnicht mehr um diese Gruppen, sondern um die Verärgerung wichtiger Männer geht, wie

90 AaO 5.

91 AaO 3.

92 AaO 20.

93 Vgl. aaO.

94 Albertz, Schreiben an Wilm, 6.10.1952.

95 Vgl. Ders., Schreiben an Ernst Wilm, 11.9.1952, ADSD, 1/HAAA000161.

96 Vgl. E. Wilm, Schreiben an Heinrich Albertz, 28.10.1952, ADSD, 1/HAAA000163.

es Wilm⁹⁷ und Held im evgl.-kirchlichen Raum nun einmal sind. [...] Ich muss jedenfalls jede weitere Verantwortung für einen echten Kontakt mit diesem für uns so wichtigen Kreis ablehnen, wenn es nicht gelingt, diese Sache so schnell wie möglich in Ordnung zu bringen.«⁹⁸

Doch der Konflikt zog sich weiter und prägte maßgeblich die von Albertz organisierte, weniger gut besuchte Zusammenkunft von Vertretern beider Gruppen am 19. November 1952, nun mit dem neu gewählten SPD-Vorsitzenden Erich Ollenhauer und seinem Stellvertreter Wilhelm Mellies. Im Nachgang bezeichnete der Präses Wilm die Ergebnisse als »mager«⁹⁹ und zeigte sich erschüttert über den »Gegensatz zwischen dem Gespräch in Dortmund und dem in Bonn«, bei dem »Ihr Parteivorstand den Dortmunder Gesprächsteilnehmern einen erheblichen Dämpfer aufgesetzt hat«¹⁰⁰. Die Einzelkorrespondenzen zeigen, wie diplomatisch Albertz in der Vermittlung beider Gruppen vorgehen musste. Er versuchte, gegenüber den kirchlichen Teilnehmern die Parteilinie zu plausibilisieren und für eine Fortführung der Kontaktgespräche zu werben. So führte er gegenüber Wilm aus, dass er »das äußere Vorgehen und die Form der Denkschrift« zwar ablehne, jedoch inhaltlich die Meinung teile, dass »durch das Verschwimmen der Grenzen im politischen Raum der Darmstädter Aktionsgruppe gerade das eigentliche Anliegen der Kirche gefährdet wird, die in ihrem Raum allerdings uneingeschränkt mit jedermann reden darf und soll«¹⁰¹. Er halte für die Kirche »eine sehr ernste Beurteilung der Frage notwendig [...], ob der Geschäftsführer des Reichsbruderrates in politischen Gruppen tätig sein kann, die politisch die Zusammenarbeit mit Kommunisten oder getarnten kommunistischen Kräften für möglich halten«¹⁰².

Insgesamt zeigte sich Albertz sehr verärgert, dass die Vorgänge um die Darmstädter Aktionsgruppe die bisherigen Erfolge des Dialogs derart ausbremsten und kommunizierte parteiintern, er werde sich »solange zurückhalten, irgendein Gespräch mit der evangelischen Seite zu führen,

97 Ernst Wilm (1901–1989), evang. Theologe; Theologiestudium in Bethel, Tübingen, Greifswald und Halle; ab 1928 verschiedene Pfarrstellen in Westfalen; 1942 Haft im KZ Dachau; 1946 Synodalarbessor in Herford; 1948–1968 Präses der Landeskirche Westfalen; ab 1967 Mitglied des Präsidiums der Konferenz Europäischer Kirchen.

98 H. Albertz, Schreiben an Fritz Heine, 29.10.1952, ADSD, 1/HAAA000163.

99 Ders., Schreiben an Ernst Wilm, 22.11.1952, ADSD, 1/HAAA000163.

100 E. Wilm, Schreiben an Heinrich Albertz, 2.2.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

101 Albertz, Schreiben an Wilm, 22.11.1952.

102 Ebd. (Hervorhebung im Original).

bis dieser Hund endlich begraben ist«¹⁰³. Gleichzeitig schätzte er aufgrund der anstehenden Bundestagswahlen im September 1953 die Bedeutung der Fortführung der Gespräche mit der evangelischen Kirche als aktuell besonders hoch ein. Die protestantische Wählerschaft müsse stärker an die SPD gebunden werden und der Anteil evangelischer Abgeordneter in der SPD-Fraktion müsse steigen. Dies sei nur möglich, indem die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen sozialdemokratischer Partei und evangelischer Kirche durch die Fortführung der Gespräche glaubwürdig deutlich gemacht würden:

»Ich bin im übrigen der Meinung, dass wir uns in dem ganzen Komplex dieser Frage die erdenklichste Mühe geben können; wir werden nicht weiter kommen, wenn immer wieder aus Ressentiments und überholten Vorstellungen heraus von oben bis nach unten im Geiste des Jahres 1906 gelebt und gehandelt wird. [... W]ir [müssen] Mittel und Wege finden [...], um auch die ältere Generation davon zu überzeugen, dass sie mit ihren freidenkerischen Ladenhütern bei 98 % des deutschen Volkes nicht mehr ankommt, dass auch persönlich darauf Rücksicht genommen werden muss, und dass zum Beispiel die Zusammensetzung der sozialdemokratischen Fraktion auf den verschiedenen Ebenen unmöglich weiter so unachtsam in dieser Frage vorgenommen werden kann, wie das bisher weiter geschieht.«¹⁰⁴

Vor dem Hintergrund dieser wahltaktischen Überlegungen unterbreitete Albertz dem Parteivorstand im November 1952 sechs Vorschläge, wie die SPD die »heimatlosen Protestanten«¹⁰⁵ bei der anstehenden Bundestagswahl für sich gewinnen könnte. Priorität habe *erstens* die Fortführung der repräsentativen Aussprachen mit Vertretern der evangelischen Kirche, als Thema für ein baldmöglichst anzusetzendes Treffen schlug er die Frage »Gibt es eine christliche Partei – Gibt es einen christlichen Staat?«¹⁰⁶ vor. *Zweitens* sei ein klarer Hinweis darauf nötig, dass sich die SPD explizit für den »Kampf um die Gewissensfreiheit des einzelnen« einsetze. Dieser Aspekt sei *drittens* in einer »gut[] 4-seitige[n] Flugschrift zur Sache der Weltanschauungspartei, eben im Sinne der Kernsätze der kulturpolitischen Rede von Carlo Schmid auf dem Hamburger Parteitag«¹⁰⁷ zu vertiefen. Die Flugschrift müsse den »inneren Wandlungsprozess, den die Partei in den letzten 30 Jahren durch-

103 H. Albertz, Schreiben an Wilhelm Mellies, 5.2.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

104 Ders., Schreiben an Ernst Wilm, 14.2.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

105 Ders., Schreiben an Parteivorstand der SPD, 11.11.1952.

106 Ebd.

107 Ebd.

gemacht habe«¹⁰⁸, verdeutlichen und auch an alle evangelischen Pfarrämter, Kirchenvorstände und Synodalmitglieder verschickt werden. Auch parteiintern müsse *viertens* über diesen Wandlungsprozess aufgeklärt werden durch ein Rundschreiben, das den »Unterschied zwischen einer Weltanschauungspartei und einer Partei der freien Gewissen«¹⁰⁹ deutlich mache. Die Formel »Religion ist Privatsache« dürfe nicht länger so verstanden werden, als habe die Kirche mit den öffentlichen Angelegenheiten nichts zu tun. An *fünfter* Stelle nennt Albertz die Bemühungen von Schumacher, »für die kommende Bundestagswahl einige repräsentative Männer aus evgl.-kirchlichem Lager als Kandidaten zu gewinnen«. Albertz wirbt beim Parteivorstand um Unterstützung für dieses Vorhaben und schlägt konkret »Männer wie Gollwitzer, Iwand oder Kloppenburg«¹¹⁰ vor. Dabei ergänzt er, dass die zu werbenden Männer kirchlich repräsentativ sein sollten, sie bräuchten aber »durchaus nicht Theologen zu sein«¹¹¹. Schließlich sollte *sechstens* die Formel »Rhöndorf/Magdeburg [...] ernstlich erwogen werden«¹¹². Hinter dieser Formel steht eine Gegenüberstellung der unterschiedlichen konfessionellen Prägungen der Kanzlerkandidaten von CDU/CSU und SPD aufgrund ihrer Herkunft und Lebensmittelpunkte: im katholischen Rhöndorf bei Bonn stand das Wohnhaus Adenauers, im protestantischen Magdeburg war Ollenhauer geboren und aufgewachsen. Ziel sei es nicht, katholische Wähler vor den Kopf zu stoßen, es müsse aber bedacht werden, dass die »Wiederherstellung des Gleichgewichts in Deutschland und in Europa, nicht nur zugunsten Berlins, sondern auch zugunsten Wittenbergs, [...] eine Formel [ist], die weit größere Wählerschichten ansprechen kann«¹¹³.

Dass für den Parteivorstand bei seiner Beauftragung Heinrich Albertz' für den Dialog mit der evangelischen Kirche solche wahltaktischen Überlegungen eine gewichtige Rolle spielten, wurde auch von kirchlicher Seite aus wahrgenommen. Im März 1953 bemerkte Niemöller in einem persönlichen Schreiben an Albertz: »Die Häupter der SPD dort sollen ja wohl grossenteils glaubenslos sein. Gerade deshalb suchen sie Männer wie Dich, um sich den

108 Ebd.

109 Ebd.

110 Ebd.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Ebd. Die hier deutlich werdende konfessionelle Polarisierung in der Argumentation Albertz' ist unten in Kap. III.3.2. tiefergehend zu erschließen.

Wählern gegenüber zu tarnen. Und Du tarnst die wirklich gut. Du stellst die christliche Liebe klar heraus.«¹¹⁴

Tatsächlich waren Albertz' Bemühungen um die Beilegung des Konflikts nicht vergeblich, von beiden Seiten wurde die Bereitschaft für eine Fortführung der Gespräche signalisiert.¹¹⁵ Am 27. Mai 1953 kam es auf Einladung des Leiterkreises der Evangelischen Akademien und des Parteivorstands in Königswinter zu einem nächsten, zweitägigen Treffen. Inhaltlich stand die Sozialpolitik im Zentrum, Albertz referierte über »Unsere Aufgabe gegenüber der sozialen Not in Deutschland« und bezeichnete es »als entscheidenden Beitrag der Kirche für die politischen Parteien, daß die Kirche immer wieder davor warnen müsse, den Menschen unter die Räder kommen zu lassen«¹¹⁶.

Obwohl die Presse das Treffen im Nachgang kontrovers deutete mit der Vermutung, »die Akademien legten den ›Wahlspeck der SPD‹ aus«¹¹⁷, zeigte das Ergebnis der Bundestagswahl vom 6. September 1953, dass sich die Hoffnung der SPD auf Wählergewinnung im evangelischen Spektrum nicht erfüllte. Die Unionsparteien CDU/CSU gingen mit über 14 Prozentpunkten Zuwachs als klare Sieger aus der Wahl hervor, während die SPD ihren Anteil am Parlament um 0,4 Prozentpunkte verringerte.¹¹⁸ Wahlanalysen unter regionalen Gesichtspunkten zeigten zudem, dass es der CDU/CSU gelungen war, in überwiegend protestantischen Gebieten neue Wähler zu gewinnen.¹¹⁹

Albertz veröffentlichte daraufhin am 25. September 1953 einen Artikel mit dem Titel »Der Besiegte besinnt sich« im SPD-Zentralorgan »Der neue Vorwärts«, mit dem er die Grundsatzdebatte um das allgemeine Profil der Partei und eine Programmrevision in Gang setzte:

»Der 6. September hat links von der Sozialdemokratie nichts mehr übriggelassen. Der Ausfall aus dem Turm der 30 Prozent muß deshalb notwendigerweise nach rechts gehen. Es wäre für das Schicksal des deutschen Volkes ein tödlicher Vorgang, wenn die Türen vermauert würden, die die Sozialdemokratie aus diesem Turm herausführen. Eine Partei hat

114 M. Niemöller, Schreiben an Heinrich Albertz, 1.3.1953, ADSD, 1/HAAA000151.

115 Vgl. W. Mellies, Schreiben an Heinrich Albertz, 10.2.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

116 Ohne Verf., Sozialdemokratie und Kirche im Gespräch. Individuum und Gesellschaft / Die soziale Not der Gegenwart (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.5.1953).

117 Ders., Zur Klärung der Standpunkte. Begegnung zwischen SPD und evangelischer Kirche (Hamburger Echo), 28.5.1953, ADSD, 1/HAAA000016.

118 Vgl. Statistisches Bundesamt (Hg.), Die Wahl zum 2. Deutschen Bundestag am 6. September 1953. Heft 1: Allgemeine Wahlergebnisse nach Ländern und Wahlkreisen (Statistik der Bundesrepublik Deutschland 10), 1954.

119 Vgl. G. Besier, »Christliche Parteipolitik« und Konfession. Zur Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (Kirchliche Zeitgeschichte 3, 1990, 166–187), 181 f.

nur dann Sinn, wenn sie ein Instrument zur Erlangung der politischen Macht ist. Wir haben deshalb zu überlegen, welche Riegel gesprengt werden müssen, um den Weg in die Nachbarschaft rechts zu gewinnen.«¹²⁰

Albertz formuliert hier einen drängenden parteiinternen Reformbedarf zur Erschließung neuer Wählerschichten. Angesichts des Wahlergebnisses – Ausscheiden der KPD aus dem Bundestag und Zuwachs der CDU-Fraktion um 14 Prozentpunkte – müssten die Reformbemühungen unter allen Umständen auf eine bürgerliche Öffnung der Partei ausgerichtet sein.

Im Dezember berief der Parteivorstand zwei Kommissionen, welche die aufgeworfene Reformforderung prüfen und weiterbearbeiten sollten. Die erste Kommission beschäftigte sich unter dem Vorsitz von Parteisekretär Max Kukil mit allen Fragen, die die Organisation der Partei betrafen. Die zweite Kommission behandelte unter dem Vorsitz von Willi Eichler¹²¹ alle nichtorganisatorischen, also alle politischen und theoretischen Fragen der Diskussion. Albertz gehörte beiden Kommissionen an.¹²² Im März 1954 legten die Kommissionen sodann den Ortsgruppen eine Reihe von Empfehlungen zur internen Parteidiskussion vor. Auffällig ist, dass das Empfehlungsschreiben der Kommission, die sich mit theoretischen Fragen befasst hatte, eine Reihe von Äußerungen auch zum Verhältnis von Sozialdemokratie und Religion beinhaltet. Es ist davon auszugehen, dass Albertz die darin getätigten Äußerungen zur weltanschaulichen Öffnung der Partei maßgeblich mitformuliert hat. Gleich im ersten Abschnitt des Schreibens mit der Überschrift das »Wesen der Sozialdemokratischen Partei« heißt es:

»Die Sozialdemokratische Partei ist eine Gemeinschaft von Menschen, die für soziale Gerechtigkeit, für die Befreiung des Menschen von Ausbeutung und Unterdrückung und für geistige und politische Freiheit kämpft. Diese ethisch-politische Verpflichtung steht nicht

120 H. Albertz, Der Besiegte besinnt sich (Neuer Vorwärts. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 25.9.1953, 4).

121 Willi Eichler (1896–1971), Journalist und Politiker; 1923 Eintritt in die SPD; 1925–1945 Organisation und Vorsitz des internationalen sozialistischen Kampfbundes; Parteiausschluss und Emigration nach Frankreich; 1946–1948 Mitglied im nordrheinwestfälischen Landtag (SPD), 1946–1951 Chefredakteur der Rheinischen Zeitung; 1946–1968 Mitglied des geschäftsführenden Vorstandes der SPD; 1949–1953 Mitglied im Deutschen Bundestag (SPD); 1968–1971 Vorstandsmitglied der Friedrich-Ebert-Stiftung.

122 Zur Gesamtzusammensetzung der Kommissionen vgl. Klein, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien, 298.

im Gegensatz zu metaphysischen Überzeugungen und religiösen Bindungen, die der einzelne für sich anerkennt.«¹²³

Weiterhin heißt es im Abschnitt zur »SPD und Kirchen«, dass die »Möglichkeiten praktischer Zusammenarbeit der Sozialdemokratie und der Kirchen [...] – in klarer Abgrenzung gegen jeden Versuch der Konfessionalisierung und Klerikalisierung des öffentlichen Lebens – wahrzunehmen«¹²⁴ sind.

Mit diesen Formulierungen waren in religionspolitischer Hinsicht die Linien bereits gesteckt, in denen der Parteivorstand in den nachfolgenden Jahren weiterarbeitete. Auf dem SPD-Parteitag vom 20.–24. Juli 1954 in Westberlin wurde zur Ausarbeitung eines Grundsatzprogramms erneut eine nun etwas größere Programmkommission unter der Federführung von Eichler eingesetzt, die sich im März 1955 konstituierte und der Albertz ebenfalls angehörte. Die erneute Wahlniederlage bei der Bundestagswahl 1957 verlieh der inhaltlichen Relevanz dieses Ausschusses noch einmal Nachdruck: Eine politische Neubesinnung der Partei war unumgänglich. Auf dem außerordentlichen Parteitag vom 13.–15. November 1959 wurde das »Godesberger Programm« schließlich als neues Grundsatzprogramm der SPD verabschiedet.¹²⁵ Darin vollzog die SPD offiziell den sich über Jahre angebahnten Wandel von der Arbeiterpartei zur linken Volkspartei. Neben dem Bekenntnis zur Marktwirtschaft und zur Landesverteidigung präsentierte sie sich als begründungspluralistische und weltanschaulich offene politische Partei. Der Abschnitt zu »Religion und Kirche« umfasste dabei im Wesentlichen die Aspekte, die schon in den Empfehlungen von 1954 von Albertz mitformuliert waren. Die Achtung der SPD gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften und das Interesse an einer Zusammenarbeit wurde aber weitaus deutlicher zum Ausdruck gebracht:

»Nur eine gegenseitige Toleranz, die im Andersglaubenden und Andersdenkenden den Mitmenschen gleicher Würde achtet, bietet eine tragfähige Grundlage für das menschlich und politisch fruchtbare Zusammenleben. Der Sozialismus ist kein Religionsersatz. Die Sozialdemokratische Partei achtet die Kirchen und die Religionsgemeinschaften, ihren besonderen Auftrag und ihre Eigenständigkeit. Sie bejaht ihren öffentlich-rechtlichen Schutz. Zur Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne einer freien Partnerschaft ist sie stets bereit. Sie begrüßt es, daß Menschen aus ihrer reli-

123 W. Eichler, Schreiben an Ortsvereinsvorsitzende der SPD, 18.3.1954, ADSD, 1/HAAA000164.

124 Ebd.

125 Zu Entstehung und Inhalt des Godesberger Programms vgl. auch Klotzbach, Der Weg zur Staatspartei, 433–454.

giösen Bindung heraus eine Verpflichtung zum sozialen Handeln und zur Verantwortung in der Gesellschaft bejahen. Freiheit des Denkens, des Glaubens und des Gewissens und Freiheit der Verkündigung sind zu sichern. Eine religiöse oder weltanschauliche Verkündigung darf nicht parteipolitisch oder zu antidemokratischen Zwecken mißbraucht werden.«¹²⁶

Auf der Basis der Grundwerte von Glaubensfreiheit und Toleranz sollten künftig Menschen unterschiedlicher Wertehintergründe und Bekenntnisse miteinander für sozialdemokratische Ziele eintreten können, ohne ihre weltanschaulichen Differenzen austragen zu müssen. Dabei wurde die Gefahr eines gegenseitigen Mißbrauches von religiösen und parteipolitischen Plattformen explizit benannt und abgewehrt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Heinrich Albertz von Beginn seiner parteipolitischen Arbeit an als wichtiger Akteur im Prozess der programmatischen Neuorientierung der SPD in der frühen Bundesrepublik fungierte. Als evangelischer Pfarrer in einer sozialdemokratischen Partei wurde er in seiner niedersächsischen Zeit zu einem bundesweit prominenten Sonderfall. Sein aktiver Einsatz für eine positive Neubestimmung von evangelischem Glauben und sozialdemokratischer Überzeugung war dabei in erster Linie intrinsisch motiviert. Inhaltlich war Albertz überzeugt von einer hohen Kongruenz beider Wertvorstellungen, die vorrangig im gemeinsamen Tun zutage treten würde. In seinen geistlichen Impulsen in den SPD-Organen präsentierte er die christliche Botschaft als Störfaktor gegen vermeintliche gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten und damit als zuverlässigen Indikator dafür, wo sozialdemokratische Politik aktuell vorrangig gebraucht werde.

Als theologischer Parlamentarier stand Heinrich Albertz in herausgehobener Weise für die Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum. Auch er selbst wusste um diese Rolle und machte sie sich, wie die Analyse seiner Wahlkampfinhalte und -einsätze gezeigt hat, sowohl für sich persönlich als auch für übergeordnete Parteizwecke zu Nutze. Dass auch die »Arbeitsgemeinschaften für Christentum und Sozialismus« und der sich neu formierende »Bund der Religiösen Sozialisten« an seiner prominenten Unterstützung interessiert waren, ist ebenso deutlich geworden wie die Entscheidung Albertz', den Annäherungsprozess von Sozialdemokratie und evangelischer Kirche in erster Linie aus der Partei heraus zu fördern. Die theoretische Re-

¹²⁶ Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Grundsatzprogramm der SPD, Bad Godesberg, 1959, 24 f.

flexion des Zusammenhangs beider Größen stand für ihn wesentlich hinter der konkreten Zusammenarbeit zurück – Albertz zählte sich eindeutig zu den »Männer[n] der praktischen Arbeit«¹²⁷.

Der Bundesvorstand betraute Albertz mit der Zuständigkeit für den offiziellen Dialog und übertrug ihm die Rolle des Kontaktmanns. Ab 1947 fanden regelmäßige Treffen zwischen Vertretern der SPD-Spitze und der evangelischen Kirchenleitung statt. Der Prozess der Annäherung war jedoch immer wieder von Rückschritten, etwa durch beidseitige Verstimmungen im Kontext der Darmstädter Aktionsgruppe, geprägt. Albertz drängte dabei unermüdlich darauf, die althergebrachte Distanz beider Größen von beiden Seiten her zu überwinden. Für die Kirche bedeute dies, dass sie ihren eigenen Öffentlichkeitsauftrag anerkennen und in der kritischen Begleitung der politischen Prozesse verantwortungsvoll wahrnehmen sollte. Von der sozialdemokratischen Partei forderte Albertz hingegen die weltanschauliche Öffnung hin zu einem neuen Selbstverständnis als »Partei des freien Gewissens«, die die Kirche als zivilgesellschaftliche Akteurin und Kooperationspartnerin in bestimmten Forderungen ernstnimmt. Albertz forderte von der Partei, Religion nicht mehr als reine Privatsache zu begreifen, sondern sie gleichermaßen als öffentliche Angelegenheit zu verstehen.

Auf Seiten der Partei stellte die Bundestagswahl-niederlage 1953 einen wichtigen Wendepunkt dar, insofern sie die Dringlichkeit einer programmatischen Neuorientierung der SPD und einer effektiven Wählerbindung aus dem evangelischen Lager offenkundig zeigte. Albertz arbeitete im Anschluss intensiv in den Programmkommissionen mit, er war maßgeblich an der Ausformulierung der weltanschaulichen Öffnung der SPD beteiligt, die 1959 im Godesberger Programm öffentlichen Ausdruck fand.

Die diversen Wahlkampf-anfragen an Albertz ebenso wie der konkrete Verlauf der Kontaktgespräche lassen neben den intrinsisch ideellen Beweggründen für eine positive Neubestimmung von evangelischem Glauben und sozialdemokratischer Überzeugung auf beiden Seiten immer wieder auch strategische und taktische Motive erkennen. Aus Sicht der Partei bot die evangelische Kirche ein großes Reservoir einer potenziellen Wählerschaft. Aus Sicht der evangelischen Kirche stellte die Parteipolitik gleichzeitig eine wichtige Plattform dar, die ethischen Grundeinsichten des Glaubens zu popularisieren. Obwohl Albertz immer wieder explizit vor der Gefahr einer gegenseitigen Vereinnahmung und Instrumentalisierung warnte, ist

127 Ohne Verf., SPD und Christentum, 28.1.1950.

es offenkundig, dass beide Seiten und auch Albertz persönlich sich hohe Synergieeffekte aus einem Kooperationsverhältnis erhofften.

3.2. Identifikation des »politischen Katholizismus« als zentralem Opponenten

Im vorherigen Kapitel ist deutlich geworden, wie sich Heinrich Albertz als theologischer Parlamentarier mit Erfolg für eine neue Verhältnisbestimmung von sozialdemokratischer Partei und evangelischer Kirche eingesetzt hat. Sein innerliches Ringen um die konkrete Ausgestaltung der »freien Partnerschaft« von Partei und Kirche hat dabei auch gezeigt, dass er in der undifferenzierten Vermischung beider Sphären eine hohe Gefahr erkannte. Das Verhältnis gleicht bei ihm vielmehr einem sensiblen Balanceakt und nur wenn beide Seiten ihrem Kerngeschäft treu bleiben, kann ein stimmiges Gleichgewicht hergestellt werden. So forderte er auf der einen Seite eine Kirche, die ihren Öffentlichkeitsauftrag erkennt und diesen als zivilgesellschaftliche Akteurin verantwortungsbewusst wahrnimmt, ohne dabei selbst parteipolitisch zu werden. Auf der anderen Seite forderte er eine weltanschaulich neutrale politische Partei, die auf individueller Ebene die religiösen Überzeugungen ihrer Mitglieder anerkennt, ohne sie zu beurteilen, und auf institutioneller Ebene den inhaltlichen Austausch mit der Kirche als zivilgesellschaftliche Akteurin und Kooperationspartnerin in bestimmten Forderungen sucht.

Um sein Verständnis der richtigen Grenzziehungen zwischen politischer Partei und Religionsgemeinschaft zu verdeutlichen, diente Albertz das Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und CDU/CSU immer wieder als argumentative Negativfolie. Seine politischen Äußerungen waren zunehmend von scharfer Kritik am politischen Katholizismus in der Bonner CDU Konrad Adenauers geprägt. Dieses Phänomen soll im Folgenden näher untersucht werden, wobei die Frage leitend ist, wie in seiner Argumentation theologische und politische Aussagen zueinanderstehen und worauf seine Kritik letztlich abzielte.

Eingangs ist festzuhalten, dass Albertz' Sicht auf die katholische Kirche in den ersten Jahren der Bundesrepublik einer starken Wandlung unterlag. Denn wie viele andere der jungen Theolog:innen hatte auch er die Kriegsjahre als ein »ökumenisches Zusammenrücken von evangelischen und katho-

lischen Christen«¹²⁸ erlebt. Unter den nationalsozialistischen Machthabern hatten Christ:innen beider Konfessionen Repressalien erleiden müssen, diese gemeinsame Erfahrung verstärkte in der jungen Theolog:innengeneration der Wunsch nach Einheit: »Wir waren in den Jahren der nationalsozialistischen Abgötterei dann mit unseren katholischen Freunden so nahe aneinander gerückt, daß unter vielen von uns schon einige romantische Vorstellungen über die ›Una sancta‹ erwachsen«¹²⁹. Auch die von diesem Geist der »Basis-Ökumene«¹³⁰ getragene Gründung der CDU/CSU als ökumenisches Projekt wurde von Albertz – trotz seiner oben dargelegten Kritik an der Grundidee einer »christlichen« Partei – zunächst durchaus als »tröstliche[s] Zeichen auf einem Wege der Verständigung«¹³¹ wahrgenommen. Je stärker er sich in den nachfolgenden Jahren jedoch selber politisch in der SPD engagierte, desto problematischer sah er den hohen Anteil und Einfluss von Katholiken in der CDU/CSU. Schon anlässlich der Gründungsfeierlichkeiten der Bundesrepublik Deutschland formulierte er 1949, er habe hier

»das erste Mal in meinem Leben einen Geschmack davon bekommen, was es bedeutet, ein Protestant zu sein. [...] Das konfessionelle Gesicht Deutschlands hat sich in einer tragischen Weise verschoben. Wir haben in Bonn eine Regierung, ein Parlament und eine Länderkammer mit einer katholischen Mehrheit. Und da in allen diesen Gremien ja nicht nur die Stimmen gezählt werden, sondern die politischen Gewichte zur Geltung kommen, ist ganz ohne Zweifel der Purpur der Kardinäle die wichtigste Farbe gewesen, die Bonn bei seiner Eröffnung zeigte.«¹³²

Diese polemische Beschreibung, die Albertz unter dem Titel »Gegenreformation?« veröffentlichte, ist eine seiner frühesten öffentlichen Äußerungen, in denen er die Verbindungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der CDU/CSU als »Vetternwirtschaft« kritisierte. Als ihr verbindendes Ziel definierte Albertz die »bürgerliche Restauration im politischen und die Gegenreformation im kirchlichen Raume«¹³³, durch ihr übermächtiges Bündnis würde sich das Kräfteverhältnis im kirchlichen und politischen

128 G. Ringshausen, Politische Orientierung und Wahrnehmung des Katholizismus in der evangelischen Kirche der Nachkriegszeit und Adenauerära (Kirchliche Zeitgeschichte 19, 2006, 444–468), 445.

129 H. Albertz, Gegenreformation?, 26.9.1949, ADSD, 1/HAAA000019.

130 Ringshausen, Politische Orientierung und Wahrnehmung des Katholizismus, 446.

131 Albertz, Gegenreformation?, 26.9.1949.

132 Ebd.

133 Ebd.

Raum in paralleler Richtung verschoben. Dies hätte eine Marginalisierung der daneben bestehenden politischen und theologischen Kräfte zur Folge:

»Ist es noch niemanden aufgefallen, dass die wenigen protestantischen Gebiete Westdeutschlands zugleich die sind, in denen das politische Gegengewicht der Bonner Mehrheit zu Hause ist? Sicher, es ist im politischen Raum das gleiche geschehen wie im kirchlichen. Die Kräfte, die während der Nazizeit den Hauptwiderstand trugen, sind in beiden Räumen, grotesk genug zu sagen, in die Minderheit gedrängt. Im Raume der Welt, die deutsche Sozialdemokratie, im Raume der Kirche, der Reichsbruderrat.«¹³⁴

Dass sich das Konfessionsverhältnis durch die Gründung der Bundesrepublik Deutschland verändert hatte, war eine sachlich unstrittige Beobachtung, denn erstmals seit der Reichsgründung 1871 waren die Katholiken nicht mehr in der Minderheit und besaßen wieder eine »strukturelle Mehrheitsfähigkeit«¹³⁵. Die bei Albertz ausgedrückte Sorge vor einer diesem Umstand folgenden Marginalisierung des Protestantismus fand sich auch in Äußerungen anderer prominenter Vertreter des linksprotestantischen bruderrätlichen Flügels der EKD wieder.¹³⁶ So formulierte Niemöller ebenfalls 1949 in einem vielbeachteten Interview: »The present West german government was conceived in the Vatican and born in Washington. The continuance of the West german state means the death of Continental Protestantism.«¹³⁷ Während sich der Rat der EKD nachfolgend öffentlich von der Aussage distanzierte,¹³⁸ verteidigte Albertz diese:

»Wir sollten jedes Wort ernst nehmen, das uns auf eine Wirklichkeit aufmerksam macht, die mit den alten und recht abgetanen Auseinandersetzungen der Jahrhundertwende zwi-

134 Ebd. Nicht nur die katholische Presse reagierte 1949 verärgert auf Albertz' Ausführungen, auch innerprotestantisch erhielt Albertz Kritik, etwa von Gustav Heinemann. Dieser bemühte sich als Mitbegründer und aktiver Politiker der CDU parteiintern für eine Stärkung des evangelischen Lagers und lud Albertz aufgrund des unsachlichen Tonfalls in seinem Artikel zu einer persönlichen Aussprache in Bonn vor, vgl. G. Heinemann, Schreiben an Heinrich Albertz, 8.2.1949, ADSD, 1/HAAA000151. Über den Verlauf und Ausgang dieser Unterredung konnten keine Informationen ausfindig gemacht werden.

135 U. von Hehl, Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik (Historisch-Politische Mitteilungen 6, 1999, 167–187), 168.

136 Vgl. ebenfalls M. Greschat, Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer (in: T. Sauer [Hg.], Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik [Konfession und Gesellschaft 21], 2000, 19–34); T. Oppelland, Adenauers Kritiker aus dem Protestantismus (in: U. von Hehl [Hg.], Adenauer und die Kirchen [Rhöndorfer Gespräche 17], 1999, 116–148).

137 »New York Harald Tribune« vom 14.12.1949, zitiert nach: Inacker, Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie, 255, Anm. 391.

138 Vgl. Hehl, Konfessionelle Irritationen, 182.

schen Katholizismus und Protestantismus soviel zu tun hat wie ein Kinderspiel mit dem Kampf von Männern. Meine Bonner Erfahrungen bestätigen jedenfalls den ersten Teil des Niemöller-Interviews voll und ganz. [...] Der Widerspruch gegen diese Niemöllersche These wird nicht mit einer bloßen Entrüstung erschöpft sein, sondern mit der täglichen Bereitschaft, das Provisorium Westdeutschland wirklich für eine gesamtdeutsche und europäische Verantwortung offenzuhalten.«¹³⁹

Analysiert man die spezifischen Äußerungen Albertz' zum politischen Katholizismus in den nachfolgenden Jahren, denen man insbesondere in seiner niedersächsischen Zeit bis 1955 immer wieder begegnet, fällt auf, dass in seiner Argumentation zunächst die Kritik an der Methode der Zusammenarbeit von katholischer Kirche und CDU/CSU überwiegt.

Durch konkrete Vorfälle im Wahlkampf sieht Albertz immer wieder den eingangs beschriebenen und von ihm geforderten Balanceakt in der Zusammenarbeit von katholischer Kirche und CDU/CSU als verfehlt an. Im Frühjahr 1950 konstatiert er etwa im Wahlkampf vor den Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen, die mit einer Volksabstimmung über einen Landesverfassungsentwurf verknüpft war, in mehrfacher Hinsicht den »Mißbrauch der für den größten Teil der Deutschen heiligen Namen Gottes und Christi durch eine politische Partei zugunsten ganz eigensüchtiger parteipolitischer Zwecke«¹⁴⁰. Konkret kritisiert er einen Hirtenbrief der katholischen Bischöfe, mit dem sich das deutsche Episkopat hinter die kulturpolitischen Forderungen der CDU in der Landesverfassung stellte, die diese unter dem Slogan »Dieses Land muß christlich bleiben!« propagiert hatte.

Besonders erschrocken zeigte sich Albertz über den Effekt, dass die selbstverständliche Anwendung solcher Methoden bei den Katholiken auch die evangelischen Kirchenleitungen von Rheinland und Westfalen zu einer Kanzelabkündigung am Wahlsonntag verleitet hätte, mit der diese »in einer geradezu erschreckenden Instinktilosigkeit den Spuren des politisierenden Katholizismus [...] folgen«¹⁴¹ würden. In dem Entwurf zu dieser Kanzelabkündigung wird die evangelische Wählerschaft aufgefordert, ihre Wahl dahingehend auszurichten, »daß solche Männer und Frauen in den Landtag kommen, die sichtbar machen möchten, daß unser Herr Jesus Christus

139 H. Albertz, Niemöllers These ernst nehmen (Die Welt, 4.1.1950).

140 Ders., Die Fragen der evangelischen Sozialdemokratie, 12.8.1950, ADSD, 1/HAAA000019.

141 Ebd.

auch der Herr des öffentlichen Lebens sein will«¹⁴². Darüber hinaus bejahe die evangelische Kirche explizit den zur Abstimmung freigegebenen Verfassungsentwurf, insbesondere da seine kulturpolitischen Artikel zu evangelischen Schulen verhelfen.

Angesichts dieser Wahlkampfmethoden war Albertz zufolge eine deutliche Klarstellung vonnöten, dass die Wahlentscheidung von Nordrhein-Westfalen »keine Frage der Religion [ist], sondern [...] die nüchterne und klare Frage nach dem künftigen Weg der politischen Entscheidungen in Westdeutschland«¹⁴³. Die kirchliche Aufforderung, aufgrund vermeintlicher kulturpolitischer Vorteile für eine Verfassung zu stimmen, bedeute

»nichts weiter [...] als eine schlecht verhüllte Aufforderung von der Kanzel herunter, um damit mit der Kraft des geistlichen Amtes versehen die evangelische Bevölkerung aufzufordern, letzten Endes zu der Parteipolitik des jetzt amtierenden Bundeskanzlers ›Ja‹ zu sagen. [...] Was hat das noch mit dem Christentum zu tun? Ich glaube höchstens nur noch eines: nämlich die unerbittliche Nähe zu einer Geschichte, [...] in der berichtet wird, wie der Herr Christus die Wechsler und Händler aus dem Tempel treibt.«¹⁴⁴

Mit Blick auf die eigenen Landtagswahlen in Niedersachsen ein Jahr später wollte sich Albertz im Vorhinein gegen derartige Wahlkampfmethoden wappnen und fragte den Landesbischof Hanns Lilje im Frühjahr 1951 an, ob dieser sich in einem »Wort zur politischen Verantwortung des Wählers« gegen derartige Vorgänge und gegen die »primitive[] Formel: hier christliche, hier antichristliche Partei« aussprechen könnte:

»Ich glaube, wir werden ein Wort notwendig haben, in dem von berufener Kirchenseite diese falsche Frontstellung als das, was sie ist, gekennzeichnet wird, nämlich als Lüge und als eine Diffamierung der Christen, die in Parteien, die nicht den christlichen Namen für sich in Anspruch nehmen, versuchen, nicht christliche oder antichristliche, sondern gute oder schlechte Politik zu machen.«¹⁴⁵

Lilje beschied die Anfrage von Albertz positiv, da er eine »falsche Gleichsetzung bestimmter parteipolitischer Ziele mit dem Christentum«¹⁴⁶ ebenfalls nicht gutheißen könne. Zugunsten eines »sauberen und redlichen Wahl-

142 H. Held, Entwurf einer Kanzelabkündigung für den 11. und 18. Juni betr. Landtagswahl und Volksentscheid über die Verfassung des Landes Nordrhein-Westfalen, 1950, LKA Rhein, 6HA 006 (Präses Heinrich Held – Handakten), 194.

143 Albertz, Die Fragen der evangelischen Sozialdemokratie, 12.8.1950.

144 Ebd.

145 Albertz, Schreiben an Lilje, 13.3.1951.

146 H. Lilje, Schreiben an Heinrich Albertz, 30.3.1951, ADSD, 1/HAAA000140.

kampf[es]« würde es bei dem Wort der Kirche zur Wahl sein Wunsch sein, »daß es dazu beitragen möge, das Vertrauen zur Kirche auch bei denen zu stärken, die nicht einer Partei angehören, die den christlichen Namen trägt«¹⁴⁷.

Anlässlich des Bundestagswahlkampfes 1953 wurde dann auch parteiintern in der SPD diskutiert, inwiefern die Kirchen in den aktiven Wahlkampf involviert werden sollten. Der Parteivorstand bat Albertz um eine Stellungnahme zu der Anfrage,

»ob es nicht möglich sei, für die Wahl-Sonntage eine sogenannte ›Wahlsonntagspredigt‹ in Form eines Flugblattes herauszugeben, die eventuell von einem unserer Pastoren verfasst werden könnte. Diese Wahl-Sonntagspredigt würde dann von uns an den Sonntagvormittagen vor den Kirchen verteilt werden.«¹⁴⁸

Es überrascht nicht, dass Albertz diesem Vorschlag »sehr skeptisch« gegenüberstand, widersprach er doch im Kern seiner Vorstellung von einer freien, ausbalancierten Partnerschaft von Kirche und Partei:

»Aber ich bin doch sehr bedenklich, ob wir uns in dieses Spiel hineinziehen lassen sollten, es sei denn mit einem ganz deutlichen Wort, daß vor die Kirchentür und in die Kirche keine Parteipolitik gehört. Das könnte man aber erst anhand konkreter Vorgänge tun oder in Form ganz kurzer Flugblätter, die nicht zur Sache, sondern zur Methode der anderen Seite Stellung nehmen.«¹⁴⁹

Das Jahr 1954 kann schließlich als Höhepunkt seiner Kritik an der Verquickung von CDU/CSU und katholischer Kirche einerseits und damit auch seiner antikatholischen Polemik andererseits gelten. Dass die antikatholische Wendung Albertz' sich dabei nicht abstrakten Abneigungen verdankte, sondern sich mit konkreten politischen Erfahrungen verband, ist an den zwei Politikfeldern »Schulpolitik« und »Staatlicher und kirchlicher Eheschließung« zu verdeutlichen.

Als 1954 in Niedersachsen zur Vereinheitlichung des Schulwesens die Gemeinschaftsschule statt der Bekenntnisschulen als Regelschule eingeführt wurde, kam es zu einer schulkampffartigen Konfliktlage zwischen der katholischen Kirche und dem Land Niedersachsen. In einem Hirtenwort, das

147 Ebd.; auch der Bruderrat der BK bereitete eine eigene Stellungnahme in gleicher Stoßrichtung vor, wie aus einem Schreiben von Kloppenburg an Albertz hervorgeht: H. Kloppenburg, Schreiben an Heinrich Albertz, 25.4.1951, ADSD, 1/HAAA000140.

148 F. Heine, Schreiben an Heinrich Albertz, 22.5.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

149 H. Albertz, Schreiben an Fritz Heine, 26.5.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

im Oktober 1954 in allen Predigtgottesdiensten des Bistums zu verlesen war, forderte der Hildesheimer Bischof Joseph Godehard Machens die Gläubigen zum Widerstand gegen das zu verabschiedende Gesetz auf:

»In den Dörfern des katholischen Stiftes um Hildesheim und des Eichsfeldes wird es künftig kaum irgendwo eine katholische Schule geben. Sie werden abgeschafft, als hätten sie ihre Aufgaben schlecht erfüllt, obwohl sie durch 200 Jahre vorzügliche Erziehungsarbeit geleistet haben. [...] Was sollt ihr tun, geliebte? Erhebt Protest. Meldet Eure Rechte an. [...] Rüstet euch jetzt schon, bei der nächsten Wahl solche Volksvertreter in den niedersächsischen Landtag zu senden, die ein Schulgesetz nach Gottes Willen machen und das jetzige Gesetz zum alten Eisen legen. [...] Vor allem aber fleht und betet zum Himmel um Gottes Segen für unser Ringen um die katholische Schule und die katholische Lehrerbildung.«¹⁵⁰

Auf einer Veranstaltung des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes hielt Albertz am 15. Februar 1954 in Hamburg eine Rede mit dem Titel »Für Geistesfreiheit und Demokratie«¹⁵¹, in der er die Art, mit der die katholischen Bischöfe versuchten, auf die Ausgestaltung des niedersächsischen Schulgesetzes Einfluss zu nehmen, massiv kritisierte. Als zentrales Argument führt Albertz die Vermischung von religiösen und politischen Argumenten an, durch die der Balanceakt der »freien Partnerschaft« von Kirche und Partei in eine Schiefelage geriete: »Die SPD erkenne zwar einen Öffentlichkeitsauftrag der christlichen Kirchen an, lehne es aber ab, die kirchliche Verkündigung zu mißbrauchen, um politische Macht zu erreichen.«¹⁵² Neben diesem sachlich vorgetragenen Kernargument wird eine zunehmende semantische Radikalisierung in den Äußerungen Albertz' deutlich. Er sprach mit Blick auf die Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens von einer »Grenze zwischen Wittenberg und Rom«¹⁵³, an der nun ein »Kulturkampf« betrieben würde. Er identifizierte eine aus Bonn betriebene »Gegenreformation« und sah die Demokratie »nicht nur von der Sowjetunion, sondern auch vom Katholizismus schwer bedroht«¹⁵⁴:

150 J. G. Machens, Hirtenwort vom 3. Oktober 1954 (in: T. Scharf-Wrede / J.-D. Wächter [Hg.], Einblicke – 1200 Jahre Bistum Hildesheim in Quellen [Hildesheimer Chronik 24], 2014, 321 f), 321.

151 Das Redemanuskript von Albertz selbst ist nicht erhalten. Der Inhalt der Rede wurde rekonstruiert aus den wörtlichen Zitaten in den nachfolgenden Zeitungsberichten: Ohne Verf., Ist Herr Albertz überhaupt noch ernst zu nehmen? (Aus unserem Bistum. Nachrichtenblatt für die Diözese Osnabrück, 10.1.1954); Ders., Leserbrief: Eine Stimme aus dem Emsland (Sonntagsblatt für evangelisch-reformierte Gemeinden), 14.3.1954, ADSD, 1/HAAA000017.

152 Ohne Verf., Ist Herr Albertz überhaupt noch ernst zu nehmen?, 10.1.1954.

153 Ebd.

154 Ebd.

»Ich glaube, wir müssen aussprechen, daß wir eine Reihe von bedenklichen Anzeichen dafür haben, daß nicht etwa das fromme Herz des einzelnen katholischen Christen, aber ein pfäffisch klerikales Wesen mit starken gegenreformatorischen Zügen die Chance der Teilung Deutschlands und Europas ausnutzt, um von einer anderen Seite her die Freiheit in unserer Welt zu gefährden.«¹⁵⁵

In ähnlich scharfer Wortwahl kritisierte Albertz wenige Wochen später in seinem Artikel »Kirchlich gesegnetes Konkubinat?«¹⁵⁶ einen Gesetzesvorschlag auf Bundesebene, der vorsah, die Ziffer 56 des alten Personenstandsgesetzes von 1937 zu streichen und damit die kirchliche Eheschließung vor der standesamtlichen Eheschließung zu erlauben. Für Albertz war diese Streichung ein rein katholisches Anliegen, er sah »in schauerlicher Verwechslung oder Gleichmacherei die einander völlig entgegengesetzte katholische und evangelische Auffassung einfach in einen Topf geworfen«¹⁵⁷. Nach einer kurzen Erläuterung der unterschiedlichen Eheverständnisse – »der frühe Luther hat, im Gegensatz zu dieser sakramentalen Auffassung der Ehe, die Trauung sehr deutlich als ein ›weltliches‹ [...] Rechtsgeschäft angesehen«¹⁵⁸ – skizzierte er die seiner Ansicht nach fatalen Folgen des Gesetzesvorschlags:

»Die treuesten Anhänger aber dieser [katholischen, Anm. d. Verf.] Auffassung werden dann den Weg zum Standesamt vermeiden, auf Kosten und auf dem Rücken ihrer Kinder. Vor dem kanonischen Recht sind diese Kinder ehelich; ob sie vor dem bürgerlichen, unheiligen Recht unehelich sind, wird diese treuen Seelen sicher nicht interessieren, und streitbare Kapläne werden in ganz Westdeutschland durch die kleine Tür der Streichung dieses Paragraphen sicher das zu erreichen versuchen, wozu man im Vorschlag der Bundesregierung bisher noch nicht den Mut gehabt hat: die Zivilehe praktisch abzuschaffen oder die kirchliche Trauung an die Stelle eines bürgerlichen Rechtsgeschäfts zu setzen. [...] Durch das kleine kaum sichtbare Loch der Streichung des Paragraphen 67 strömt nun die schwarze Flut in unser bürgerliches Recht ein.«¹⁵⁹

In düsteren Farben zeichnet Albertz hier die von ihm befürchteten Konsequenzen des Gesetzesvorschlags, unter denen vor allem die unmündigen und dann womöglich staatsrechtlich unehelichen Kinder zu leiden hätten. Dabei unterstellt er dem politisierenden Katholizismus eine intransparente

155 Ohne Verf., Leserbrief, 14.3.1954.

156 H. Albertz, Kirchlich gesegnetes Konkubinat? (Sozialdemokratischer Pressedienst, 9.3.1954, 2 f).

157 AaO 2.

158 AaO 3.

159 Ebd.

und hinterlistige Taktik, seine konfessionellen Interessen in die Politik einzuspeisen.

Diese zwei Beispiele aus dem Jahr 1954 zeigen deutlich, wie stark sich Albertz' Haltung und Einstellung gegenüber der katholischen Kirche in der ersten Nachkriegsdekade gewandelt hat. Der Wandel vollzog sich von einem in den ersten Kriegsjahren erfahrenen und befürworteten ökumenischen Zusammenrücken hin zu einer öffentlich beförderten Frontenverhärtung, die in antikatholischer Polemik mündete. Konkrete politische Entscheidungen werden für ihn zu so gewichtigen Steinen des Anstoßes, dass er in ihnen einen status confessionis proklamiert.

Das katholische Lager reagierte zunehmend irritiert und verärgert auf seine Ausführungen. So fragte das Nachrichtenblatt der Diözese Osnabrück nach Albertz' Hamburger Vortrag, ob dieser »überhaupt noch ernst zu nehmen« sei, und konstatierte bei ihm eine »erschütternde Unkenntnis des katholischen Standpunktes und zugleich einen [...] blinden Haß gegen die katholische Kirche«¹⁶⁰. Auf seine Äußerungen zur geplanten Änderung des Personenstandgesetzes reagierten seine Kritiker mit der Feststellung, dass »[s]eine neueste polemische Leistung [...] bei weitem alles [überschreitet], was man ihm selbst unter Berücksichtigung seiner Individualität als eine Art ›persönliches Gewohnheitsrechtes‹ zubilligen könnte«¹⁶¹. Albertz Ausführungen seien eine »schwere Beleidigung der religiösen Gefühle der Christen ohne Unterschied des Bekenntnisses«¹⁶² und somit sei zu prüfen, »ob die Ausführungen des niedersächsischen Sozialministers nicht unter gewisse Paragraphen des Strafgesetzbuches fallen«¹⁶³.

Überblickt man die vorgestellten Äußerungen von Albertz, ist zusammenfassend festzuhalten, dass zunächst seine methodische Kritik an konkreten Vorfällen im Wahlkampf überwog. Diese methodisch-sachlichen Anfragen wurden im Laufe der Jahre von einer immer schärfer werdenden, generellen Kritik an der katholischen Lobby in der CDU/CSU begleitet, die sich auch semantisch in einer zunehmenden, antikatholischen Polemik äußerte. Seine provokative Ader fiel ihm dabei letztlich selbst zur Last, insofern sein Streitbares Wesen es ihm zunehmend erschwerte, seinen

160 Ohne Verf., Ist Herr Albertz überhaupt noch ernst zu nehmen?, 10.1.1954.

161 Ders., Unnötige Aufregung, Herr Albertz! Unser Bonner Kommentar, 21.3.1954, ADSD, 1/HAAA000017.

162 Ebd.

163 Ohne Verf., Katholische Ehe – »Konkubinat« (Echo der Zeit, 14.3.1954).

eigenen Ansprüchen einer klaren Trennung von religiöser und politischer Argumentation gerecht zu werden. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass sein antikatholischer Affekt als ein zusätzliches Ventil diene, seiner eigentlichen Verärgerung über die Erfolge der christdemokratischen Partei unter Adenauer Luft zu verschaffen. Insofern kann als das eigentliche Ziel seiner antikatholischen Polemik seine Kritik an Adenauers Deutschland- und Außenpolitik, insbesondere an seiner Westbindung, identifiziert werden. Wie seine Ausführungen zur Gründungsfeier der BRD 1949 gezeigt haben, bedeutete für ihn als gebürtigem Schlesier schon die Verlagerung der deutschen Hauptstadt in das katholische Rheinland eine »tragische« konfessionelle Verschiebung, die seinem preußischen Wesen zuwider war. Immer wieder sprach er abfällig über die Bundesrepublik Deutschland als »Rheinbund« oder als »heilige Allianz von Bonn, katholisch, französisch und reaktionär«¹⁶⁴. Und so verärgerte es ihn zutiefst, dass Adenauer, der sich persönlich immer distanziert zur römisch-katholischen Amtskirche verhalten hatte,¹⁶⁵ für seinen »Kreuzzugsgedanken der westlichen Welt«¹⁶⁶ aus der katholischen Kirche derart große Unterstützung erhielt und sie für ihn und die CDU/CSU zu einem mächtigen Instrument der Wählergewinnung und -bindung avancierte.

Abschließend ist festzuhalten, dass seine methodische Kritik an den konkreten Vorfällen im Wahlkampf vor dem Hintergrund seiner Vorstellung einer freien, ausbalancierten Partnerschaft von Religionsgemeinschaft und politischer Partei sachlich nachvollziehbar ist und auch seine Bemühungen und sein Ringen um eine ausgewogene Zusammenarbeit seiner sozialdemokratischen Partei mit der evangelischen Kirche noch einmal verdeutlicht. Dieser hohe Anspruch Albertz' wird missachtet, wenn man ihn verkürzt als Verbreiter von »Verschwörungsszenarien und Untergangsprophetien«¹⁶⁷ charakterisiert. Albertz stand vielmehr für eine komplexe Verhältnisbestim-

164 Albertz, *Gegenreformation?*, 26.9.1949.

165 Vgl. H.-G. Pöttering, *Konrad Adenauer, die Religion und die Kirchen. Zum 50. Todestag des älteren Kanzlers der Bundesrepublik Deutschland*, 2017, <https://www.kas.de/de/einzeltitel/-/content/konrad-adenauer-die-religion-und-die-kirchen> (zuletzt geprüft am 13.12.2022). Pöttering schildert u. a. eine Äußerung Adenauers, die die Unterscheidung zwischen seinem Glauben und der Amtskirche augenzwinkernd deutlich macht: »Auf die erstaunte Frage eines Bekannten, ob er tatsächlich noch nie im Vatikan gewesen sei (wir schreiben das Jahr 1949), antwortet er: ›Nein. Meinen Sie, ich würde meinen katholischen Glauben aufs Spiel setzen?‹« (ebd.).

166 Ohne Verf., *Bundesrepublik: Kein Rechtsstaat*, 1954, ADSD, 1/HAAA000017.

167 Hehl, *Konfessionelle Irritationen*, 185.

mung von Staat und Kirche und sah es entsprechend als seine Aufgabe an, immer wieder zur Zusammenarbeit aufzufordern und gleichzeitig vor einer Verquickung von Religion und Politik zu mahnen.

Je polemischer seine Äußerungen zur Lobby der katholischen Kirche in der CDU/CSU aber wurden, desto stärker vermischten sich theologische und politische Argumentationsstränge. Dadurch dass er die angestrebte Trennung dieser Argumentationsebenen selber verfehlte, festigt sich der Eindruck, dass sein persönlicher Ärger über die politischen Inhalte der Adenauer-Politik eine fundiertere, theologische Auseinandersetzung mit dem Katholizismus verhinderte. Damit trug Albertz letztlich ungewollt selber zu einer Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens und einer »Wiederbelebung, Politisierung und Instrumentalisierung des konfessionellen Gegensatzes«¹⁶⁸ bei. Dieser innere Widerspruch wurde auch öffentlich von Zeitgenossen wahrgenommen:

»Fragwürdig erscheint es uns deshalb, weil hier ein christlicher Mensch, mit einem Amt Gottes auf Erden betraut, der gerade erklärt hat, daß man die Bezirke der Politik nicht in den Himmel heben und mit dem Namen Gottes verbrämen dürfe, eine andere Politik, eine ihm nicht gefällige, in den Bezirk der Hölle verweist und mit dem Namen des Antigeistes belegt. Auch das halten wir für eine Gotteslästerung [...]. Wenn ein Pfarrer eine Politik, die nicht seine eigene ist, mit Ausdrücken aus diesem Bezirk versieht, wenn er dazu noch als Pfarrer und nicht als sozialdemokratischer Politiker und Minister einen solchen Aufsatz zeichnet, so scheint uns auch dies sehr fragwürdig zu sein.«¹⁶⁹

Es wird deutlich, dass von Albertz als einem theologischen Parlamentarier in diesen Fragen eine stärkere Professionalität erwartet wurde und seine polemische Ausdrucksweise aufgrund seiner theologischen Profession als Pfarrer besonders irritierte.

Gesamtgesellschaftlich gesehen steht die von Albertz und anderen vehement formulierte protestantische Kritik am politischen Kurs Adenauers in der ersten Dekade der Bundesrepublik in »betontem Gegensatz« zu ihrer »weitgehende[n] Folgenlosigkeit«¹⁷⁰. Die wachsende Verfestigung der deutschen Zweistaatlichkeit förderte zusammen mit der Zunahme eines ökumenischen Geistes durch das Zweite Vatikanum und einer fortschreitenden Säkularisierung ein allmähliches Abflauen der Spannung und interkonfessio-

168 AaO 170.

169 Ohne Verf., Die fragwürdige »Sternstunde«. Politische Propaganda mit dem Namen Gottes, 5.7.1953, ADSD, 1/HAAA000015.

170 Hehl, Konfessionelle Irritationen, 185.

nellen Irritationen.¹⁷¹ Eine unvoreingenommene Begegnung mit der katholischen Kirche war Albertz persönlich erst nach seinem Ausscheiden aus der aktiven Parteipolitik wieder möglich. Als Gemeindepfarrer in Schlachtensee führte ihn sein Engagement in der Friedensarbeit in den Kontakt mit der katholischen Partnergemeinde und zu »vielen ökumenischen Kontakten, mit Friedensandachten und Gottesdiensten, mit Diskussionen, Mahnwachen und Demonstrationen.«¹⁷² Gleichwohl blieb er auch im Alter bei seiner kritischen Haltung hinsichtlich des institutionellen Einflusses der katholischen Kirche in der Bundesrepublik, formulierte diese aber differenzierter und weniger polemisch, indem er seine Wertschätzung für den persönlichen katholischen Glauben voranstellte: »Ich spreche es nicht aus, weil ich irgend etwas gegen katholische Christen habe, die ihr Christentum oft viel ernster nehmen als meine evangelischen Konfessionsgenossen.«¹⁷³ In institutioneller Hinsicht aber hielt Albertz auch Ende der 1980er Jahre an seiner Feststellung und seinem Bedauern über die konfessionelle Verschiebung fest:

»Das protestantische Preußen existiert nicht mehr. [...] Die Bundesrepublik wird geistig geprägt vom katholischen Westen [...]. Ich meine [...] die erhebliche Stärkung katholischen Denkens und in der Folge auch der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre in unserem Lande. Diese Stärkung bedeutet gleichzeitig eine erhebliche Schwächung des deutschen Protestantismus. Der ›christliche‹ Staat, ›christliche‹ Parteien, Schulen, Krankenhäuser, Kindergärten, möglichst auch Universitäten, sie alle sind nur im katholischen Denkmuster möglich. Schon die personelle Zusammensetzung unserer politischen Führungsschicht – übrigens bis in die SPD hinein – ist ein getreuer Spiegel dieser Wirklichkeit.«¹⁷⁴

171 Vgl. ebd.

172 I. Karnetzki, 1973–1982 (Nachrichten Evangelische Kirchengemeinde Schlachtensee, Juli/August 2012, 5), 5.

173 Albertz, *Miserere nobis*, 41.

174 AaO 40 f.

4. Systematisch-theologische und demokratiethoretische Verortung

Den Abschluss der Untersuchung des politischen Wirkens des Theologen Heinrich Albertz bildet im Folgenden die Analyse der politisch-ethischen Grundlagen seines Denkens und seiner daraus abgeleiteten Einstellung zur parlamentarischen Demokratie.

Der überwiegende Teil der theologischen Äußerungen Albertz' zu diesem Themenkomplex ist in Schriften und Aussagen aus den Jahren nach seiner Rückkehr in den pastoralen Dienst überliefert. Jedoch ist zu konstatieren, dass man auch hier vergeblich nach einer umfänglichen, geschlossenen Abhandlung seiner Anthropologie und politischen Ethik sucht – ein Befund, der vor dem Hintergrund seiner mehrfach betonten, inneren Distanz zur akademischen systematischen Theologie kaum überrascht:

»Ich halte nicht viel von der gelehrten Theologie. Ich habe schon meine Schwierigkeiten mit Paulus. Ich lese die Texte, so wie sie dastehen. [...] Und wenn ich predige, dann ist das also ›narrative‹ Theologie: ich erzähle die Geschichten und brauche eigentlich nichts weiter dazu sagen: Die Leute verstehen, wovon ich rede.«¹

Insofern ist auch die politische Ethik Albertz' aus einer Vielzahl von Einzeläußerungen zu rekonstruieren, die er schwerpunktmäßig in den 1970er und 1980er Jahren formulierte. In seinen reflexiven Rückblicken auf die politische Arbeit als Theologe beschreibt er dabei keinen grundsätzlichen Bruch mit etwaigen, früheren politisch-ethischen Überzeugungen. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtung und der Grundständigkeit seiner Theologie kann daher von einer Kontinuität seiner politisch-ethischen Prämissen ausgegangen werden, auch wenn er erst nach seinem Ausscheiden aus der politischen Praxis öffentliche Foren nutzt, diese explizit zu formulieren.

¹ Albertz, Ohne Verdienst und Würdigkeit, 221.

Ebenso wie in den Untersuchungen zu Rudolf Otto und Magdalene von Tiling werden nachfolgend zunächst Albertz' politisch-ethische Prämissen mit Blick auf seine Anthropologie, sein Staatsverständnis und seine Sicht auf die Rolle von Christ:innen im Staat erläutert, um anschließend den Schwerpunkt auf die Analyse seiner Einstellung zur parlamentarischen Demokratie zu legen.

4.1. Politisch-ethische Prämissen

4.1.1. Anthropologie: Die Geschöpflichkeit des Menschen als sein Ursprung und Auftrag

Die Konturen der theologisch-anthropologischen Grundüberzeugungen treten insbesondere in einzelnen Aussagen solcher Predigten hervor, die Albertz erst nach seinem Ausscheiden aus der Politik verfasst hat.² Das Fundament bildet dabei die Auffassung des Menschen als Geschöpf Gottes – den Schöpfungsbericht in Gen 1 f. bezeichnet Albertz als »uralte[] Menschheitsgeschichte«, in der »jeder Satz [...] einen Tiefsinn [offenbart], über den nachzudenken, sich ein Leben lang lohnt«³. Der Schöpfungsakt setze den Menschen in seine primäre und wichtigste Beziehung zum Schöpfer:

»Es ist ein [...] unglaublich anspruchsvoller Satz aus der Schöpfungsgeschichte, 1 Mose 1,27: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bild.« [...] Ich meine, es kann uns helfen, uns selbst zu erkennen, als die wir sind. Die wir sein sollten. Die wir sein können und dürfen. Also zuerst: Geschöpfe, Geschöpfe Gottes. Wir haben uns nicht selbst gemacht [...].«⁴

Albertz beschreibt die Geschöpflichkeit des Menschen als »ungeheuren Anspruch«⁵, der durch die Aussage der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen noch einmal gesteigert würde:

»In jedem Geschöpf kannst du also das Antlitz des Schöpfers sehen. Unerhört, fürwahr. Im Gesicht des lachenden Kindes – vielleicht. [...] Aber auch in den halbverhungerten, verdreckten Gesichtern der kleinen Indios in Bolivien, in den gemarterten Zügen der Gefangenen quer über die Welt, im stumpf gewordenen Gesicht eines türkischen Straßenkeh-

² Vgl. die ausgewählten Predigten in Ders., *Diesseits von Eden*, 1979; sowie seine gesammelten »Worte zum Sonntag« in Ders., *Störung erwünscht*.

³ Albertz, *Diesseits von Eden*, 10.

⁴ AaO 25.

⁵ AaO 26.

rers, in den entstellten Zügen von Ermordeten oder ihrer Mörder? Das Bild Gottes? Ja, das Bild Gottes.«⁶

Den entscheidenden Wendepunkt in der Schöpfungsgeschichte bezeichnet Albertz nicht mit dem Begriff des Sündenfalls, dieser stelle nicht mehr als ein »moralisierende[s] Mißverständnis« dar, sondern mit der »Urversuchung« der Menschen, »ihr eigener Herr« sein zu wollen:

»Was hier geschildert wird, ist der Versuch einer Erklärung, wie es zum Bruch und Zwiespalt in der Existenz des Menschen und der Menschheit gekommen ist, zum Bruch mit dem Schöpfer und zum Zwiespalt unter den Geschöpfen. Die Menschheitsversuchung ist nicht die Übertretung dieses oder jenes Gebotes. Die Versuchung des Menschen war von Anbeginn die Überschreitung jener Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, die ihn selbst zum Gott macht, zum Richtenden, zum Wissenden, was gut oder böse ist.«⁷

Für das nachfolgende Leben »jenseits von Eden« sei es nun das »merkwürdig Tröstliche«⁸, dass Gott sich trotz dieser menschlichen Hybris nicht von seinem Geschöpf abwendet:

»Er lässt ihn leben und nicht sterben. [...] Aber der Mensch muß nun jenseits von Eden in seiner Nacktheit leben, die, da er sie erkannt hat, Schutzlosigkeit und Hilflosigkeit bedeutet. Er muß leben – in seiner neuen von ihm selbst verschuldeten Begrenztheit, aber auch: Er *darf* darin leben.«⁹

Dieses Festhalten Gottes am Menschen, der die menschliche Gottebenbildlichkeit auch in dessen tiefsten Verirrungen nicht verlorengibt, ist für Albertz wegweisend für jedwedem Zusammenleben der Menschen untereinander. So konstatiert er, dass »die Grundnormen unseres menschlichen Zusammenlebens [...] keine menschlichen Erfindungen [sind]«¹⁰. Denn wer etwa das göttliche Verbot des Tötens überschreite, werde »nicht nur an seinen unmittelbaren Opfern schuldig«. Er zerschneide vielmehr jeden »Lebenszusammenhang«: »Er zerstört das Bild des Menschen, der ein Geschöpf Gottes ist.«¹¹ So wird der Glaube an das fortwährende »Ja« Gottes zum Menschen als sein Geschöpf und Ebenbild für Albertz zum Vorbild und zentralen Auftrag an die eigene Lebensführung in der Gemeinschaft:

6 Ebd.

7 AaO 11.

8 AaO 12.

9 Ebd.

10 Albertz, Störung erwünscht, 25.

11 Ebd.

»Ich hoffe, wir merken, was dieses Ja bedeutet. Es bedeutet zuerst, daß wir um Gottes willen keines seiner Geschöpfe loslassen, aufgeben, wegwerfen dürfen. Es bedeutet zum Zweiten, daß wir alles tun müssen, daß Menschen als Geschöpfe Gottes leben können. Es bedeutet, den innersten Kern unseres Auftrags zu leben. Jeder, der einen Menschen daran hindert, bekommt es mit dessen Schöpfer zu tun. Jeder, der Armut, Hoffnungslosigkeit, Unterdrückung unwidersprochen hinnimmt, zerstört den Sinn des Lebens, daß wir Gottes Geschöpfe sein sollen, sein dürfen. Hier ist die Wurzel alles Glaubens und Liebens und Hoffens.«¹²

Das wichtigste Zeichen für Gottes fortwährendes »Ja« zum Menschen und damit den Kern allen Glaubens, Liebens und Hoffens sieht Albertz schließlich in Gottes Menschwerdung. Jesus Christus ist

»Gottes Sohn, eins mit dem Vater, und eben damit, seit Adam und Eva den Garten Gottes verlassen mußten, der einzige Mensch, der nicht jenseits von Eden lebte. Wieder und zum zweiten Male ein unversehrtes Geschöpf, so wie es der Schöpfer wollte, nämlich ›sehr gut‹. ›Er wohnte unter uns.‹ [...] Er schlägt sein Zelt auf. Beweglich also. Er zieht mit uns mit. Er ist hier und dort, aber immer in unserer Nähe.«¹³

Insgesamt vertritt Albertz auf der Grundlage ausgewählter biblischer Aussagen eine dezidiert positive Anthropologie. Die Botschaft des fortwährenden Festhaltens Gottes am Menschen ist ihm dabei die zentrale Voraussetzung für sein eigenes Zutrauen in die Mitmenschen. Aus der Geschöpflichkeit des Menschen leitet Albertz die Verantwortung der Menschen untereinander ab, aus dem Schöpfungsakt entspringt der gesellschaftliche Auftrag jedes Einzelnen für die Gemeinschaft. So zeichnet Albertz in der Darlegung seiner anthropologischen Grundüberzeugungen bereits die Konturen der politischen Gestaltung des Gemeinwesens, insofern er es als »innersten Kern unseres Auftrags«¹⁴ versteht, eine Gesellschaft auszubauen, in der die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen erkennbar bleibt.

4.1.2. Staatsverständnis

Zeitlebens konstitutiv für Albertz' Staatsethik sind seine Erfahrungen in und mit der nationalsozialistischen Diktatur. Ihr obrigkeitsstaatlicher Machtmissbrauch ist die Negativfolie, auf die er immer wieder rekurriert und

¹² Albertz, *Diesseits von Eden*, 27.

¹³ AaO 22.

¹⁴ AaO 27.

vor der er sein Verständnis des Staates entwirft. Dessen Kernaufgabe liegt für Albertz nicht wie bei von Tiling in der Eindämmung der menschlichen Sünde durch Gesetze und obrigkeitliche Macht, sondern in erster Linie in der Gewährung von Freiheit. Albertz versteht den Staat primär von seiner freiheitsfördernden Funktion her: »nur ein wirklich liberaler Staat kann ein starker Staat sein«¹⁵. In dieser Hochschätzung bürgerlicher Freiheit führt Albertz seine anthropologischen Grundüberzeugungen fort, indem er die Hauptaufgabe eines Staates darin sieht, gesetzliche Rahmenbedingungen zu schaffen, innerhalb derer die Menschen als Geschöpfe Gottes frei und würdig leben können. In dieser Zielsetzung ist für Albertz das Prinzip der Sozialstaatlichkeit impliziert. Der Staat konstituiert sich bei Albertz über seine Verfassung, die bürgerliche Freiheiten gewährt und sozialstaatliche Strukturen verankert. Dabei versteht Albertz weder den Staat noch seine Verfassung und Gesetzestexte als autarke Elemente. Er betont vielmehr, dass alle Gesetzestexte, die Freiheit und Sozialstaatlichkeit gewähren, ohne den Konsens und die Mitarbeit der Bürger:innen wertlos sind: »Bürgerfreiheit sei nicht Ellenbogenfreiheit des Stärkeren, nicht die Freiheit der eigenen Bequemlichkeit. Garant von Bürgerfreiheit sei vielmehr jener ›Citoyen‹, der Freiheit als Raum für mehr Menschlichkeit, mehr Gerechtigkeit begreift.«¹⁶ Für Albertz konstituiert sich der Staat durch eben jene, die in ihm leben: »Wir sind in diesem Land geboren, wir sind für diesen Staat verantwortlich, er ist so gut oder schlecht, wie wir selber.«¹⁷

Somit ist ihm die Idee einer metaphysischen Stiftung des Staates, die diesen substanziell unabhängig von seinen Bürger:innen existieren lässt, fremd. Trotz seiner theologischen Prägung in der Bekennenden Kirche findet sich bei Albertz bemerkenswerterweise auch keine Rezeption der 5. These der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934, in der der göttliche Ursprung des Staates explizit ausgedrückt ist, insofern »der Staat nach

15 S. Müller-Hanpft, *Sympathisanten? Fragen an Heinrich Albertz, Helmuth Gollwitzer und Kurt Scharf* (Theologia practica 13, 1978, 313–321), 319.

16 R. Clos, *Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat. Demokratie noch auf »dünnem Eis«*. Tagung der Gustav-Heinemann-Initiative mit Pastor Heinrich Albertz in Rastatt, 21.5.1974, ADSD, 1/HAAA000034.

17 H. Albertz, *Warum bleiben wir so ruhig?* (Lutherische Monatshefte 18, 1979, 265–266), 265.

göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, [...] unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«¹⁸.

Während die staatliche Verfasstheit für Albertz somit unzweifelhaft menschlichen und nicht göttlichen Ursprungs ist, versteht er »Heimat«, »Volk« und »Nation« durchaus als epochenübergreifende, immaterielle und emotionale Größen, die er auch anthropologisch und schöpfungstheologisch ausdeuten kann. So beantwortete er die Frage, ob er sich als Deutscher verstehe, wie folgt:

»Ja, ich bin es. Ich habe auch gar keine Angst, das zu sagen in allem, was das bedeutet. Das sind meine Kinder und meine Enkel, und das waren Väter und Mütter, und in diesem Zusammenhang lebt man. Ich werde immer zurückhaltender, wenn ich manchmal merke, wie schnell man darüber weggeht, indem man sagt, nun sei doch ein Europäer oder einfach nur ein Mensch, das spielt doch alles keine Rolle. Nein, du kannst nur in deinem Volk und in deiner Nation – auch wenn sie gespalten ist oder gerade dann – das andere auch sein. Und dem lieben Gott, von dem wir nun so viel geredet haben, ist es ja so eingefallen, uns ein bißchen unterschiedlich auf die Welt zu bringen.«¹⁹

Dass er seine Geburtsstadt Breslau verlassen musste, schmerzte ihn bis in sein hohes Alter. Schlesien blieb für ihn das »tief geliebte, verlorene Land« und der Verlust der Heimat sei »wirklich ein bißchen, wie wenn die Mutter stirbt«²⁰.

Gleichwohl hielt es Albertz für geboten, ob der neuen staatlichen Grenzen diese innere Zerrissenheit auszuhalten. Er warnte davor, daraus »solche irrsinnigen Formeln abzuleiten: Schlesien ist unser! Oder: Recht auf Heimat! – das ist genau die falsche Reaktion«²¹. So hielt er es auch in seinem Amt als Flüchtlingsminister von Beginn an für notwendig, dass »[d]ie Oder-Neiße-Linie [...] ›keinen Diskussionsgegenstand unter anständigen Deutschen«²² bilden dürfe. Vielmehr sei es wichtiger, »›den Spaten in die Erde zu stecken« als fortwährend nur zurückzublicken«²³.

Insgesamt vertritt Albertz damit ein pragmatisch-funktionales Staatsverständnis, in dem der Staat als veränderbarer Personenverband existiert

18 Barmer Theologische Erklärung, vom 31. Mai 1934 (in: G. Plasger / M. Freudenberg [Hg.], Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2005, 239–245), 244.

19 Gaus, Zur Person. Albertz, Heinrich.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Albertz, Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen, 31.8.1948.

23 Ebd.

und nicht als den Menschen gegenüberstehende, metaphysische Institution göttlichen Ursprungs. Damit ist auch Albertz zu denjenigen Theolog:innen zu zählen, die die »Transformation der protestantischen Staatslehre«²⁴ schon vor der Demokratiedenkschrift von 1985 vollzogen und so an den Vorarbeiten für die Argumentation in der Denkschrift beteiligt waren.

4.1.3. Christ:innen in der Politik

Die Auseinandersetzung mit der Frage, inwiefern Christ:innen in einem Staat und in dessen politischem System eine besondere Aufgabe zukommt, nimmt in den politisch-ethischen Überlegungen Albertz' eine präzise Stellung ein. Im Hintergrund seiner Überlegungen steht dabei das 1946 von Karl Barth entwickelte Modell der Christen- und Bürgergemeinde, mit dem Albertz die christliche Gemeinde nicht als von der Bürgergemeinde abgesonderte Gruppe, sondern als Teil dieser versteht.²⁵

»Wir gehören dazu, im Guten wie im Bösen, unrettbar, Gott sei Dank oder leider. Kühle Distanz ist nicht möglich. Wir sind in diesem Land geboren, wir sind für diesen Staat

24 Vgl. Anselm, Politische Ethik, 226–231. So beobachtet Anselm als grundlegendes Kennzeichen dieser Transformation der protestantischen Staatslehre: »Mit der Demokratiedenkschrift vollzieht sich im politisch-ethischen Denken des Protestantismus ein Wandel, der sich in der Staatstheorie bereits deutlich abgezeichnet hatte: Die Begründung des Staates verläuft nicht mehr über den Verweis auf dessen metaphysische, überpositive Grundlagen, sondern der Staat bildet die Lebensform der Bürger, die sich zu dieser Gemeinschaft zusammenschließen und so von der gegenseitigen Unterstützung profitieren können. Der demokratische Staat wird somit von seiner Funktion für die Entfaltung der Einzelnen bestimmt, er hat sicherzustellen, dass die Aufgaben, die für ein gemeinsames Zusammenleben notwendig sind, wahrgenommen werden und die »Menschen als Bürger gleichberechtigt und gleichermaßen gefordert an der Gestaltung des politischen Zusammenlebens« (EKD 1985: 18) teilhaben können.« (aaO 228).

25 Nach Barth verhält sich die Christengemeinde zur Bürgergemeinde dergestalt, wie sich bei zwei konzentrischen Kreisen der innere Kreis zum äußeren verhält. Beide sind göttlichen Ursprungs, sodass die Vorsehung und der Heilsplan Gottes das gemeinsame Zentrum beider bilden. Die Christengemeinde hat mit der Verkündigung der Herrschaft Jesu Christi und der Hoffnung auf das kommende Reich ihren eigenen Kompetenzbereich. Weil sie dabei aber Teil der Bürgergemeinde bleibt, ordnen sich Christen einerseits der staatlichen Rechtsordnung, die ihren Bürgern eine äußere und vorläufige Freiheit sichert, unter und streben andererseits danach, die Bürgergemeinde aktiv und verantwortungsvoll mitzugestalten, vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946) (in: Ders. [Hg.], Rechtfertigung und Recht, 1998, 47–80).

verantwortlich, er ist so gut oder schlecht, wie wir selber. Christengemeinde und Bürgergemeinde bleiben identisch.«²⁶

Seinen Aufruf zum politischen Engagement von Christ:innen stützt Albertz mit theologischen Argumenten. Für ihn habe »das Ernstnehmen evangelischer Freiheit etwas mit den ›bürgerlichen‹ Freiheiten zu tun [...], die uns das Grundgesetz unseres Landes öffnen will«²⁷. Grundlage dieses Erkenntnis sind die Geschichten des Alten und Neuen Testaments, denn das Evangelium sei »in seiner unmittelbaren Wirksamkeit [...] von einer politischen Dimension, die man gar nicht übersehen kann«²⁸, und ebenso sei das Alte Testament »ein wirklich hochpolitisches Buch«²⁹. Als für das politische Geschäft zentrale biblische Botschaften nennt Albertz etwa

»die Einsicht, daß Gewalt immer neue Gewalt erzeugt und Böses immer neues Böse, daß Freiheit und Gerechtigkeit untrennbar miteinander verbunden sind, daß diese Gerechtigkeit sich nur messen kann im Umgang mit den ›geringsten Brüdern‹, daß Menschen, alle Menschen Geschöpfe Gottes sind und bleiben, auch in ihren tiefsten Verirrungen, diese Einsicht verändert den, der ja oder Nein sagen muß zu diesem oder jenem.«³⁰

Jedoch ist Albertz vor dem Hintergrund seiner eigenen praktischen Erfahrungen in der Politik gleichzeitig zurückhaltend im Postulat absoluter Normen und warnt vor einer zu wörtlichen Übertragung biblischer Aussagen in die politische Debatte. Es gäbe »keine unmittelbaren Ableitungen, keine Rezepte [...], die einer [...] aus dem Vorbild Jesu gebrauchen könnte, wenn er mit den Mächtigen in dieser Welt redet oder gar selbst Macht ausübt«³¹. Persönlich habe er den besonderen moralischen Anspruch, mit dem ihm als evangelischer Pfarrer in der Politik immer wieder begegnet wurde, als belastend empfunden: »Diese Erwartung, hier wisse einer, was gut und böse sei, hat mich jahrelang besonders belastet. Wenn andere nach Nützlichkeit und Opportunität entschieden, wurde hier einem zugemutet, Maßstäbe zu haben und sich an sie zu halten.«³² Dabei habe er selbst die Einsicht gewonnen, dass biblische Aussagen und Gebote bei einer wörtlichen Übertragung in die po-

26 Albertz, Warum bleiben wir so ruhig?, 265.

27 Ders., Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

28 Ders., Ohne Verdienst und Würdigkeit, 220.

29 Gaus, Zur Person. Albertz, Heinrich.

30 Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

31 Ebd.

32 H. Albertz, »Du kennst wenigstens die Zehn Gebote«. Maßstab für politisches Handeln (Junge Kirche 47, 1986, 2–4), 2.

litische Praxis untauglich seien, da »diese Normen, wenn es ernst wurde – und es wurde in jenen Jahren immer wieder sehr ernst – auf eine seltsame Weise gleichzeitig zu weit und zu eng waren.«³³

Von herausragender Orientierungskraft im politischen Feld war für Albertz indessen das Erste Gebot des Dekalogs:

»Nicht das 4. bis 10. Gebot ist tragfähige Basis im Dschungel der Realitäten und Interessen, sondern allein das 1. Gebot. Nur wer die königliche Freiheit geschmeckt hat, die dieser lapidare Satz uns schenkt, geht nicht unter. Wer meint, mit absoluten Maßstäben in vorletzten und drittletzten Fragen arbeiten zu können, muß verzweifeln. [...] Nicht das Gesetz also, sondern das Evangelium bringt es fertig, Richtungen einzuhalten und sich im Notfall auch vom als richtig Erkannten nicht abbringen zu lassen.«³⁴

Die inhaltliche Bedeutung des Ersten Gebots findet Albertz von Martin Luther besonders pointiert erklärt. Dessen Ausdeutung im Kleinen Katechismus – »Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen«³⁵ – sei eine »geniale[] Erklärung«³⁶, weil sie die »Relativierung der angeblich letzten Bindungen und Aufgaben in vorletzte und drittletzte«³⁷ entschieden zum Ausdruck bringt:

»Hier ist also mit einer radikalen Deutlichkeit von einem Einzigen die Rede, der allein das Sagen hat. Das ist für eine Diktatur wie für eine Demokratie eine unerhörte Herausforderung. [...] Freiheit heißt also, biblisch verstanden: in der Bindung an den Einen gewinnst Du Freiheit von allen anderen. Je mehr Du Dich auf den Einen einläßt, desto weniger bist Du den Mächtigen aller Zeiten und Orte ausgeliefert.«³⁸

Rückblickend versteht Albertz das Erste Gebot als einen biografischen Wegbegleiter in seiner politischen Arbeit, dessen Orientierungskraft für ihn spürbar blieb, unabhängig davon, »ob man in einem Gefängnis Adolf Hitlers sitzt oder sein Soldat sein muß, ob man einem Ministerium oder einer Stadtverwaltung vorsteht, oder ob man einen kirchlichen Dienst tut«³⁹. Gerade auch in der Reflexion seines Rücktritts und Ausscheidens aus der Politik spielt das Erste Gebot eine zentrale Rolle, denn »wer erkannt hat,

33 Ebd.

34 AaO 3.

35 Vgl. Luther, Der Große und der Kleine Katechismus, 9.

36 Albertz, Störung erwünscht, 16.

37 Ders., Was es bedeutet, sich in Deutschland zu seinen Fehlern zu bekennen (in: G. Rein [Hg.], Warum ich mich geändert habe. Persönliche Berichte, 1971, 15–19), 16.

38 Ders., Störung erwünscht, 17.

39 Ders., Was es bedeutet, sich in Deutschland zu seinen Fehlern zu bekennen, 16.

daß man die Herren dieser Welt weder zu fürchten noch zu lieben braucht, wird [...] im Ernstfall frei genug sein, Macht nicht erlangen oder erhalten zu wollen. Er wird sogar frei genug sein, eigene Fehler zu erkennen und offen und öffentlich davon zu sprechen.«⁴⁰

Die im Ersten Gebot ausgedrückte Freiheit sei ein Spezifikum, dessen sich alle Christ:innen in der Wahrnehmung ihrer politischen Verantwortung bewusst werden sollten. Denn durch diese innere Freiheit käme der christlichen Gemeinde in dreifacher Hinsicht eine besondere Rolle in der Politik eines Staates zu. *Erstens* sollten Christ:innen »sich selbst und andere zur klaren Meinungsbildung ermutigen«⁴¹. Denn »Rückgrat« und »politische Aufrichtigkeit« seien nur durch »eigene Information und eigenes Urteilsvermögen«⁴² zu erlangen, dann aber schützten sie gegen ideologische Vereinnahmungen:

»Ein Christ hat es also nicht leichter als seine Mitmenschen. Er ist nicht klüger und geschickter. Aber er ist, wenn er Jesus Christus begegnet ist, vielleicht etwas nachdenklicher als andere. Vor allem aber ist er unabhängiger von jeder Ideologie und darum auch vielleicht ein wenig fröhlicher als die, die mit tierischem Ernst an ihren selbstgemachten Weltbildern kleben.«⁴³

Zweitens sei es die Aufgabe des Christen, auf der Grundlage dieser inneren Freiheit aufzutreten als »ein kritischer, ja ein rebellierender Partner, wenn ihn die Götter und Götzen aller Programme und Ideologien in Anspruch nehmen wollen, auch wenn sie im christlichen Gewande auftreten«⁴⁴. Es sei die Aufgabe der christlichen Gemeinde, »in dieser Gesellschaft und in diesem Staat [...] zu irritieren«⁴⁵, und ein Christ müsse im Besonderen aufpassen, »daß er nicht zum ›stummen Hund‹ wird«⁴⁶.

Schließlich gebe der Glaube *drittens* auch eine inhaltliche Richtung vor, an der Christ:innen ihre politische Arbeit ausrichten sollten. Die Bibel biete dabei »keine unmittelbar [...] abzuleitenden Rezepte«, aber »unübersehbare Richtlinien und Signale«⁴⁷:

40 Ders., »Du kennst wenigstens die Zehn Gebote«, 3.

41 Ders., Mit Rückgrat und einer Portion Mut. Von der politischen Verantwortung des Christen (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 2.11.1969, 13).

42 Ebd.

43 Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

44 Ders., Störung erwünscht, 17.

45 Ders., Dagegen gelebt, 62.

46 Clos, Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat, 21.5.1974.

47 Albertz, Mit Rückgrat und einer Portion Mut, 2.11.1969.

»Die Freiheit eines Christenmenschen ist also unlösbar verbunden mit dem Kampf um mehr Gerechtigkeit, mehr Frieden; mehr Wahrheit, mit mehr Menschlichkeit und Solidarität in der Welt, in unserm Land. Darum rührt die Freiheit Gottes an, wer die Freiheit und das Menschsein irgendeines seiner Geschöpfe anrührt. Freiheit wovon wird also Freiheit wozu.«⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Heinrich Albertz auf der Grundlage seiner skizzierten Anthropologie und Staatsethik alle Christ:innen dezidiert zur politischen Aktivität aufruft. Aufgrund seiner repressiven Erfahrungen unter dem nationalsozialistischen Regime setzte er sich gegen jegliche Verabsolutierung des Staates ein. Die theologische Aussage des Ersten Gebots im Dekalog kann dabei für Christ:innen einen effektiven Schutz vor einer staatlichen Totalisierung bieten. Denn die primäre Bindung an den einen Gott, den sie als ihren Schöpfer erkennen, kann sie vor einer Überhöhung der sekundären Bindungen und Aufgaben bewahren. Die innere Freiheit eines Christenmenschen enthebt diesen also gerade nicht von einer Mitarbeit im politischen Geschäft, sondern befreit und motiviert ihn vielmehr, sich für mehr Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen.

Weil Christ:innen durch das Erste Gebot in ihrer politischen Aktivität unabhängig von ideologischen Zwängen agieren können, sind sie prädestiniert dafür, als freie, mutige und kritische Bürger:innen politische Verantwortung zu übernehmen:

»[D]er Gott des ersten Gebotes ist nicht ein Gott der Sklaven, sondern der Freien, ist nicht ein Gott des Hasses, sondern der Liebe, ist nicht ein Gott der Negationen, sondern des Vertrauens. [...] Und darum werden die, die sich bemühen, Christen zu sein, sich immer an der Seite derer finden müssen, die weiter wollen, die nicht stehenbleiben, die kritisch sind gegenüber aller abgeleiteten Herrschaft und gegen alle frommen Sprüche, denen keine Taten folgen. Wer also heute das erste Gebot predigt, predigt gesellschaftliches, politisches Engagement oder er predigt einen Götzen.«⁴⁹

So resümiert Albertz: »Christliche Unruhe ist nun die erste Bürgerpflicht.«⁵⁰

48 Ders., *Störung erwünscht*, 18.

49 Ders., *Dagegen gelebt*, 86.

50 Ohne Verf., *Christlich denken – politisch handeln* (Bericht über einen Vortrag von Heinrich Albertz in Osterode, 1969), ADSD, 1/HAAA000196.

4.2. Äußerungen zu Kernelementen des demokratischen Systems

Geboren im Jahr 1915, ist Heinrich Albertz zwar in der ersten deutschen Demokratie aufgewachsen, für die Teilnahme an einer Wahl in der Weimarer Republik war er jedoch noch zu jung. 1935 erreichte er das zwanzigste Lebensjahr und erhielt damit offiziell die staatliche Wahlberechtigung, zu diesem Zeitpunkt fanden unter den Nationalsozialisten schon seit zwei Jahren keine freien Wahlen mehr statt. Albertz politisierte sich in diesen Jahren des NS-Regimes durch seine Mitarbeit in der BK folglich, ohne auf einen größeren persönlichen Erfahrungsschatz mit dem demokratischen System zurückgreifen zu können. Vor diesem Hintergrund ist es umso erstaunlicher, dass er nach Kriegsende seiner politischen Arbeit von Beginn an mit dem Selbstverständnis eines überzeugten Demokraten nachging. Vor allem nach seinem Ausscheiden aus der Politik reflektierte er im biografischen Rückblick auf seine politische Arbeit intensiv die Ausgangsbedingungen und den Entwicklungsprozess der Demokratie in Deutschland und äußerte sich diesbezüglich dann auch öffentlich als kritischer Beobachter und Begleiter.

Im Nachfolgenden werden Albertz' Äußerungen zu einzelnen Strukturmerkmalen der Demokratie nähergehend untersucht und daraus seine Haltung zur demokratischen Idee resümiert.

4.2.1. Volksherrschaft und Volkssouveränität

Die vorausgehende Analyse des Staatsverständnisses bei Albertz hat seine pragmatische Auffassung des Staates als Personenverband deutlich gemacht. Auch in seiner Reflexion der Demokratie als Herrschaft eines souveränen Volkes überwiegen bei ihm die praktischen Aspekte gegenüber theoretischen Überlegungen. So begegnet bei Albertz weder die theologische Idee einer Ableitung von Macht aus einem göttlichen Ursprung noch das Modell einer metaphysischen Übertragung von Macht.

Seine Argumentation für den demokratischen Staat läuft insbesondere in den ersten Jahren seiner politischen Arbeit vorrangig über den Begriff der Übernahme von »(Mit-)Verantwortung«⁵¹. Eine frühe Demokratie-Definiti-

51 Vgl. etwa Albertz, Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen, 31.8.1948.

on Albertz' findet sich 1946 in einer Äußerung zur Lage der Interessensvertretung der Flüchtlinge durch die verschiedenen Parteien im Niedersächsischen Landtag, wobei er knapp bestimmt: »Demokratie bedeutet Verantwortung vor der Gemeinschaft in voller Öffentlichkeit.«⁵² Als wesentliche Charakteristika einer Demokratie nennt er damit die Verantwortung aller Bürger:innen, das Gemeinwohl sowie die transparenten, öffentlichen Strukturen, in denen diese Verantwortung wahrgenommen wird und politische Entscheidungen getroffen werden. Das Sich-Bewusstmachen dieser Verantwortung ist für Albertz die entscheidende Basis für das Gelingen einer Volksherrschaft. Unabhängig von einzelnen Wahlperioden oder Abstimmungsergebnissen bildet die Kultur eines individuellen und kollektiven Verantwortungsgefühls in der Bevölkerung die Prämisse für die Realisierung von Demokratie als »eine[r] besondere[n] Form von Solidarität und Mitmenschlichkeit – so verstehe ich die Grundartikel des Grundgesetzes jedenfalls«⁵³.

Aufgrund dieser Überzeugung trägt Albertz nach seinem Ausscheiden aus der Politik als Hauptkritikpunkt an der deutschen Demokratieentwicklung immer wieder seine Einschätzung vor, dass bei der Gründung der Bundesrepublik das Grundgesetz als neue demokratische Verfassung verabschiedet wurde, ohne das Maß ihres Rückhalts in der Bevölkerung ausreichend in den Blick genommen zu haben. Ab Mitte der 1970er Jahre formuliert er wiederholt, dass sich im Nachhinein ausgewirkt hätte,

»daß uns dieses Grundgesetz, mit dem wir heute leben müssen, aufgezwungen worden ist. Aufgezwungen von den alliierten Besatzungsmächten. Das Volk ist nicht gefragt worden, eine Abstimmung hat nicht stattgefunden. Die Verfassung wurde von oben verordnet. [...] Wir sind über den Schwanz des Pferdes in den Sattel des Siegers gehoben worden.«⁵⁴

Die oft zitierte »Stunde Null« habe es Albertz zufolge daher nie gegeben, weil die Bürger:innen im Staat die gleichen geblieben sind. Zwar nennt er das

»Vorhaben der Väter des Grundgesetzes [...], eine Balance zwischen bürgerlichem Staat und individueller Freiheit zu sichern, [...] einen immerhin ›außerordentlich redlichen Versuch«. Aber [...] das alles ging viel zu rasch. Man bedenke doch: ›Bis über Weihnachten 1944

52 Ders., Oeffentliche Anfrage, Pastor Albertz, MdL., an die Flüchtlingsabgeordneten, 1946, ADSD, 1/HAAA000013.

53 Ders., »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 49.

54 H. Albertz, zitiert nach: Ohne Verf., Blumen für den Berliner Pastor. Wie das Grundgesetz verkam und der Obrigkeitsstaat auferstand, 7.5.1979, ADSD, 1/HAAA000034.

hinaus hatte dieses Volk Hitler für nötig und sogar nützlich gehalten! Und nun mit einem Mal selbständig auf demokratischen Füßen? Das konnte kaum glimpflich abgehen.«⁵⁵

Es wird deutlich, dass für Albertz eine demokratische Ordnung ihre freiheitsschaffende und sozialstaatliche Wirkkraft nur entfalten kann, wenn die Bürger:innen hinter dieser Ordnung stehen. Diese demokratische Haltung muss jedoch erst erlernt werden und um einen solchen demokratischen Lernprozess in der Bevölkerung anzustoßen, braucht es sowohl einzelne Vorbilder als auch das Bündnis vieler. Er konstatiert, »[w]enn sich alle radikalen Demokraten zusammentun würden, innerhalb und außerhalb der Parteien, wären wir oft einen Schritt weiter«⁵⁶:

»Denn eine Demokratie lebt von der Zahl und dem Gewicht überzeugter Demokraten. Sie lebt nicht von Papier und Verfassungsurkunden. Sie lebt nicht einmal von funktionierenden Apparaten. [...] Säßen in den Regierungen und Parlamenten, in den Universitäten und Schulen und in unseren Kirchen mehr Leute, die begriffen hätten, daß demokratische Grundrechte nur dadurch verteidigt werden können, daß man sie glaubwürdig lebt, wären uns die schlimmen Erfahrungen eines langsam versandenden Freiheits- und Rechtsverständnisses erspart geblieben.«⁵⁷

Die Fragilität der demokratischen Werte ist damit im persönlichen Verantwortungsbewusstsein der Bürger:innen begründet. In der Bevölkerung braucht es mit großem Rückhalt das Selbstverständnis, »daß jeder sich in die Politik einmischen soll: Das ist der Lebenssaft der Demokratie!«⁵⁸

4.2.2. Wahlen und Mehrheitsprinzip

Der Wahltag ist für Albertz in einer Demokratie der Tag, an dem die Bürger:innen politische Mitverantwortung am deutlichsten zum Ausdruck bringen. Das gültig zustande gekommene Wahlergebnis bestimmt die Zusammensetzung eines Parlaments und legitimiert die Abgeordneten zur Vertretung des Volkes für eine bestimmte Zeit. In seinen frühen Wahlkampfproschüren geht er bei der Wählerschaft von einer gut informierten, »nüchtern[en]«⁵⁹ Stimmabgabe aus und deutet den Wahlzettel als »Vertrau-

55 Ebd.

56 Albertz, *Dagegen gelebt*, 15.

57 Ders., *Warum bleiben wir so ruhig?*, 265 f.

58 Ders., *Frei von Zwängen*, 457.

59 Ders., *Wahlproschüre*, 1951.

ensvorschluss«⁶⁰ an eine Partei oder Person. So kann einerseits für Albertz nur die freie und gleiche Wahl die nötige demokratische Legitimationskraft entfalten, anderenfalls handele es sich um eine Farce, ähnlich der »sogenannten Wahl unter Hitler«⁶¹. Gleichzeitig bedürften andererseits alle Abstimmungen im Parlament genügend Zeit zur inhaltlichen Vorbereitung. Eine informierte Stimmabgabe könne nur durch ausreichend lange Fristen gewährleistet werden, anderenfalls würden im Parlament nur »Zufallsmehrheiten«⁶² entstehen.

Während aus seiner aktiven Zeit in der Politik insgesamt wenig Äußerungen zur inhaltlichen Bedeutung des Wahlaktes vorliegen, reflektierte er nach seinem Ausscheiden aus der Politik zunehmend kritisch die im Grundgesetz vorgesehenen Verfahren zur Mehrheitsbildung und Entscheidungsfindung. Mehrfach formulierte Albertz ab den 1970er Jahren seine

»Zweifel an der Weisheit unseres parlamentarischen Systems [...], in dem die Mehrheit das letzte Wort hat. Ich spreche offen aus, daß gerade der, der die demokratischen Spielregeln ernst zu nehmen gewillt ist, sogar den dutzendmal geleisteten Eid auf die Verfassung, immer nachdenklicher wird, wenn er zusieht, wie Entscheidungen zustande kommen und wie man selber in Entscheidungen gepreßt wird, die man für falsch oder nur halbrichtig hält [...]. [...] [W]enn ich nach Veränderungen in meinen Überzeugungen gefragt werde, dann muß ich bemerken, daß ich heute nicht mehr so ungeschützt und optimistisch meinen kann, daß die großartige Verfassungsurkunde der Bundesrepublik Deutschland, unser Grundgesetz, tragfähig genug ist, die Entscheidungen, die die Zukunft von uns fordert, halbwegs sachgerecht zustande zu bringen.«⁶³

Albertz formulierte dabei im Wesentlichen drei Kritikpunkte. Zum einen sei im politischen Alltag die Sorge vor dem Verlust von Wählerstimmen und damit vor Machtverlust stets omnipräsent: »Der Einwand: ›jetzt nicht so dicht vor den Wahlen‹ ist tägliches Brot der Kundigen, und da in Westdeutschland dauernd gewählt wird, ist er stärker als alle Gebote.«⁶⁴ Mit dieser übergeordneten Relevanz überschattete die »Machtfrage« zum zweiten jede Reflexion einer »Entscheidung nach Maßstäben und Normen«:

»Ich möchte nicht mißverstanden werden. Diese Feststellung spricht nicht gegen Demokratisierung und Mitbestimmung. Aber die soll deutlich machen, daß es im Zeitalter der breiten Verantwortungen, die Mehrheitsentscheidungen voraussetzen, noch schwieriger

60 Vgl. ebd.

61 Albertz, Warum bleiben wir so ruhig?, 266.

62 Ders., Ein Jahr Bundesrats-Praxis (Sozialdemokratischer Pressedienst, 30.9.1950, 1–3), 2.

63 Ders., Was es bedeutet, sich in Deutschland zu seinen Fehlern zu bekennen, 18.

64 Ders., »Du kennst wenigstens die Zehn Gebote«, 3.

geworden ist, das ›Gewissen‹ und die bloße Auseinandersetzung um Machtpositionen auseinanderzuhalten.«⁶⁵

Diesen Widerspruch würde zwangsläufig jeder erleben, »der Politik nach Normen zu machen versucht und außerdem von Mehrheiten abhängig ist«⁶⁶.

Als dritten Kritikpunkt am Mehrheitsprinzip führte Albertz die Beeinträchtigung der exekutiven Amtsträger durch die engmaschige Abhängigkeit ihrer politischen Maßnahmen von einer Unterstützung der Parlamentsmehrheit an. Gerade in Krisenzeiten könnte diese Abhängigkeit akut notwendige oder flexible Regierungsmaßnahmen stark ausbremsen. Als Paradebeispiel für diese von ihm erfahrene Praxisuntauglichkeit dienten ihm die Verhandlungen um das Passierscheinabkommen ab 1963. Auf den Verlauf der Verhandlungen zurückblickend beschrieb er:

»Aber es war schlimm, es hat kaum jemand in der Stadt begriffen. Wir hatten alle gegen uns [...]. Ich gebe auch zu, da habe ich meine besonderen Erfahrungen gemacht, wie denn nun parlamentarische Demokratie in solchen Krisenzeiten funktioniert, nämlich nicht! Das heißt, es müssen bestimmte Dinge hinter den Türen bleiben.«⁶⁷

Insgesamt wurden die hohe Relevanz und Legitimationskraft von Wahlen in einer Demokratie von ihm in ihrer grundlegenden Bedeutung nicht in Zweifel gezogen. Jedoch hob er die Ambivalenz hervor, die mit der Demokratie verbunden ist und warnte zunehmend davor, das Mehrheitsprinzip als universelle politische Patentlösung zu überhöhen. Seine drei skizzierten Kritikpunkte am demokratischen Mehrheitsprinzip verknüpfte Albertz dabei jedoch nicht mit konkreten Reformvorschlägen.

4.2.3. Pluralismus, Parteien und Opposition

Obwohl die Analyse der Auseinandersetzung Albertz' mit dem »politisierenden Katholizismus«⁶⁸ als seinem zentralen Opponenten auf dem politischen Feld deutlich gemacht hat, dass seine Äußerungen stark polemische Züge angenommen haben, weisen die Positionen Albertz' insgesamt eine hohe

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ AaO 2.

⁶⁷ Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 38.

⁶⁸ Ebd.

Akzeptanz von Meinungsvielfalt auf. Nur durch das Vorhandensein und durch das »echte[] Gegengewicht einer Opposition« könne »das Gleichgewicht einer Demokratie«⁶⁹ gewährleistet werden. Entsprechend hoch schätzte Albertz den Wert einer kontroversen Debattenkultur ein, die ihm zufolge die Arbeit in einem »echte[n] Parlament«⁷⁰ im demokratischen Staatssystem auszeichnet: ein Parlament »ohne jegliche Möglichkeit der Diskussion« sei lediglich eine »Abstimmungsmaschine«⁷¹. Als Mitglied im Parteivorstand warnte Albertz 1952 davor, auch auf eigenen Parteiveranstaltungen die Kultur der kontroversen Debatte und Meinungsbildung zu vernachlässigen. Er forderte den Vorstand auf,

»dass wir – bis auf wenige Ausnahmen – bei Großversammlungen, die 1000 Zuhörer übersteigen, auf jeden Fall Aussprachen zuzulassen haben. Die Seuche der Kundgebungen nimmt überhand und ist die große Versuchung der Bequemlichkeit, auch für unsere Partei, sich der offenen Diskussion und der Fragestellungen nicht zu stellen.«⁷²

Dabei war ihm bewusst, dass »Anleitungen für die Durchführung einer solchen Aussprache«⁷³ und damit Regeln für eine geordnete Debatte nötig sind. Sehr deutlich brachte er seine Pluralismusaffinität in seiner letzten Rede als Regierender Bürgermeister im Berliner Abgeordnetenhaus am 15. September 1967 zum Ausdruck. Inhaltlich stellte sich Albertz dabei der Kritik an seinem politischen Vorgehen rund um die Studentenproteste gegen den Schah-Besuch am 2. Juni 1967. Er schloss seine Ausführungen mit der dezidierten Aufforderung zur demokratisch-kontroversen Debatte: »Ich habe diese Meinung vorgetragen, ich stehe zu ihr und ich stelle mich der Kritik. Und nun wollen wir, wie es sich in einem Parlament gehört, darüber diskutieren.«⁷⁴

Wie die Analyse der Beweggründe Albertz' für seinen Eintritt in die sozialdemokratische Partei gezeigt hat, sah er es grundsätzlich als Aufgabe politischer Parteien an, diesen Pluralismus im politischen System abzubilden. Parteien sollten Menschen mit ähnlichen politischen Zielvorstellungen eine integrative Plattform bieten, ihre politischen Positionen gebündelt und effektiv in die Entscheidungsprozesse einzuspeisen. Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Würdigung von Parteien formulierte Albertz jedoch

69 Albertz, Der Besiegte besinnt sich, 25.9.1953.

70 Ders., Ein Jahr Bundesrats-Praxis, 30.9.1950, 3.

71 AaO 1.

72 Albertz, Schreiben an Parteivorstand der SPD, 11.11.1952.

73 Ebd.

74 Albertz, Dagegen gelebt, 124.

schon früh zwei Kritikpunkte an der deutschen Parteienlandschaft und ihrer Rolle in der bundesrepublikanischen Politik. Zum einen sah er bei der inhaltlichen Ausrichtung der Parteien die ständige Gefahr einer »einseitige[n] Interessenspolitik«⁷⁵ und forderte Volksparteien statt Klientelparteien. Dass alle Parteien ihre Programmatik auf das umfassende Gemeinwohl ausrichten müssten, veranschaulichte er am Beispiel der Gründung einer Flüchtlingspartei, gegen die er sich vehement ausspricht. Die Not der Vertriebenen dürfe nicht zum Einzelinteresse einer Partei degradiert werden, vielmehr müssten alle Parteien dafür sorgen, dass Ostvertriebene auf ihren Wahllisten kandidieren. Nur durch eine solche »anteilmäßige Vertretung in den Parlamenten« könne eine »Gesamtrepräsentation der Ostvertriebenen«⁷⁶ geschaffen werden. Und auch nach seinem Ausscheiden aus der Politik warnte Albertz davor, dass nichts schlimmer sei »als die Vereinzelnung, nichts hemmender als rechthaberisches Sektierertum«⁷⁷.

Neben dieser Kritik an einer zu einseitigen inhaltlichen Ausrichtung der Parteien bezog sich sein zweiter Einwand auf ihre Übermacht im politischen System. Insbesondere nach seiner Mandatsniederlegung diagnostizierte er wiederholt ein Ungleichgewicht zwischen dem politischen Gewicht der Bürger:innen einerseits und der Parteizentralen andererseits und kritisierte 1969 etwa, dass

»in unserer angeblich demokratischen Bundesrepublik heute eine neue elitäre Oligarchie über Person- und Sachentscheidungen verfügt, nur weil sich andere ›nicht die Hände schmutzig machen möchten«. [... Und] daß unser Grundgesetz nur auf dem Papier steht, wenn die meisten, die das Recht und die Pflicht zur aktiven Mitentscheidung haben, sich in unverantwortlicher Weise politisch abstinent verhalten. Dann aber geht im Endeffekt die Staatsgewalt schon längst nicht mehr vom Volke aus, sondern von den Parteizentralen.«⁷⁸

Nach Albertz' Auffassung verwenden die Parteien zu viel ihrer Energie auf die interne Günstlingswirtschaft, also auf ihre Mechanismen des Aufbaus und Protegierens von Parteifunktionären, die sich über einen langen Zeitraum vom Wahlplakatierer zum Berufspolitiker hochgearbeitet haben. Von Parteitag sprach Albertz in diesem Sinne von »Felddienstübungen«⁷⁹ und

75 Ders., Wahlbroschüre, 1951.

76 Ders., Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen, 31.8.1948.

77 Ders., Dagegen gelebt, 15.

78 Ohne Verf., Christlich denken – politisch handeln.

79 B. Conrad, Der Pastor und die Politik. Heinrich Albertz lief ins Abseits, 1969, ADSD, 1/ HAAA000196.

stufte den Alleinanspruch der Parteien als politische Kaderschmieden als demokratiehemmenden Faktor ein: »Es müsse auch die Frage an die Parteien gehen, ob sie die Aufstellung von Volksvertretern weiterhin als ihr Monopol betrachten wollten, oder ob es nicht eine gute Chance wäre, hier die Tür für mehr Mitverantwortung der Bürger zu öffnen«⁸⁰.

Dieser zweite Kritikpunkt Albertz' am politischen Gewicht der Parteien kann nicht unabhängig von seiner persönlichen politischen Biografie und seinen zunehmenden parteiinternen Konflikten in der SPD betrachtet werden. Da er selber auf einem ungewöhnlich kurzen und direkten Weg sowohl hohe exekutive Ämter für die SPD als auch wichtige parteiinterne Posten übernommen hatte, brachte er wenig Verständnis für diejenigen auf, die einen erfolgreich absolvierten, kleinschrittigen Aufstieg innerhalb der Partei als wesentliches Qualitätsmerkmal der politischen Eignung ansahen.

4.2.4. »Checks and balances«

Heinrich Albertz entwickelte seine politische Ethik wie mehrfach gezeigt im Wesentlichen vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit der Totalisierung der Politik unter den Nationalsozialisten. Die innere Wirkkraft des Ersten Gebots des Dekalogs gegen eine solche Selbstvergötterung der Politik schätzte er als außerordentlich hoch ein. Neben dieser ideellen Begrenzung von politischer Macht äußerte Albertz auch eine Wertschätzung gegenüber institutionellen Kontrollmechanismen im demokratischen System. Er befürwortete die Gewaltenteilung in Exekutive, Judikative und Legislative und sah es als wesentliche Aufgabe der Parlamente an, »die ihnen übertragenen Kontrollfunktionen«⁸¹ gegenüber der Exekutive wahrzunehmen. Hinsichtlich der institutionellen Kontrollmechanismen begegnen in seinen Äußerungen insbesondere nach seiner Mandatsniederlegung vorrangig zwei Reformforderungen.

Einerseits äußerte er eine scharfe Kritik an den langen Amtszeiten von Abgeordneten und anderen politischen Funktionären. Das Grundproblem an diesen »Berufspolitiker[n]« sah er darin, dass sich »die Wirklichkeit und das, was von ihnen gesagt, getan und entschieden wird, immer weiter

⁸⁰ Clos, Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat, 21.5.1974.

⁸¹ Ebd.

voneinander entfernt haben«⁸². Daher unterstützte er die Forderung, dass es »für Politiker eine gesetzlich begrenzte Zeit gebe, in der sie Politik machen«⁸³, um einerseits ihren Sinn für die Realität außerhalb der politischen Bühnen und andererseits ihre existentielle Unabhängigkeit vom politischen Mandat zu gewährleisten:

»Aber daß es immer mehr diesen Typ – wo gibt es denn noch was anderes? – des Berufspolitikers gibt und daß sich das dann so festläuft und daß es immer mehr sind, die wissen, wenn sie aus dem politischen Geschäft herauskommen, dann fallen sie ins Leere, weil sie oft nichts anderes gelernt haben, im Höchsthalle Politologie – das ist schlimm.«⁸⁴

Als zweite Reform forderte Albertz für die Effektivierung der institutionellen Kontrollmechanismen eine allgemeine Verschlankung politischer Strukturen. Die politische Praxis der im Grundgesetz verankerten Struktur des föderalistischen Mehrebenensystems sah er dabei schon 1950 als wesentliche Bremse für das Funktionieren der jungen Demokratie an. Im Kern kritisierte er, dass die Landesregierungen durch die permanente Einbeziehung des Bundesrates in die politischen Entscheidungen des Bundes ein politisches »Gewicht zugeschrieben bekommen, das ihnen wirklich nicht zukommt«⁸⁵. Dieser unverhältnismäßig hohe Einfluss des Bundesrates als zweite Kammer würde Albertz zufolge von der Regierung um Adenauer für die eigenen Zwecke gezielt missbraucht werden. Die Aufgabe der Landesregierungen sei vielmehr auf das »Verwalten bestimmter Landschaften und Bezirke« zu reduzieren, um einer Vermischung von Kompetenzbereichen entgegenzuwirken und das politische System auch finanziell zu entlasten. So könnte man

»dem arm gewordenen Volke Kosten [...] ersparen, die in der komplizierten föderalistischen Maschine jedes Maß des Vertretbaren überschreiten. Die Landesminister werden dann wirklich für ihr Land da sein und nicht die halbe Woche in Bonn sitzen; aufgeblähte Ländervertretungen bei der Bundesregierung können endlich verschwinden, und das Primat des Bundestages als einzig echtes Parlament wird dann vielleicht auch so gekräftigt werden, dass auch eine Bundesregierung Adenauerschen Stils sich an die parlamentarischen Spielregeln hält.«⁸⁶

Die von ihm geforderte Reform wurde nicht zu seiner Zufriedenheit durchgeführt, so kritisierte er auch noch nach seinem Ausscheiden aus der ak-

82 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 48.

83 Gaus, Zur Person. Albertz, Heinrich.

84 Ebd.

85 Albertz, Ein Jahr Bundesrats-Praxis, 30.9.1950, 2.

86 AaO 3.

tiven Politik, dass das »unablässige Wuchern von staatlichen, halbstaatlichen, kommunalen und Verbandsapparaten dazu [führt], daß die Regierenden immer weniger, die Regierten immer mehr kontrolliert werden«⁸⁷.

4.3. Synthese: Heinrich Albertz' Stellung zur demokratischen Idee

Überblickt man die vorgestellten Prämissen der politischen Ethik Heinrich Albertz' und seine konkreten Äußerungen zu den ausgewählten Kernelementen einer parlamentarischen Demokratie, fällt auf, dass der Politiker und Pfarrer Albertz die Grundsatzfrage nach der politischen und auch theologischen Eignung eines demokratischen Staatssystems nicht mehr stellte. Während in den Jahren der Weimarer Republik die Demokratiekritiker:innen und -befürworter:innen – auch unter der Beteiligung von Rudolf Otto und Magdalene von Tiling – diese heftig debattiert hatten, taucht die prinzipielle Auseinandersetzung bei Albertz nicht mehr auf.

Die Voraussetzungen für seine grundsätzliche theologische Zustimmung zum demokratischen System bieten seine Anthropologie und sein Staatsverständnis. Das fortwährende Ja Gottes zu den Menschen als seinen Geschöpfen präsentiert diese als gleichwertige Wesen, denen die Gestaltung des Lebens »jenseits von Eden« zugetraut ist. Aufgrund dieses Zutrauens Gottes in die Menschen ist ihnen auch als Bürger:innen Mitverantwortung zuzutrauen. Den Staat verstand Albertz pragmatisch-funktional in erster Linie als einen Personenverband. Es zeigt sich bei ihm kein theologisches Bedürfnis, staatliche Strukturen *top down* durch die Rückführung auf eine göttliche Stiftung zu legitimieren. Die inhaltliche Ausgestaltung des staatlichen Lebens innerhalb dieses Personenverbandes verstand Albertz als ein Gemeinschaftswerk, das *bottom up* entsteht. Damit ist er Teil einer politisch-ethischen Denkrichtung der frühen Bundesrepublik, die »die Demokratie weder unkritisch abgelehnt noch quasi-religiös überhöht hat«⁸⁸.

Dabei trägt grundsätzlich jeder Mensch eine Mitverantwortung für diese Ausgestaltung, wobei Albertz die politische Verantwortung der christlichen Gemeinschaft eigens qualifizierte. Weil Christ:innen durch den allei-

⁸⁷ Clos, Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat, 21.5.1974.

⁸⁸ Vgl. die Untersuchung ausgewählter theologischer Zeitgenossen Albertz' bei Kalinna, Die Entmythologisierung der Obrigkeit, 217.

nigen Anspruch Gottes durch das Erste Gebot eine innere Freiheit von allen sekundären Bindungen zugesagt ist, sind sie in besonderem Maße aufgerufen, sich als kritische Bürger:innen für Frieden und Gerechtigkeit im politischen Raum einzusetzen. Die persönlichen Repressionserfahrungen unter dem NS-Regime dienten Albertz dabei kontinuierlich als Negativfolie.

Es fällt auf, dass Albertz in seinen Ausführungen an keiner Stelle ein alternatives Staatssystem gegenüber der Demokratie vorzieht. Zudem findet bei ihm gegenüber Rudolf Otto und Magdalene von Tiling weniger theoretische und theologische Grundlagenreflexion statt. Vielmehr lässt sich bei Albertz in der Auseinandersetzung mit der demokratischen Idee eine Konzentrations- und Differenzierungsbewegung feststellen. Auch vor dem Hintergrund seines Selbstverständnisses als Praktiker und »Mann der Tat« begegnet bei ihm vor allem die Auseinandersetzung mit konkreten Verfahrensfragen der Ausgestaltung der parlamentarischen Demokratie. Albertz weiß um die hohe Bedeutung der konkreten Verfahrensabläufe und praktischen Rahmenbedingungen im politischen System, schließlich gehe »die Staatsgewalt [...] ja gar nicht so sehr vom Volke, sondern von den bereitgestellten Mikrofonen aus«⁸⁹.

Dabei fällt auf, dass er zu bestimmten Einzelaspekten, etwa dem Selbstverständnis politischer Parteien als Kaderschmieden, nachdrücklich Optimierungsbedarf formulierte, seine Forderungen jedoch äußerst spärlich mit konkreten Reformvorschlägen versah. Im Laufe seiner politischen Arbeit kritisierte er daneben zunehmend die politischen Rahmenbedingungen, unter denen die Demokratie in den Nachkriegsjahren in Deutschland Einzug gehalten hat. Wiederholt bemängelte er das Ausbleiben einer umfänglichen Abstimmung des Volkes über das Grundgesetz als seine neue demokratische Verfassung. Hinter dieser Missbilligung steht seine Einsicht, dass die Demokratie als politisches System der Mitverantwortung aller Bürger:innen einen kontinuierlichen demokratischen Lernprozess voraussetzt. So könnten die im Grundgesetz garantierten bürgerlichen Freiheiten nur zur Geltung kommen, wenn die Verfassung von der Breite der Gesellschaft *bottom up* mitgetragen würde. Vor diesem Hintergrund warb Albertz zur Stabilisierung der Demokratie unermüdlich für eine Kultur des individuellen und kollektiven Verantwortungsgefühls. Trotz seiner formalen Kritik an einzelnen demokratischen Verfahrensabläufen war seine Mitarbeit im politischen System der Bundesrepublik Deutschland daher getragen von

⁸⁹ Albertz, *Dagegen gelebt*, 53.

einer tiefen demokratischen Überzeugung, die er in folgendem Selbstbild auf den Punkt bringt: »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein!«⁹⁰

⁹⁰ Ders., »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 60.

5. Fazit: Heinrich Albertz als politischer Pastor

Die Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchung der parlamentarischen und exekutiven Arbeit des Theologen und Pfarrers Heinrich Albertz sind abschließend zu bündeln.

Die biografische Skizze seines theologischen und politischen Werdegangs hat die Kontingenz der Lebensumstände deutlich gemacht, unter denen Albertz sein politisches Engagement aufgenommen hat. Die Übernahme des Celler Flüchtlingspastorats war für ihn zunächst ein erster Schritt auf dem Weg zu seinem eigentlichen Ziel einer dienstrechtlichen Aufnahme als Pfarrer in die lutherische Hannoversche Landeskirche. In der praktischen Arbeit für die Vertriebenen erfuhr er sodann einerseits die Zusammenarbeit mit der sozialdemokratischen Partei vor Ort als sehr gewinnbringend. Andererseits machte die geringe Aussicht auf eine tatsächliche Festanstellung in der Hannoverschen Landeskirche, die er insbesondere auf seine unierte Konfession zurückführte, die Intensivierung der politischen Arbeit und eine mögliche politische Alternativkarriere zum Mittel der Wahl. Das überraschende Ergebnis, mit dem er 1947 in den niedersächsischen Landtag gewählt wurde, sowie das unmittelbar folgende Angebot des Flüchtlingsministerpostens im Kabinett Hinrich Kopfs zeigen wiederum, dass Albertz die Anfänge seiner politischen Karriere zu keinem Zeitpunkt auf dem Reißbrett geplant hatte. Unter den nicht vorhersehbaren Lebensumständen im niedersächsischen Nachkriegsdeutschland erfuhr er besonders in seiner politischen Arbeit eine hohe Selbstwirksamkeit. Diese motivierte ihn, das hohe Gestaltungspotential in seinen neuen Aufgaben fokussiert wahrzunehmen.

Als evangelischer Pfarrer in einer sozialdemokratischen Partei steht Heinrich Albertz für eine Wandlungsbewegung in der politischen Ausrichtung der Theologenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar hat es, wie die

einleitende Auswertung der Datenbank TheoParl zeigte, auch weitaus früher sozialdemokratische theologische Parlamentarier:innen gegeben, anders als diese vertrat Albertz aber innerkirchlich keine extreme Randposition, sondern ist mit seiner Mitgliedschaft in der BK in einem durchaus breiteren und etablierten linksprotestantischen Spektrum zu verorten. Sowohl in seiner Eigen- als auch in der Fremdwahrnehmung seiner Person ist er von den drei in dieser Studie untersuchten Protagonisten am pointiertesten als theologischer Parlamentarier erkennbar. Gegenüber Ottos akademischer Profession und von Tilings religionspädagogischer Berufstätigkeit zeigt sich bei Albertz, dass der Pfarrberuf in der öffentlichen Wahrnehmung mit einem herausgehobenen, moralischen Anspruch verbunden ist. So wurden ihm in Niedersachsen exekutive Ämter zugetraut aufgrund der expliziten Erwartung, dass er für diese ein besonderes inneres Gelände an christlicher Überzeugung und ethischer Orientierung mitbringen würde. Gleichzeitig begegnete ihm für bestimmte Äußerungen im politischen Raum nicht rein sachliche Kritik, sondern gerade seine Tendenz zu polemischen Formulierungen wurde auch auf persönlicher Ebene als für einen Politiker mit geistlicher Profession inakzeptabel verurteilt.

Innerparteilich stand sein Gesicht für die Vereinbarkeit von evangelischem Glauben und sozialdemokratischer Programmatik. In diversen Wahlkämpfen wurde er mit diesem Profil für die Wählergewinnung aus dem protestantischen Spektrum eingesetzt. Auch außerhalb der parteilichen Strukturen wollte etwa der Bund Religiöser Sozialisten Deutschlands Albertz als prominenten Vertreter und positives Paradebeispiel dieser Vereinbarkeit für seine Verbandsarbeit gewinnen, wenn auch mit mäßigem Erfolg. Es zeigt sich deutlich, dass Albertz der rein theoretischen Auseinandersetzung über die Wechselwirkung von protestantischen und sozialdemokratischen Kernüberzeugungen keinen Eigenwert zumaß, für ihn musste jede derartige Reflexion auf ein nachfolgendes gemeinsames Handeln ausgerichtet sein.

Als Mitglied des Parteivorstands trug Albertz ab 1950 wesentlich zur institutionellen Zusammenarbeit von SPD und evangelischer Kirche bei. Der Prozess dieser Annäherung, die für Albertz auch persönlich ein wichtiges Anliegen darstellte, gestaltete sich in den darauffolgenden Jahren nicht immer einfach. Gerade in den konfliktreichen Phasen stand Albertz für eine komplexe Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche. Mit hohem diplomatischem Geschick forderte er immer wieder zur Zusammenarbeit auf und warnte gleichzeitig vor einer Verquickung von Religion und Politik.

Die Verbindungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der CDU/CSU dienten ihm dabei fortwährend als Negativbeispiel. Gerade in seinen polemischen Äußerungen wird deutlich, dass bei Albertz sein politisches Engagement auf theologischer Ebene einen Konfessionalismus beförderte. Im politischen Agieren von Albertz sind die ökumenischen Aufbruchsbewegungen der frühen Bundesrepublik wenig präsent, er trug vielmehr zu einer Verhärtung konfessioneller Grenzen bei.

Die politische Arbeit Heinrich Albertz' war neben den parlamentarischen Aufgaben frühzeitig von exekutiven Ämtern geprägt. Er betonte mehrfach seine hohe Praxisaffinität und trat zunehmend als Führungspersonlichkeit auf. Dabei bleibt Albertz als theologischer Parlamentarier klar erkennbar, als solcher lässt er sich als »politischer Pastor« typisieren. Dem Ideal des verantwortungsvollen Hirten folgend, scheute er keineswegs die Übernahme größerer Aufgaben, sondern suchte sie vielmehr: gerade die niedersächsische Wahniederlage 1955 und Albertz' anschließender Wechsel nach Berlin führen deutlich vor Augen, dass er kein Interesse an einer reinen Mitarbeit in der parlamentarischen Opposition hatte. Für ihn waren seine parlamentarischen Mandate vielmehr Mittel zum Zweck, um exekutive Verantwortung zu übernehmen.¹ In Berlin trat sein persönliches Machtbewusstsein und seine Neigung zu Machtbesitz am deutlichsten in Erscheinung. So interpretierte er auch das Scheitern seiner politischen Karriere durch den fehlenden Rückhalt in der Berliner SPD und durch die konkreten Vorgänge rund um den 2. Juni 1967 im Rückblick als ein zunehmendes Erliegen der »Versuchung von Macht«². Nach seinem Ausscheiden aus der aktiven Politik war ihm die Tatsache, dass er sich seiner Hybris bewusst geworden war und offen zu seinen Fehlentscheidungen im Vorgehen gegen die protestierende Studierendenschaft stand, äußerst wichtig. Er setzte sich dabei insgesamt für einen gesellschaftlichen Wandel im Umgang mit Fehlentscheidungen ein. So bedürfe es einer neuen Fehler- und Schuldkultur, in der eigene Fehler angstfrei offengelegt und sachlich analysiert werden können. Diese Forderung verschaffte ihm gerade in der jüngeren Bevölkerung Glaubwürdigkeit und Vertrauen. Dabei blieb seine ethische Orientierung am Ersten Gebot des Dekalogs leitend: »Da besteht er in der Freiheit, die ihm Gottes Gebot gibt, und wirft die Macht ab. Er besteht in der Freiheit, Fehler zu erkennen und Mitschuld zu be-

1 Vgl. Schuster, Heinrich Albertz, 44 f.

2 Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

kennen«³. Auch nach dem konkreten Machtverlust durch die Niederlegung seiner exekutiven Ämter und seines parlamentarischen Mandats führte Albertz neben der wiederaufgenommenen pastoralen Arbeit auch sein politisches Engagement auf zivilgesellschaftlicher Ebene intensiv fort.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung widerlegen damit die Beobachtung Schusters, dass die Persönlichkeit Heinrich Albertz'

»seit frühesten Kindheit zwei Seelen [hatte], die zusammengehörten und sich dennoch widersprachen, manchmal auch bekämpften, zuweilen sogar unterdrückten: den Preußen und den Protestanten, den Politiker und den Pastor. Lange Jahre bestanden sie nebeneinander. Doch in Berlin, Anfang der sechziger Jahre, wich der Pfarrer dem preußisch gesinnten Politiker, bis sich der Pastor nach dem Tod Benno Ohnesorgs im Sommer 1967 wieder besann und seinerseits den Preußen verdrängte.«⁴

Vielmehr ist deutlich geworden, dass Albertz als »protestantische Parteigröße«⁵ persönlich in den gut zwanzig Jahren seiner parteipolitischen Arbeit einen hohen Wert auf die Kongruenz seines pastoralen Amtes mit seinen politischen Aufgaben legte und etwaige Bedenken regelmäßig in geistlichen Gesprächen, später in Berlin insbesondere mit Kurt Scharf, reflektierte. Gerade im biografischen Rückblick hatte er eine integrierende Sicht auf seine politischen und theologischen Aufgabenbereiche und unterstrich die gewinnbringenden Effekte der politischen Arbeit auf seine Theologie und pastorale Arbeit:

»Aber ich meine [...], das habe ich früher immer theoretisch schon gesagt, dann auf merkwürdige Weise in meinem eigenen Leben erfahren, an sich sollte ja eben ein Pfarrer von mir aus Theologie und noch was anderes studieren und dann erstmal zehn oder fünfzehn Jahre das andere tun als ein ganz normaler Mensch in einem ganz normalen Beruf, und dann sollte er Pfarrer werden. Das Glück habe ich ja gehabt. Und ich würde also die Erfahrung dieser 20 Jahre – ich könnte überhaupt gar kein Pfarrer sein ohne diese Erfahrung. Und ich überlege mir immer, das ist ja auch eine ganz entsetzliche Geschichte, wenn ich mir vorstelle, ich wäre von meinem 25. bis zu meinem 60. Jahre immerzu Pfarrer gewesen und immerzu in dieser Erwartungssituation einem numinosen Beruf gegenüber, der etwas ganz anderes ist als das andere. Ich hätte das vermutlich nicht ausgehalten.«⁶

Einerseits schärfte seine Erfahrung aus dem politischen Raum seine Theologie und andererseits war seine ideelle Motivation zum politischen Engage-

3 Karnetzki, »Gib niemanden verloren!«, 349.

4 Schuster, Heinrich Albertz, 27.

5 G. Gruber, Schreiben an Heinrich Albertz, 19.7.1953, ADSD, 1/HAAA000163.

6 Albertz, Dagegen gelebt, 66 f.

ment immer aus dem christlichen Glauben heraus begründet. Dabei bildet das Erste Gebot des Dekalogs das Zentrum seiner Theologie und politischen Ethik. Für Albertz kann es kein apolitisches Christentum geben, weil er den Kern der christlichen Botschaft immer als einen Störfaktor gegen vermeintliche gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten verstanden wissen will. Das theologische und politische Lebenswerk Albertz' steht für diese unbequeme, engagierte Haltung: »Christ sein bedeutet die am wenigsten private Sache von der Welt, die strengste Bindung an die öffentliche Verantwortung, das intensivste Mit-Dabeisein bei allen wichtigen Entscheidungen im Leben eines Volkes und der Völker miteinander.«⁷

⁷ Heinrich Albertz, Christentum und Öffentlichkeit, Vortrag für den SFB, 15.4.1956, zitiert nach: Scheepers, Zwischen Politik und Kirche, 400.

IV. Resümee der Studie

1. Interdependenzen zwischen theologischer Profession und politischer Arbeit

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als eine erste explorative Studie in der Erforschung des Phänomens, dass evangelische Theolog:innen seit den Anfängen demokratischer Strukturen in Deutschland bis in die Gegenwart als gewählte Mandatsträger:innen für verschiedene Parteien in Parlamenten auf Reichs- und Länderebene mitwirken. So wie es Pionier:innen in der Erschließung von neuem Gelände obliegt, sich einen ersten Überblick über die Begebenheiten vor Ort zu verschaffen, verfolgten auch die drei exemplarischen Tiefenbohrungen in dieser Studie zu Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz das Ziel, die Ergiebigkeit des Forschungsfeldes theologischer Parlamentarier:innen auszukundschaften, erste Erkenntnisse zu seiner Beschaffenheit zu sichern und ein Konzept für seine weitere Beforschung zu entwerfen.

Den Beginn des Ergebnisberichtes dieser Expedition bildet die Erkenntnis, dass theologische Parlamentarier:innen zwar ein umfangreiches und mit transparenten Kriterien abgrenzbares Personenkollektiv, aber keineswegs eine homogene Gruppe darstellen. Vielmehr handelt es sich um eine Vielzahl von Individuen, die jeweils in ihrer spezifischen Zeit und ihren eigenen, stark variierenden Lebensumständen zu sehen sind. Gleichwohl wird mit der eingangs ausgeführten Kriteriologie – *erstens* abgeschlossenes Theologiestudium und *zweitens* Übernahme eines demokratisch gewählten Parlamentsmandats – eine Personengruppe definiert, die auch über den langen Untersuchungszeitraum eine wesentliche Gemeinsamkeit aufweist, nämlich die besondere Verbindung von Theologie und Politik in ihrer Person und Profession. So lässt sich bei aller Varianz auch für Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz festhalten, dass sie alle drei als Akteur:innen des deutschen Protestantismus in Erscheinung treten, die

im Besonderen mit der Frage nach der Vereinbarkeit von evangelischem Glauben und demokratischer Idee konfrontiert waren.

Auf der einen Seite ist in der nachfolgenden Bilanzierung also methodische Vorsicht geboten, den Vergleich zwischen den Einzelstudien ob der geringen Grundgesamtheit nicht überzustrapazieren. Auf der anderen Seite wurde das theologische und politische Wirken der drei Akteur:innen jeweils unter den gleichen Fragestellungen beleuchtet, sodass die Ergebnisse nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern eine Zusammenschau in der spezifischen Hinsicht der Forschungsfragen zulässig ist. Dass eine isolierte Betrachtung zu eng führen würde, zeigen nicht zuletzt auch die unerwarteten, historisch reizvollen biografischen Kreuzungspunkte der drei untersuchten theologischen Parlamentarier:innen: So wurde Magdalene von Tiling in ihrem 1906 aufgenommenen Theologiestudium in Göttingen unter anderem vom Privatdozenten Rudolf Otto unterrichtet. Seine nächste akademische Berufsstation verschlug Otto ab 1915 nach Breslau, wo ebendann Heinrich Albertz geboren wurde. Zu Ottos Kollegen an der theologischen Fakultät in Breslau zählte in diesen Jahren auch Friedrich Gogarten, der später eng mit Magdalene von Tiling zusammenarbeitete. Und als von Tiling 1957 in Berlin das Große Bundesverdienstkreuz vom Senator für Bildung, Jugend und Familie, Joachim Tiburtius, überreicht wurde, hatte Albertz zwei Jahre zuvor angefangen, unter diesem als Senatsdirektor zu arbeiten. So weitläufig das Feld der theologischen Parlamentarier:innen im 20. Jahrhundert also auch scheinen mag, so sehr sind seine Akteur:innen bei genauerem Hinsehen wohl auch immer miteinander verknüpft.

Das Resümee der Studie fasst den Ertrag der vorliegenden Arbeit nachfolgend in drei Schritten zusammen. *Zunächst* werden die bei Otto, von Tiling und Albertz erhobenen Interdependenzen zwischen ihrer theologischen Profession und ihrer politischen Arbeit ausgewertet. *Sodann* wird der Beitrag der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zur demokratischen Lerngeschichte des Protestantismus bilanziert und die Leitfrage nach den theologischen Voraussetzungen für eine demokratieaffine Haltung beantwortet. *Schließlich* wird die Relevanz einer weiteren Erforschung theologischer Parlamentarier:innen aufgezeigt und der methodische und inhaltliche Ertrag der vorliegenden Studie für die weitere Forschungsarbeit formuliert.

Zu Beginn dieser Studie stand die These, dass die theologische und die politische Arbeit der drei ausgewählten Protagonist:innen nicht unverbunden nebeneinanderstanden, sondern vielfältig miteinander verknüpft waren. Die in den Einzelstudien zu Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und

Heinrich Albertz erhobenen Wechselwirkungen zwischen ihrer theologischen Profession und ihrer politischen Arbeit werden im Folgenden mit Blick auf ihre Beweggründe zum politischen Mandat, ihre Parteiwahl und fachpolitischen Spezialisierungen sowie auf die Fremd- und Selbstwahrnehmung ihrer theologischen Profession als Parlamentarier:innen gebündelt. Diese Zusammenschau mündet in einer Typisierung der drei untersuchten theologischen Parlamentarier:innen, die für weitere exemplarische Einzelstudien zu theologischen Parlamentarier:innen richtungsweisend sein kann.

1.1. Beweggründe zum parlamentarischen Mandat

Die Aufnahme des parlamentarischen Mandats fiel bei allen drei untersuchten theologischen Parlamentarier:innen in eine biografisch äußerst bewegte Zeit. Der Nachvollzug der persönlichen Beweggründe zeigt, dass ihren Entscheidungen für eine politische Kandidatur individuelle und immer auch kontingente Lebensumstände zugrunde lagen.

Bei Rudolf Otto überwogen dabei die funktional-pragmatischen Argumente. Vor dem Hintergrund seines Zweifelns an der persönlichen Eignung zur akademischen Theologie und der permanenten Marginalisierungserfahrung, dass seine Karriere aufgrund seiner liberalen Gesinnung vom konservativen Bündnis aus Landeskirche und Kultusministerium behindert wurde, bot ihm ein Parlamentssitz in Berlin die Aussicht auf eine Alternativkarriere und die Möglichkeit einer effektiven, wissenschaftspolitischen Lobby für den theologischen Liberalismus.

Die konservative Magdalene von Tiling erkannte 1918 bei aller Erschütterung über den verlorenen Krieg und den Sturz der Monarchie die Gunst der Stunde, die in dem neu verabschiedeten, aktiven und passiven Wahlrecht für Frauen lag. Sie entschloss sich unmittelbar, die neue Einflussmöglichkeit für sich persönlich und für die Effektivierung ihrer bisherigen religionspädagogischen und frauenbewegten Verbandsarbeit umfänglich zu nutzen.

Bei Heinrich Albertz schließlich ist das Kontingenzmoment besonders stark. Während er sich 1945 in Celle vergeblich um eine dienstrechtliche Aufnahme als Pfarrer in die lutherische Hannoversche Landeskirche bemühte, stellte die Übernahme des neu geschaffenen Flüchtlingspastorats eine erste provisorische, berufliche Tätigkeit dar. Aufgrund der geringen Aussicht auf eine landeskirchliche Festanstellung und der guten Erfahrungen mit der

sozialdemokratischen Partei kandidierte er 1947 für den niedersächsischen Landtag, um seine praktische Arbeit für die Vertriebenen auf dieser parlamentarischen Plattform zu effektivieren.

Allen dreien gemeinsam ist damit, dass sie die Abgeordnetentätigkeit im Parlament als eine attraktive Machtressource ansahen, mit der der Ertrag ihrer bisherigen theologischen Arbeit – ob akademischer, pädagogischer oder pastoraler Natur – gesteigert und effektiviert werden konnte. Die Übernahme eines politischen Mandats bedeutet somit keine Hintanstellung der Ziele und Inhalte der vorherigen theologischen Arbeit, sondern ihre Fortführung mit ausgeweiteten Einflussmöglichkeiten.

1.2. Parteiwahl und fachpolitische Spezialisierungen

Hinsichtlich ihrer Parteiwahl erhoben sowohl Otto als auch von Tiling und Albertz den Anspruch, dass der Wertekanon ihrer politischen Partei in seinen Grundzügen mit ihren jeweiligen theologischen Kernüberzeugungen übereinstimmen sollte. Ihre gänzlich unterschiedliche Parteizugehörigkeit spiegelt damit den binnenprotestantischen Pluralismus wider. Bemerkenswerterweise taucht die Reflexion über die Legitimität und den Nutzen einer spezifisch »evangelischen« Partei, die so alt ist wie das parlamentarische Parteiwesen in Deutschland überhaupt, bei allen dreien auf. Während die Befürworter:innen einer solchen konfessionell gebundenen Partei über die unterschiedlichen historischen Kontexte hinweg die Notwendigkeit eines Gegengewichts zur katholischen Zentrumspartei und später zur katholisch dominierten CDU sahen, sprachen sich insbesondere Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz dezidiert dagegen aus. Obwohl sie ihre Kritik von unterschiedlichen Standpunkten aus formulierten, sahen beide in einer »evangelischen« Partei die Gefahr einer folgenschweren Vermischung von theologischen und politischen Inhalten. Bei beiden findet sich das Argument, die Idee einer linearen Ableitung politischer Haltungen aus dem Evangelium sei ein Fehlschluss. Ebenfalls sahen beide die Gefahr darin, dass sich eine evangelische Partei zu einseitig einer Interessenpolitik verschreiben und nicht das gesamte politische Leben in den Blick nehmen könnte. So hielten sie es demgegenüber für zielführender, in anderen Parteien Politik aus einer christlichen Gesinnung heraus zu betreiben.

Die fachpolitischen Spezialisierungen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen weisen einen engen Konnex zur theologischen Profes-

sion auf. Bei Otto ist diese Beobachtung besonders an seiner wissenschaftspolitischen Schwerpunktsetzung festzumachen, bei von Tiling zeigt es sich etwa deutlich in ihrem Einsatz für das evangelische Schulwesen und bei Albertz in seiner zentralen Rolle im Prozess der Annäherung von evangelischer Kirche und sozialdemokratischer Partei. Durch enge Verflechtungen und Überschneidungen ihrer jeweiligen theologischen und parteipolitischen Netzwerke erhöhten sie dabei ihre materielle und ideelle Einflussnahme auf die Ausgestaltung dieser fachpolitischen Themen in Parlament und Partei.

1.3. Fremdwahrnehmung

Die theologische Profession der untersuchten Parlamentarier:innen ist in der Analyse ihrer politischen Arbeit immer wieder explizit in Erscheinung getreten. Die Bedeutung der theologischen Profession in der politischen Arbeit soll im Folgenden zunächst mit Blick auf die Fremdwahrnehmung und sodann mit Blick auf die Selbstwahrnehmung der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen resümiert werden.

In der Fremdwahrnehmung wurde die theologische Profession *erstens* im Wahlkampf als wichtiger Faktor berücksichtigt. So wurde Otto in seinen Überlegungen zur Kandidatur von der Geschäftsstelle der NLP ein städtisch-akademisch geprägter Wahlkreis empfohlen, weil seine theologische Gelehrtheit für die ländliche Bevölkerung unattraktiv sei. Auf der anderen Seite ist bei Albertz deutlich geworden, dass er bundesweit von Ortsverbänden der SPD als Wahlkampf-Redner angefragt wurde, weil seine Person von Anfang an die Vereinbarkeit von protestantischem Glauben und sozialdemokratischer Politik symbolisierte. Als theologischem Parlamentarier traute man ihm daher in besonderer Weise zu, auch in anderen Wahlkreisen als Schlüssel zu einer spezifischen Wählergruppe, den protestantisch-religiös Gebundenen, zu wirken.

In der Fremdwahrnehmung der theologischen Profession ist *zweitens* ein besonderer moralischer Anspruch deutlich geworden, mit dem sich theologische Parlamentarier:innen von der Öffentlichkeit insgesamt, von der eigenen Wählerschaft und vom Parteikollegium konfrontiert sehen. Besonders deutlich wurde diese Erwartungshaltung von Heinrich Albertz als evangelischem Pastor wahrgenommen und reflektiert. An dieser Stelle sei die These formuliert: Der moralische Anspruch an die Übereinstimmung von Wort und Tat in Ausrichtung an christlichen Grundwerten – um welche es sich

dabei handelt, bleibt meist diffus – ist bis heute für theologische Parlamentarier:innen, die ein geistliches Amt bekleiden, weitaus höher als für theologische Parlamentarier:innen, die im universitären oder schulischen Dienst tätig waren oder sind.¹

Schließlich finden sich *drittens* in den öffentlichen Äußerungen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen im Wahlkampf oder im Parlamentsplenum implizite oder explizite Rückbezüge auf ihre theologische Profession. Dabei hat die semantische Analyse gezeigt, dass sowohl theologisch geprägte Sprache und biblische Metaphern als auch religiöse Bekenntnisse bei allen dreien insgesamt wohldosiert eingesetzt wurden. Als theologische Parlamentarier:innen mussten sie schließlich gewährleisten, dass sie von ihrem Auditorium verstanden werden – ein Übermaß an theologischem Fachjargon hätte dies erschwert. Zudem lässt gerade der gelegentliche Einsatz von theologischer Sprache im Politischen vermuten, dass diesen Äußerungen eine rhetorisch bewusste, taktische Intention zugrunde lag. Theologische Bezüge und biblische Referenzen dienen in den politischen Äußerungen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen nicht als zusätzliche Argumente auf der Sachebene, sondern sollen augenscheinlich auf subtile Weise eine besondere Expertise für dahinterliegende Sinnzusammenhänge vermitteln. Dies zeigt sich etwa deutlich, wenn Otto 1918 vor dem preußischen Abgeordnetenhaus selbstironisch mit seiner »unangenehmen« theologischen Profession kokettiert: »Indem ich mich damit begnügen werde, nur die allgemeinen Gesichtspunkte zu entwickeln, bringe ich mich dabei allerdings selber in die etwas unangenehme Lage, Ihnen als Theologe erscheinen zu müssen.«² Daneben findet sich gerade bei Albertz auch die explizite Warnung einer zu wörtlichen Übertragung biblischer Aussagen in die politische Debatte, um ihrem Missbrauch und einer unsachlichen Vermischung vorzubeugen.³

1 Diese These mit transparenten Kriterien zu überprüfen, wäre eine spannende Forschungsarbeit für weiterführende Untersuchungen zum Phänomen theologischer Parlamentarier:innen.

2 Otto, Rede am 2.5.1918, 9417.

3 Vgl. Albertz, Warum ich Christ bin, 13.4.1979.

1.4. Selbstwahrnehmung

Der Einfluss der theologischen Profession auf die politische Arbeit ist so dann auch mit Blick auf die Selbstwahrnehmung der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zu resümieren.

Dabei zeigt sich *erstens*, dass alle drei durch ihre politisch-parlamentarische Arbeit zur Reflexion der Frage herausgefordert waren, wo und mit welchen Kompetenzen Theolog:innen in der Gesellschaft und politischen Debatte besonders gefragt sind. Gerade im Rückblick auf die politische Amtszeit wurde diese innere Herausforderung als große Bereicherung eingestuft und die Zeit im Parlament als »Fundgrube des Erkennens«⁴ und Lackmustest für die Wirklichkeitsnähe und Tauglichkeit der eigenen theologischen Überzeugungen gewürdigt. Auf diese Weise vermochte das politische Mandat das professionelle Selbstbewusstsein der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zu steigern – von Tiling wurde etwa in der Begegnung mit theologischen Kolleg:innen erst deutlich, was sie »vor den Pastoren mit meinem Erleben der Wirklichkeit als Abgeordnete voraus hatte«⁵, und Albertz konstatierte selbstbewusst, er »könnte überhaupt gar kein Pfarrer sein ohne diese Erfahrung«⁶ in der praktischen Politik. Diese Überzeugung von einem hohen Nutzen der politischen Arbeit für die theologische Profession zeigt sich auch in den bei Otto und Albertz erhobenen Bemühungen, andere Theologen der eigenen Denkrichtung für ein parlamentarisches Mandat zu gewinnen. Dieses innerprofessionelle Rekrutieren zeugt einmal mehr von einem durch die politische Arbeit gewachsenen Professionsbewusstsein der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen.

Hinsichtlich der Selbstwahrnehmung der theologischen Profession zeigt sich *zweitens*, dass sowohl die christliche als auch die binnenprotestantische konfessionelle Pluralität bei der Abgrenzung vom politischen Gegner besondere Beachtung finden.

Bei Otto verschmolzen der theologische und der politische Konservatismus zu einem gleichartigen, zentralen Gegenspieler, dem auf einem akademischen wie auf einem parlamentarischen Forum entgegenzuwirken war. Bei von Tiling tritt mit Blick auf ihre eigene konservative DNVP und die gegnerische liberale DVP zwar durchaus ein überparteiliches Bewusstsein

4 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 106.

5 Ebd.

6 Albertz, Dagegen gelebt, 66 f.

für einen gemeinsamen protestantischen Glauben in Erscheinung. Gerade dieses Bewusstsein verschärfte aber etwa 1928 ihre herbe Enttäuschung über das konträre Abstimmungsverhalten der DVP zum Keudellschen Reichsschulgesetz-Entwurf. Bei Albertz war die Ablehnung der CDU unter Konrad Adenauer als politischem Gegner in besonderer Weise konfessionspolitisch aufgeladen. Indem er auf der politischen Bühne in ausgewählten Vorgängen in polemischer Schärfe einen *status confessionis* proklamierte, trug er zu einer Verhärtung und Instrumentalisierung des konfessionellen Gegensatzes bei.

1.5. Typisierung der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen

Diese Ergebnisse der Analyse der theologischen und politischen Arbeit Ottos, von Tilings und Albertz' lassen drei unterschiedliche Profile in Erscheinung treten, die sich in eine erste Typisierung theologischer Parlamentarier:innen überführen lassen. Diese Typisierung erfolgt einerseits in der Erwartung, dass sich auch andere theologische Parlamentarier:innen in diese drei Profile einordnen lassen könnten. Andererseits erfolgt sie im Bewusstsein, dass die Typisierung nicht erschöpfend ist, sondern durch weitere Forschungen auch weitere Profile theologischer Parlamentarier:innen zu erwarten sind.

Rudolf Otto steht für das Profil des *theologischen Gelehrtenpolitikers*. Er verfolgte eine wissenschaftliche Karriere und war damit Mitglied eines akademischen Milieus. Seine Netzwerke lassen eine hohe personelle Schnittmenge zwischen Parteikollegen und universitätstheologischer Elite erkennen. Seine fachpolitische Schwerpunktsetzung gibt seinen akademischen Hintergrund klar zu erkennen, er fokussierte sich auch in seiner politischen Arbeit auf das Feld der Wissenschaftspolitik.

Magdalene von Tiling lässt sich mit dem Begriff der *protestantischen Verbandsfunktionärin* profilieren. Ihr intensives verbandspolitisches Engagement in der evangelischen Religionspädagogik und der protestantisch-konservativen Frauenbewegung legte den Grundstein für ihre parteipolitische und parlamentarische Arbeit. Als eine der ersten Frauen im Parlament nutzte sie dieses als zusätzliches Forum, um die in ihren Verbänden formulierten gesellschaftlichen Ziele durch ihre fachpolitische Zuständigkeit im Parlament voranzutreiben. Ihre Netzwerke lassen entsprechend eine hohe personelle

Schnittmenge zwischen Parteikollegium und Verbandsmitgliedern erkennen.

Heinrich Albertz schließlich steht für das Profil des *politischen Pastors*. Als ordinerter Pfarrer betrat er die politische Bühne dezidiert als Theologe mit geistlicher Profession, er präsentierte sich der politischen Öffentlichkeit stets als Pastor Albertz. Dabei konnte er weitaus weniger Begeisterung für rein theoretische Reflexionen aufbringen, sondern verstand sich als Mann der Tat und Pragmatiker. Mit diesem praxisaffinen Profil eignete er sich als Führungspersönlichkeit. Nur ein Jahr nach seiner Wahl zum Abgeordneten übernahm er mit dem Posten des niedersächsischen Flüchtlingsministers sein erstes exekutives Amt. Auch nachfolgend war seine politische Arbeit vor allem durch Regierungsverantwortung geprägt. Zwar hatte er in seiner Berliner Zeit auch ein Mandat im Abgeordnetenhaus inne, er verstand sich dabei aber primär als theologischer Regierender.

2. Demokratiefördernde und -hemmende Theologumena – eine Zusammenschau in Spannungslinien

Die bisherige Zusammenschau der Interdependenzen zwischen der theologischen Profession und der politischen Arbeit von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz zeigen deutlich, dass sie auf ihre je eigene Weise auf der politischen Bühne als Theologe oder Theologin erkennbar blieben. Da alle drei ihre politische Arbeit als demokratisch gewählte Abgeordnete verrichteten, stand zu Beginn dieser Studie auch die These, theologische Parlamentarier:innen müssten in ihrer jeweiligen Zeit über eigene tragfähige Denkfiguren verfügen, ihre protestantischen Überzeugungen mit der demokratischen Idee zu verbinden.

Die Ergebnisse der drei demokratiethoretischen Tiefenbohrungen bei Otto, von Tiling und Albertz bestätigen diese These: In ihren theologischen und politischen Äußerungen und Schriften zeigt sich jeweils eine persönliche Lerngeschichte im Annäherungsprozess von Protestantismus und Demokratie. Während sich die evangelische Kirchenleitung erst 1985 in der sog. Demokratie-Denkschrift dazu bekannte, dass die Demokratie eine dem christlichen Glauben affine Staatsform sei, waren die theologischen Parlamentarier im ausgehenden Kaiserreich, der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik weitaus früher zu einer solchen Syntheseleistung herausgefordert.

Gleichzeitig hat die Untersuchung der gehobenen Quellen gezeigt, dass keiner der drei theologischen Parlamentarier:innen einen geschlossenen politisch-ethischen Entwurf vorgelegt hat. Ihre anthropologischen sowie staats- und demokratiethoretischen Grundüberzeugungen waren vielmehr aus einer Vielzahl verschiedener öffentlicher und privater Äußerungen, Reden und Schreiben zu rekonstruieren. Dass diese Rekonstruktion aber möglich war, zeigt eindrücklich: Alle drei reflektierten ihr Handeln als

Parlamentarier:in theologisch wie politisch-ethisch. Zugleich war es ihnen gemein, diese Reflexion immer wieder öffentlich zu dokumentieren.

Dabei setzt sich der Stil der untersuchten Gedankengänge – wie allein aufgrund der unterschiedlichen Lebenskontexte und theologischen Professionen zu erwarten war – durchaus voneinander ab. Während die hohe Theorieaffinität bei Rudolf Otto als einem Universitätsprofessor der Systematischen Theologie wenig überrascht, ist die konzeptionelle Schärfe der politisch-ethischen Reflexionen der Religionspädagogin Magdalene von Tiling bemerkenswert. Der Pastor Heinrich Albertz konnte demgegenüber wenig Leidenschaft für theoretische Annahmen aufbringen und verspürte eine innere Distanz zur akademischen Theologie. Entsprechend ist auch seine politische Ethik gänzlich auf das praktische Handeln ausgerichtet und in ihrer Zielsetzung darauf begrenzt.

Darüber hinaus ist festzuhalten, dass im Längsschnitt der betrachteten Zeitspanne die Hitzigkeit, mit der die Grundsatzfrage nach der politischen und auch theologischen Eignung eines demokratischen Staatssystems diskutiert wurde, abgenommen hat. Während die Demokratiekritiker:innen und -befürworter:innen in den Jahren der Weimarer Republik – auch unter der Beteiligung von Otto und von Tiling – diese Grundsatzfrage virulent debattiert hatten, ist die prinzipielle Auseinandersetzung um die Frage, *ob* sich das demokratische System eignet, bei Albertz in der frühen Bundesrepublik der Frage gewichen, *wie* seine Abläufe zu gestalten und zu optimieren sind.

Zur Beantwortung der Leitfrage nach dem spezifischen Beitrag der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zur demokratischen Lerngeschichte des Protestantismus werden nachfolgend *zuerst* ihre in den Einzelstudien erhobenen politisch-ethischen Prämissen – d. h. ihre Anthropologie, ihr Staatsverständnis und die besondere Rolle, die sie Christ:innen in der Politik zuweisen – vergleichend gebündelt. Aus dieser Zusammenschau der politisch-ethischen Positionierungen von Otto, von Tiling und Albertz kann *sodann* abgeleitet werden, welche Theologumena für eine demokratieaffine Haltung besonders förderlich oder hemmend sind. Die theologischen Voraussetzungen für eine demokratieaffine oder -averse Haltung werden dabei in fünf Spannungslinien systematisiert.

2.1. Anthropologie, Staatsverständnis und die besondere Rolle von Christ:innen in der Politik

Es ist deutlich geworden, dass die untersuchten theologischen Parlamentarier:innen in ihren Reflexionen über das gesellschaftliche Zusammenleben diejenige Staatsform verteidigen, die dem von ihnen erkannten Schöpferwillen am meisten entspricht.

Die anthropologische Kernüberzeugung Rudolf Ottos ist in seiner Aussage »Freiheit als Lebensluft«¹ zusammengefasst. Jeder Mensch verfüge als Geschöpf Gottes über eine Anlage zur sittlichen Personwerdung. Diese Anlage gleicht einem Funken instinktiver, göttlicher Weisheit. Weil die Anlage jedoch nur durch Selbsttätigkeit und Selbstverantwortung zur Entfaltung gebracht werden könne, bildet Freiheit für Otto die notwendige Bedingung zum guten Leben überhaupt. Erste Aufgabe des Staates müsse es sein, als Rechtsstaat diese Freiheit zu gewährleisten. Otto betont in seiner positiv konnotierten Anlagen-Anthropologie die Relevanz des einzelnen Individuums. Die Entfaltung seiner Persönlichkeit sei ein dynamischer Prozess, der stark von den äußeren Lebensbedingungen des einzelnen Menschen abhängt. Neben der erzieherischen Kraft der Freiheit sei eine fundierte Bildung eine wichtige Voraussetzung für den Prozess der sittlichen Personwerdung.

Für Magdalene von Tiling ist die anthropologische Überzeugung grundlegend, dass Menschen »im Dienst aneinandergebunden«² sind. In ihrer schöpfungstheologischen Vorstellung erkennt sie in der ständischen Strukturierung der Gesellschaft eine gottgewollte Ordnung. Die Stände sind in ihrer Verschiedenheit wechselseitig aufeinander bezogen und bilden das Volksganze. In ihrer Bindungs-Anthropologie kann kein Individuum für sich gedacht werden, sondern steht immer in seinen jeweiligen Bezügen. Jeder Mensch stehe dabei unter der Sünde. Diese einzudämmen, sei die ursprüngliche Aufgabe des Staates, den Gott als Gnadengabe *top down* gestiftet habe und fortwährend erhalte. In ihrem pessimistischeren Blick auf den Menschen zieht Magdalene von Tiling die Gemeinschaft dem Individuum vor und ihre Ausführungen drücken ein hohes Ordnungsbedürfnis aus. Durch die ständische Strukturierung entwirft sie eine statische Gesellschaft, die durch die wechselseitige Dienstbezogenheit und Bindung der Menschen aufeinander stabilisiert wird.

1 Otto, Was ist Demokratie?, 20.1.1919, 2.

2 Tiling, Der evangelische Christ und die Kulturpolitik, 294.

Weitaus dynamischer ist das anthropologisch-theologische Grundverständnis von Heinrich Albertz. Er bezeichnet die »Unruhe als erste Bürgerpflicht«³. Leitend für seinen Blick auf den Menschen ist das fortwährende Ja, das Gott den Menschen als seinen Geschöpfen auch »jenseits von Eden« zugesagt hat. In diesem Zutrauen Gottes wird für ihn die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen offenbar, aufgrund derer kein Mensch mehr oder weniger wert als ein anderer sei. Aus dieser Anthropologie des Zutrauens folgt auch die Zumutung, dass den Menschen die Ausgestaltung des gesellschaftlichen Lebens aufgetragen sei. Für Albertz spielt die Idee einer göttlichen Stiftung des Staates keine Rolle. Für ihn kann ein Staat nie unabhängig von seinen Bürgern existieren, diese müssen ihn *bottom up* aufbauen. Er appelliert an eine Kultur des individuellen und kollektiven Verantwortungsgefühls. Der kritische Blick auf die gesellschaftlichen Umstände wird bei ihm zur Bürgerpflicht.

Die Frage nach einer besonderen Rolle von Christ:innen in der Politik wird bei allen drei untersuchten theologischen Parlamentarier reflektiert und positiv beantwortet: der christliche Glaube verpflichtet zum gesellschaftlich-politischen Engagement.

Rudolf Otto sieht für christliche Bürger:innen aus dem Kern des christlichen Glaubens heraus eine besondere Zuständigkeit für die Lösung der sozialen Frage. Ihm zufolge muss »jeder Religiöse, er mag zu welcher ›Richtung‹ er will gehören, Sozialreformer sein«⁴.

Auch Magdalene von Tiling ruft alle Menschen, insbesondere die protestantischen Frauen, zur Wahrnehmung ihrer staatsbürgerlichen Rechte auf. Die Beteiligung an der politischen Wahl ist für sie nicht optional, sondern eine von Gott geforderte Standespflicht. Die besondere Aufgabe von Christ:innen sieht sie darin, im öffentlichen Diskurs für die eigenen, aus dem Glauben gewonnenen anthropologischen Grundüberzeugungen einzustehen und so als »Salz der Erde«⁵ in die Gesellschaft hineinzuwirken.

Ebenso sieht Heinrich Albertz Christ:innen in besonderer Weise zur Mitverantwortung am staatlichen Leben berufen. Er leitet aus dem Ersten Gebot des Dekalogs, das in seiner gesamten Theologie eine herausgehobene Stellung einnimmt, eine besondere innere Freiheit für gläubige Christ:innen ab, die sie vor der Gefahr einer staatlichen Totalisierung effektiv schützen kann.

3 Ohne Verf., Christlich denken – politisch handeln.

4 Otto, Die Missionspflicht der Kirche, 277 f.

5 Tiling, Was sollen wir tun?, 16.

Diese innere Freiheit eines Christenmenschen hat für ihn zwangsläufig die Bereitschaft zur politischen Mitverantwortung zur Folge, denn wer »heute das erste Gebot predigt, predigt gesellschaftliches, politisches Engagement oder er predigt einen Götzen«⁶.

2.2. Anthropologische Prämissen für eine theologisch begründete Demokratieaffinität oder -aversion

Die Zusammenschau der politisch-ethischen Prämissen von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz lässt insgesamt eine hohe Abhängigkeit ihrer staatstheoretischen Aussagen von ihrer theologischen Anthropologie erkennen. In ihrem Nachdenken über Staatssysteme, Verfassungen und bürgerliche Mitverantwortung bildet die theologische Anthropologie den Dreh- und Angelpunkt für ihr Urteil über die Volksherrschaft.

Dabei werden Spannungslinien erkennbar, anhand derer sich die Beantwortung der Frage nach den theologischen Voraussetzungen einer demokratieaffinen Haltung strukturieren lässt. Im Folgenden wird ein theologisches Modell entwickelt, welches diejenigen anthropologischen Kernüberzeugungen in Spannungslinien abbildet, die im Wesentlichen für eine theologisch begründete Demokratieaffinität oder -aversion verantwortlich sind. Die Einzelstudien zu Otto, von Tiling und Albertz haben gezeigt, dass sich mit Blick auf ihre theologisch begründete Haltung zur Demokratie keine geschlossenen Gruppen von Befürworter:innen und Gegner:innen ausmachen lassen, sondern die Positionierungen dieser theologischen Parlamentarier:innen eine weitaus größere Komplexität aufweisen. Insofern ist auf den erhobenen Spannungslinien mit einer kontinuierlichen und variierenden Verteilung der Positionen zu rechnen.

Auf Grundlage des Erarbeiteten lassen sich folgende fünf Spannungslinien zwischen bipolaren anthropologischen Kernüberzeugungen ermitteln: 1. »Sündhaftigkeit versus Gottebenbildlichkeit«, 2. »Verschiedenheit versus Gleichheit«, 3. »Gemeinschaft versus Individuum«, 4. »Ordnung versus Freiheit« und 5. »Passiver Gehorsam versus aktive Mitverantwortung«. Dabei tauchen in den anthropologischen Konzeptionen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen immer beide Pole auf, je nach Nähe zur

⁶ Albertz, *Dagegen gelebt*, 86.

eigenen Überzeugung und Gedankenwelt des einen oder anderen Pols wird die theologische Haltung zur demokratischen Idee maßgeblich beeinflusst.

Die fünf Spannungslinien systematisieren die Grundauffassungen in der theologischen Anthropologie, die die jeweilige theologische Haltung zur demokratischen Idee am stärksten beeinflussen. Entscheidend ist hierbei die Annahme, dass die sich gegenüberliegenden Pole keine Zuordnung im Sinne eines »entweder – oder«, eines »schwarz – weiß« Denkens erfordern. Sie bilden vielmehr Orientierungspunkte, zwischen denen in unterschiedlicher Nuancierung eine individuelle und sich verändernde Verortung der Akteur:innen möglich ist.

2.2.1. Sündhaftigkeit versus Gottebenbildlichkeit

Die erste Spannungslinie erstreckt sich zwischen den beiden Polen der Sündhaftigkeit des Menschen auf der einen und der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf der anderen Seite.

Magdalene von Tiling steht für eine stärkere Betonung der Sündhaftigkeit. Zur Eindämmung der menschlichen Sünde bedürfe es ihr zufolge staatlicher Gesetze, die durch eine starke, obrigkeitliche Macht durchgesetzt würden. Rudolf Otto betont in seiner Anlagen-Anthropologie hingegen stärker den Pol der Gottebenbildlichkeit. Durch die Selbstverantwortung im Wahlakt würden die göttlichen Anlagen in jedem Menschen aktiviert, das Volk werde damit zu einem »unerschöpfliche[n], immer quellende[n] Born gottgegebener Anlagen«⁷. Auch Heinrich Albertz betont, dass selbst »in den entstellten Zügen von Ermordeten oder ihrer Mörder«⁸ das Bild Gottes zu sehen sei, und plädiert in seiner Anthropologie für ein hohes Zutrauen in die Menschen nach dem Vorbild der fortwährenden Zusage, mit der Gott an den Menschen als seinen Geschöpfen festhält.

In demokratiethoretischer Hinsicht beeinflusst die eigene theologische Verortung auf dieser Linie maßgeblich die Frage, wieviel Mitverantwortung dem Menschen in einem Staatssystem zugetraut werden kann. Denn während vom sündigen Menschen im Wahlakt lediglich das Verfolgen von Eigeninteresse oder naives Schwarmverhalten zu erwarten ist, kann das

⁷ Otto, *Das Wesen der Demokratie*, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 19, 2.

⁸ Albertz, *Diesseits von Eden*, 26.

Zusammenwirken gottebenbildlicher Menschen eine besondere Schwarzmintelligenz zutage fördern.

2.2.2. Verschiedenheit versus Gleichheit

Die zweite Spannungslinie verläuft zwischen den Polen Verschiedenheit und Gleichheit der Menschen.

In ihrer Anthropologie vertritt Magdalene von Tiling die Auffassung, dass »die Verschiedenheiten zwischen den Geschlechtern und den Generationen [grundlegend für das menschliche Leben sind]«⁹. Damit tendiert sie auf dieser Spannungslinie zum Pol der Verschiedenheit. Dass sie aber keineswegs an ihren extremen Rand zu verorten ist, ist in ihrer Forderung einer allgemeinen Wahlpflicht deutlich geworden. Der gegenüberliegende Pol wurde von Rudolf Otto in seinen Bemühungen um eine Reform des preußischen Dreiklassenwahlrechts stark gemacht. Er hält die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen naturrechtlich für gegeben, wodurch ein ungleiches Wahlrecht dem »Rechtsgefühl breitester Schichten unseres Volkes«¹⁰ zuwider sei. Auch Albertz postuliert eine grundsätzliche Gleichheit aller Menschen, die er wiederum aus ihrer Gottebenbildlichkeit ableitet.¹¹

Nur durch die Annahme einer grundlegenden Verschiedenheit der Menschen lässt sich etwa die Gewährung unterschiedlicher staatsbürgerlicher Rechte und eine unterschiedliche Gewichtung von Wähler:innenstimmen rechtfertigen. Die Überzeugung einer grundsätzlichen Gleichheit und damit Gleichwertigkeit aller Menschen resultiert hingegen in der Forderung eines gleichen, also geschlechts- und standesunabhängigen Wahlrechts.

2.2.3. Gemeinschaft versus Individuum

Zwischen den zwei Polen Gemeinschaft einerseits und Individuum andererseits entspinnt sich die dritte Spannungslinie.

In der konservativen Lesart gehört das Individuum nicht sich selbst, sondern der Gemeinschaft. Weil sie Individualität mit wahrloser Vereinzelung

⁹ Tiling, *Wesen und Ziel der Erziehung*, 234.

¹⁰ Otto, Rede am 2.5.1918, 9419.

¹¹ Vgl. Albertz, *Diesseits von Eden*, 26.

gleichsetzt, betont Magdalene von Tiling in ihrer Bindungsanthropologie: »[W]ir machen einander zu dem, was wir sind. [...] Und außer dem, was wir Menschen so durch den andern sind, sind wir nichts.«¹² Interessanterweise treffen sich die Anschauungen Magdalene von Tilings und Heinrich Albertz' in der Betonung, es sei eine anthropologische Hybris, wenn der Mensch meint, sein eigener Herr zu sein. Magdalene von Tiling formuliert dies jedoch in Abgrenzung zur liberalen Lesart, in der »das ganze Menschenleben gesehen [wird] als das Leben einzelner Individuen, von denen jedes sein eigenes Recht hat«¹³. Sie bezieht die Aussage also in erster Linie auf die Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen. Heinrich Albertz hingegen trifft diese Aussage in seiner Ausdeutung des Sündenfalls und bezieht sie auf die Gottesbeziehung der Menschen. Seiner Auffassung nach ist die »Versuchung des Menschen [...] von Anbeginn die Überschreitung jener Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, die ihn selbst zum Gott macht, zum Richtenden, zum Wissenden, was gut oder böse ist.«¹⁴ Demgegenüber nimmt die Gemeinschaft bei Otto einen geringeren Stellenwert ein, er lässt sich damit ganz bei der liberalen Auffassung verorten, die das autonome und selbstbestimmte Individuum zum anthropologischen Ideal erhebt.

In demokratiethoretischer Hinsicht beeinflusst die theologische Verortung auf dieser Linie maßgeblich die eigene Pluralismusaffinität. Denn wo Individualität als Vereinzelnung gedeutet wird, kann Diversität nicht als Bereicherung wahrgenommen werden.

2.2.4. Ordnung versus Freiheit

Die vierte Spannungslinie erstreckt sich zwischen den beiden Polen eines hohen Ordnungsbedürfnisses auf der einen und eines hohen Freiheitsbedürfnisses auf der anderen Seite.

Der Pol der Ordnung ist dabei vom Ideal einer stabilen Statik gekennzeichnet, die etwa durch das Gegebensein von gesellschaftlichen Ständen stabilisiert wird. Auch Magdalene von Tiling folgt der Vorstellung einer ewigen, im Glauben erkennbaren Schöpfungsordnung. Den Staat versteht sie dabei als Teil der Schöpfungs- und Erhaltungsordnung Gottes, entsprechend

¹² Tiling, Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens, 40.

¹³ Dies., Der evangelische Christ und die Kulturpolitik, 294.

¹⁴ Albertz, Diesseits von Eden, 11.

sollte er sich in der Ausgestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens an dieser orientieren. Sie verwirft den liberalen Glauben »an die Freiheit des einzelnen Menschen, daran, daß jeder Mensch sein eigener Herr ist, der sich gehört, der aus sich sich entwickelt und entfaltet«¹⁵.

Dem gegenüber gestellt ist der Pol eines hohen Freiheitsdrangs des Menschen, mit dem eine größere Dynamik einhergeht. Nach Ottos Anlagen-Anthropologie kann sich der Mensch erst unter der Voraussetzung von Freiheit zu einer sittlichen Person entwickeln und entfalten. Heinrich Albertz teilt diese Hochschätzung der Freiheit, allerdings unter der Prämisse einer sozialpolitischen Zielsetzung: »Bürgerfreiheit sei nicht Ellenbogenfreiheit des Stärkeren, nicht die Freiheit der eigenen Bequemlichkeit. Garant von Bürgerfreiheit sei vielmehr jener ›Citoyen‹, der Freiheit als Raum für mehr Menschlichkeit, mehr Gerechtigkeit begreift.«¹⁶

Mit Blick auf die politisch Verantwortlichen wird das hohe Ordnungsbedürfnis durch klare und vorhersehbare Nachfolgeregelungen, etwa durch die Erbfolge in einer Monarchie, befriedigt. Demgegenüber kann der nach Freiheit drängende Mensch die Dynamik unvorherzusehender Wahlergebnisse und regelmäßig wechselnder Regierungen hochschätzen.

2.2.5. Passiver Gehorsam versus aktive Mitverantwortung

Zwischen den zwei Polen des Gehorsams einerseits und der Mitverantwortung andererseits verläuft schließlich die fünfte Spannungslinie.

Dabei tritt der Mensch als Einwohner:in eines Staates auf Seiten des Gehorsamspols als vorrangig passives Wesen in Erscheinung, das einer hohen Fürsorge durch die Obrigkeit bedarf. Hier sucht der hilflose Untertan nach Autorität, der er Gehorsam und Ergebenheit gebietet.

Auf der anderen Seite betont der Mitverantwortungspol das Potenzial der Bürger:innen, die Ausgestaltung gesellschaftlicher und politischer Aufgaben aktiv und verantwortungsbewusst beeinflussen zu können. Die Analyse der anthropologischen Konzepte Ottos, von Tilings und Albertz' hat gezeigt, dass bei keinem dieser theologischen Parlamentarier:innen der Rückzug aus dem politischen Feld und damit einhergehend eine passive Gefügigkeit der Untertanen gefordert wird. Vielmehr tritt bei allen dreien

¹⁵ Tiling, *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik*, 294.

¹⁶ Clos, *Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat*, 21.5.1974.

der Begriff der (Mit-)Verantwortung als Schlüsselmoment in der politischen Ethik in Erscheinung und wird in der Frage nach einer besonderen Rolle von Christ:innen in der Politik eigens akzentuiert.

Mit den genannten fünf Spannungslinien sind die anthropologischen Grundauffassungen systematisiert, die die jeweilige theologische Haltung zur demokratischen Idee am stärksten beeinflussen. Dabei lassen die untersuchten theologischen Parlamentarier:innen eigene Nuancierungen und feine Modifikationsbemühungen erkennen, die sich aus der praktischen Auseinandersetzung mit der demokratischen Idee ergeben. Ihre konkrete Mitarbeit in der Partei, im Wahlkampf und im Parlament stößt »subkutane Lern- und Aneignungsprozesse«¹⁷ an, die in der bisherigen Erforschung des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie wenig Beachtung gefunden haben. Die Verortungen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen auf den fünf erhobenen Spannungslinien zeigen, dass Magdalene von Tiling von ihrer konservativen Theologie her die schwächsten Voraussetzungen für eine theologische Befürwortung des demokratischen Systems mitbringt. In ihrem starken Plädoyer für die politische Mitverantwortung aller Bürger:innen und insbesondere der protestantischen Frauen wird jedoch ihr Bemühen um eine Brückenfigur deutlich, mit der sie den demokratischen Wahlakt in ihre schöpferischen und ordnungstheologische Anthropologie und Staatsethik integrieren kann.

Rudolf Otto lässt sich hingegen auf allen fünf Spannungslinien eindeutig in Richtung des demokratieaffinen Pols verorten. Als nationalliberaler Abgeordneter lässt er in seinen politischen Äußerungen vor 1918 gleichwohl keinen Zweifel an seiner Treue zum Monarchen. Gerade in den ersten Monaten der jungen Weimarer Republik sprühen seine Texte dann vor demokratischer Euphorie, die demokratische Idee wird von ihm metaphysisch von einer politischen Staatsverfassung zu einem »Glaube[n]«¹⁸ erhoben. Bei genauerem Hinsehen lassen seine Ausführungen dabei jedoch auch ein Erfahrungs- und Reflexionsdesiderat hinsichtlich der praktischen Verfahren im demokratischen Verfassungsstaat erkennen. So bietet et-

17 A. von Scheliha, Der deutsche Protestantismus auf dem Weg zur Demokratie (in: H.-J. Große Kracht / G. Schreiber [Hg.], Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen, 2019, 57–78), 58.

18 Ebd.

wa seine Anlagen-Anthropologie nur wenig Erklärungspotenzial für das Zustandekommen subjektiv unerwünschter Wahlergebnisse.

Demgegenüber meldet Heinrich Albertz, der sich persönlich als »radikaler Demokrat«¹⁹ verstanden wissen will, mannigfaltigen Reformbedarf an den demokratischen Verfahren in der frühen Bundesrepublik an. Ihm ist sowohl die Idee einer göttlichen Stiftung des Staates fremd als auch die metaphysische Hebung der demokratischen Idee. Das Zustandekommen von Obrigkeit ist bei Albertz »entmythologisiert«²⁰, die staatlichen Strukturen der Bundesrepublik werden von ihm zweifelsohne als von den Menschen gestaltbar und veränderbar gedacht.

19 Albertz, »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«, 60.

20 Vgl. zu dieser Formulierung erneut Kalinna, Die Entmythologisierung der Obrigkeit.

3. Ausblick: Theologische Parlamentarier:innen als Fundgrube für die protestantische Ethik des Politischen

Am Ende des Expeditionsberichts der vorliegenden Studie steht damit die Feststellung, dass die Erforschung des weiten Feldes theologischer Parlamentarier:innen in der Tat ein lohnenswertes Unterfangen darstellt. Durch die drei in dieser Arbeit vorgenommenen, exemplarischen Tiefenbohrungen im Leben und Wirken der theologischen Parlamentarier:innen Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz ist das Feld abgesteckt, auf dem eine Weiterarbeit ertragreich zu sein verspricht. Während das Gelände durch die statistische Erhebung theologischer Parlamentarier:innen seit 1848 in der Datenbank TheoParl in der Vogelperspektive bereits gut zu überblicken ist, gilt es, diese statistische Luftaufnahme um weitere qualitative Einzelstudien zu ergänzen. Die politisch-ethische Bodenbeschaffenheit des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert und in der Gegenwart ist nur durch weitere Vergleichsstudien besser zu verstehen.

3.1. »Erwählt oder gewählt?«

Die Begründung dafür, weshalb theologische Parlamentarier:innen eine – erstaunlicherweise bis dato wenig beachtete – Fundgrube für die Erforschung der protestantischen Ethik des Politischen darstellen, liegt in ihrer Eigenart, durch ihre theologische und parlamentarische Praxis in besonderer Weise zu einer Synthese von protestantischer Theologie und demokratischer Idee herausgefordert zu sein.¹ Zwar lassen sie sich ihrem

¹ Diese Eigenart ist grundsätzlich auch für theologische Parlamentarier:innen anderer christlicher Konfessionen und anderer nicht-christlicher Religionen zu vermuten. Bisher steht eine dem Projekt TheoParl vergleichbare umfassende Untersuchung römisch-katholischer Theolog:innen in

Denken nach, wie die Beispiele von Otto, von Tiling und Albertz gezeigt haben, durchaus in die bekannten theologiegeschichtlichen Strömungen – hier den Kulturprotestantismus, das konfessionelle Luthertum oder die Bekennende Kirche – verorten. Gleichzeitig sind sie aber durch ihr parlamentarisches Mandat weitaus existentieller von politisch-ethischen Fragen angefragt als ein Großteil ihres theologischen, nicht-parlamentarischen Kollegiums.

Diese besondere Betroffenheit ist für Parlamentarier:innen mit theologischer Profession auch gegenüber anderen nicht-theologischen Abgeordneten evangelischen Glaubens, also politisch engagierten Protestant:innen mit anderen Berufshintergründen, hervorzuheben. So ist bei allen drei untersuchten theologischen Parlamentarier:innen deutlich geworden, dass sie in der Reflexion ihres theologischen Berufes immer auch das Moment der Berufung mitdenken. Dadurch lässt sich in der Eigenwahrnehmung der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen ein besonders hoher Anspruch auf ein einheitliches Gesamtbild der theologischen und politischen Tätigkeiten ausmachen. Magdalene von Tiling fühlt sich in der rückblickenden Deutung »auf eine ganz eigentümliche Weise in die Politik hineingerufen – unmißverständlich von Gott hineingerufen« und erkennt sodann »dieses ganze Abgeordnete-Sein [...] als eine Erweiterung und Vertiefung derselben Arbeitslinien«² ihres Lebens. Und auch bei Heinrich Albertz, für dessen Aufnahme des Theologiestudiums keineswegs ein Berufungserlebnis, sondern vielmehr der Wunsch der Mutter ausschlaggebend war, ist in der politischen Arbeit ein äußerst hoher Kongruenzanspruch erkennbar. Seine exekutiven Ämter übernimmt er mit der Ambition, in allen politischen Aufgaben Pfarrer zu bleiben und niemals zu vergessen, welches sein »eigentliches Amt«³ ist. Auf eine solche Homogenität drängend, wird ihm jedes politische Amt zum »ministerium dei, weil es ein ministerium humanum pauperum sein soll«⁴.

Das hier anklingende hohe Harmoniebedürfnis bezeugt einmal mehr die besondere Existenzialität, mit der theologische Parlamentarier:innen von den Fragen der protestantischen Ethik des Politischen konfrontiert

deutschen Parlamenten jedoch aus. Gleiches gilt mit Blick auf die deutsche Demokratiegeschichte für vergleichbare Untersuchungen jüdischer oder muslimischer Theolog:innen.

2 M. v. Tiling, zitiert nach: Schomerus, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt, 105 f.

3 Albertz, Schreiben an Kopf, 1948.

4 Ders., Warum gingen Sie zur SPD?, 9.

sind. Aufgrund dieser Betroffenheit eignen sich theologische Parlamentarier:innen hervorragend für eine Differentialdiagnostik in der Untersuchung der Annäherung von deutschem Protestantismus und parlamentarischer Demokratie.

So sieht sich eine konservative Magdalene von Tiling, die von ihrer theologischen Anthropologie und Staatsethik her durchaus an der Vorstellung festhalten würde, dass die Obrigkeit durch Gott *erwählt* ist, in ihrer konkreten politischen Arbeit mit dem Faktum konfrontiert, ihren Einfluss im Parlament nur geltend machen zu können, wenn sie als Abgeordnete in das Parlament *gewählt* wird. In der Folge dieses Widerspruchs modifiziert sie ihre ordnungs- und schöpfungstheologischen Auffassungen, in ihren theologischen Gedanken wird durch die parlamentarische Arbeit ein persönlicher Aneignungsprozess bestimmter Aspekte der demokratischen Idee erkennbar.

Demgegenüber kann der liberale Rudolf Otto die Spannung, die in der Alternative von Erwählung und Wahlakt liegt, in seiner Anlagen-Anthropologie anders auflösen. Unter den Idealbedingungen einer umfassenden Bildung des ganzen Volkes werden dessen gottgegebene Anlagen durch die Selbsttätigkeit im Wahlakt aktiviert, sodass die »Volkesstimme« zur »Gottesstimme«⁵ wird: damit sind die politisch Verantwortlichen *erwählt*, gerade weil sie *gewählt* wurden.

Bei Heinrich Albertz als sozialdemokratischem Politiker in der frühen Bundesrepublik findet sich schließlich in der Begründung des Staates kein Verweis mehr auf dessen metaphysische, überpositive Grundlagen. Er würde die Frage trotz seinem persönlichen Gefallen an machtvollen politischen Positionen wohl am ehesten im Sinne ihres ursprünglichen Verfassers, seinem politischen Weggefährten Willy Brandt, beantworten: »Wir suchen keine Bewunderer; wir brauchen Menschen, die kritisch mitdenken, mitentscheiden und mitverantworten. [...] Wir sind keine *Erwählten*; wir sind *Gewählte*.«⁶

5 Otto, Das Wesen der Demokratie, 22./23./24./25.1.1920, Nr. 19, 2.

6 Brandt, Abgabe einer Erklärung der Bundesregierung am 28.10.1969, 33 [Kursivsetzung durch Verf.].

3.2. Methodische Errungenschaften der Studie

Die vorliegende Arbeit hat eine Methodik für den systematisierten Zugriff auf theologische Parlamentarier:innen entworfen. Für weitere differentialdiagnostische Forschungen an anderen als den hier ausgewählten theologischen Parlamentarier:innen bietet sie damit ein methodisches Instrumentarium, mit dem die Heterogenität theologischer Parlamentarier:innen und der lange Untersuchungszeitraum operationalisiert werden können.

Die methodische Herangehensweise dieser Studie könnte für weitere Tiefenbohrungen in dreifacher Hinsicht dienlich sein: *Erstens* könnten die vier Untersuchungsschritte Orientierung für den Aufbau von Einzelstudien geben: a) statistischer Befund der Datenbank TheoParl, b) biografischer Nachvollzug des theologischen und politischen Werdegangs, c) fachpolitische Spezialisierungen und d) systematisch-theologische und demokratietheoretische Verortung. *Zweitens* bietet die Studie für den letztgenannten Schritt der systematisch-theologischen und demokratietheoretischen Verortung ein methodisches Werkzeug an. Die demokratietheoretische Verortung erfolgte in allen drei Einzelstudien anhand der Äußerungen der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zu ausgewählten, zentralen Bestandteilen von Demokratie, nämlich erstens ihre Äußerungen zu Volksherrschaft und Volkssouveränität, zweitens zu Wahlen und Mehrheitsprinzip, drittens zu Parteien, Pluralismus und Opposition und viertens zu »checks and balances«. Damit wurde ein Analyseraster erprobt, durch das die Frage nach der Haltung der theologischen Parlamentarier:innen zur »demokratischen Idee« über die Länge der untersuchten Zeit hinweg und auf Grundlage des gegebenen Quellenmaterials methodisch abgesichert beantwortet werden kann.

Die Einzelstudien haben dabei deutlich gezeigt, dass das theologische Urteil der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen zur demokratischen Idee in erster Linie von ihrer theologischen Anthropologie abhängig ist. So ist aus der entwickelten Methodik dieser Arbeit für weitere Untersuchungen *drittens* die Systematisierung der anthropologischen Voraussetzungen einer demokratieaffinen oder -aversen Haltung richtungsweisend. Mit der Erhebung von fünf zentralen Spannungslinien zwischen bipolaren anthropologischen Kernüberzeugungen – namentlich »Sündhaftigkeit versus Gottebenbildlichkeit«, »Verschiedenheit versus Gleichheit«, »Gemeinschaft versus Individuum«, »Ordnung versus Freiheit« und »passiver Gehorsam versus aktive Mitverantwortung« – wird ein Auswertungsinstrumentarium

präsentiert, das die individuelle Verortung theologischer Parlamentarier:innen und ihrer Anthropologie ermöglicht und persönliche Anpassungs- und Aneignungsprozesse abbilden lässt.

3.3. Fünf abschließende Thesen für die gegenwärtige theologische Forschung und Praxis

Zusätzlich zu den methodischen Errungenschaften ist der weitere Ertrag der Studie abschließend für die gegenwärtige theologische Forschung und Praxis in fünf Thesen zu formulieren:

(1) Die theologische Forschung muss in ihrem Bemühen, den Prozess der Annäherung von deutschem Protestantismus und Demokratie präziser erheben und besser verstehen zu wollen, den von ihr eingeschlagenen Weg fortsetzen und sich vom Reiz eines eindeutigen Schwarz-weiß-Befundes verabschieden. Weder lässt sich mit Blick auf die theologischen Schulen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter den Mitgliedern einer Richtung eine homogene Geschlossenheit in der Haltung zur demokratischen Idee ermitteln. Noch lässt sich das Diktum bestätigen, dass erst in der Demokratiedenkschrift von 1985 in der protestantischen Ethik des Politischen ein Bekenntnis zur Demokratie als eine dem christlichen Glauben affine Staatsform zu finden ist. Die Untersuchung von theologischen Parlamentarier:innen eignet sich vor diesem Hintergrund in besonderer Weise zur Differentialdiagnostik. Gerade die Theolog:innen in der Weimarer Republik, die während der hitzig geführten Debatten um die theologische Eignung des demokratischen Staatssystems selbst in diesem als Parlamentarier:innen mitarbeiteten, haben mit Blick auf sich selbst die im Titel dieser Untersuchung gestellte Leitfrage »*Erwählt oder Gewählt?*« nicht einseitig beantworten können. Aufgrund ihrer sie existentiell betreffenden Schnittstellenfunktion zwischen Theologie und Politik waren sie zu eigenen politisch-ethischen Denkmodellen und Positionierungen herausgefordert. Im Wirken der untersuchten theologischen Parlamentarier:innen wird der pädagogische Ansatz »*learning by doing*« erkennbar, in ihrem Denken lassen sich verschiedentlich Anpassungs- und Differenzierungsprozesse gegenüber der demokratischen Idee beobachten. Aufgrund des besonderen Homogenitätsanspruches und Reflexionsbedürfnisses theologischer Parlamentarier:innen sind bei weiteren Untersuchungen noch andere, bisher

unbekannte Spielformen und Schattierungen zu erwarten, die den Nachvollzug der protestantischen Lerngeschichte gegenüber der demokratischen Idee vervollständigen könnten.

(2) In der Erforschung der demokratischen Lerngeschichte des Protestantismus sollte die Vielfalt theologischer Berufe stärker Berücksichtigung finden. Ein Großteil der Vorarbeiten zu evangelisch-theologischem Parlamentarismus hatte bisher lediglich Personen mit geistlichem Amt berücksichtigt oder ist in der Auswahl des zu untersuchenden Personenkollektivs gänzlich diffus geblieben. Der hier verfolgte professionstheoretische Ansatz mit transparenter Auswahlkriteriologie hingegen würdigt nicht nur die Bandbreite theologischer Berufsfelder, sondern eröffnet dadurch auch neue Erkenntnisquellen. So sind zwar auch in dieser Studie durchaus Spezifika des geistlichen Amtes deutlich geworden, etwa der von Albertz besonders stark verspürte moralische Anspruch, der in der Außenwahrnehmung seines geistlichen Amtes formuliert wurde. Daneben erwiesen sich Otto als Universitätstheologe und von Tiling als Religionspädagogin gleichzeitig aber als weitaus theorieaffiner, wodurch die Untersuchung ihrer politisch-ethischen Anschauungen besonders filigrane Denkfiguren zutage förderte. Dieser Befund zeigt, dass die Wertschätzung einer Vielfalt theologischer Berufe nicht nur für die gegenwärtige praktische Theologie eine wichtige Aufgabe darstellt, sondern gleichermaßen für die systematisch-theologische und historisch-theologische Forschung gewinnbringend sein kann.

(3) In der Konfrontation mit dem politisch-gesellschaftlichen Leben außerhalb des theologisch-wissenschaftlichen »Elfenbeinturms« und der kirchlichen »Käseglocke« offenbart sich die Praxistauglichkeit der eigenen Theologie. So messen die drei untersuchten theologischen Parlamentarier:innen ihrer Mitarbeit im politisch-parlamentarischen System einen hohen Nutzen für das eigene theologische Denken bei. Als Grenzgänger:innen werden sie im Parlament zur Reflexion der Frage herausgefordert, mit welchem spezifischen Beitrag Theolog:innen den gesellschaftlichen und politischen Diskurs bereichern können. Als Ergebnis der Untersuchung ihres theologischen und politischen Wirkens ist auch dieses ihnen gemeinsame Plädoyer für das Ablegen einer theologischen Selbstreferenzialität in den Vordergrund zu rücken.

(4) Der christliche Glaube verträgt sich nicht mit der Haltung einer politischen Abstinenz. Sowohl Rudolf Otto als auch Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz weisen den christlichen Bürger:innen von ihren ganz unterschiedlichen Standpunkten aus eine Sonderrolle in der politischen Mit-

verantwortung zu. Dass sie diesen Anspruch auch nach ihrem Ausscheiden aus der Politik aufrechterhielten, verdeutlicht, dass sie diese Aufforderung nicht nur zur taktischen Aktivierung der eigenen, potenziellen Wähler:innenschaft formulierten. Das Bewusstsein dieser Mitverantwortung der Christ:innen für die politische Kultur im Ganzen und für konkrete Entscheidungen im Besonderen muss auch gegenwärtig fortlaufend geweckt und eingefordert werden. Dabei bedeutet eine kritische Mitverantwortung auch, Verbesserungsbedarf zu erkennen und Reformen einzufordern.

(5) Die theologische Anthropologie bildet den Dreh- und Angelpunkt für das theologische Urteil über die Volksherrschaft. Auch wenn die jüngsten kirchlichen Stellungnahmen eindeutig das Selbstverständnis der evangelischen Kirche als zivilgesellschaftliche Kraft und Stütze des demokratischen Rechtsstaats präsentieren, darf eine theologisch fundierte Demokratieaffinität auch gegenwärtig nicht für selbstverständlich genommen werden. So wie Rudolf Otto und Heinrich Albertz in ihren historischen Kontexten die Angewiesenheit des demokratischen Systems auf eine breite Unterstützung der Bevölkerung betonen, ist die der Demokratie innewohnende Fragilität immer im Blick zu behalten:

»Demokratie ist kein mit bestechender Logik strahlendes System, sondern aufgrund ihrer merkwürdigen Geschichte eine zusammengeschusterte Ordnung. Demokratie ist eine spannungsgeladene Affäre, eine brenzlige Angelegenheit, wankend; nichts ist garantiert, ihr Modus ist die Krise.«⁷

Entsprechend muss die demokratische Idee in einem fortlaufenden Lernprozess immer wieder eingeübt und verinnerlicht werden, sie verlangt ihren Bürger:innen eine tägliche Disziplin ab. So mag der Tag einer Wahl zwar das »Fest der Demokratie« sein, ihre innere Stabilität erfährt sie aber in der stetigen Bereitschaft zur Mitverantwortung, zur Abstimmung und zum Kompromiss in den verschiedensten Lebensbereichen. Die gegenwärtige Theologie kann zur Stabilisierung der demokratischen Kultur wichtige Grundlagenarbeit im parlamentarischen und vorparlamentarischen Raum leisten.

Die vorliegende Studie hat gezeigt, dass wir dafür einerseits mutige Grenzgänger:innen brauchen, die sich in ihrem theologischen Denken durch die politisch-parlamentarische Praxis herausfordern lassen. Andererseits müssen wir an den theologischen Fakultäten, im Religionsunterricht an den Schulen und in den Kirchengemeinden gegenwärtig und zukünf-

⁷ H. Richter, Demokratie. Eine deutsche Affäre. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 2020, 11.

tig eine Anthropologie stark machen, die die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen in den Vordergrund rückt und aus ihr die Gleichwertigkeit aller Menschen ableitet. Wir brauchen eine theologische Anthropologie, die um die Individualität der Menschen weiß und kraftvoll nach ihrer inneren und äußeren Freiheit strebt. Zur Stabilisierung der demokratischen Kultur braucht es schließlich eine theologische Anthropologie, die dem Menschen als Geschöpf Gottes eine Mitverantwortung für das politische Leben zutraut und beharrlich an diese appelliert.

Abbildungen

Abbildung 1	Theologische Parlamentarier im Preußischen Abgeordnetenhaus 1849–1918	41
Abbildung 2	Theologische Parlamentarier im Deutschen Reichstag 1871–1918	42
Abbildung 3	Theologische Parlamentarier:innen im Preußischen Landtag 1919–1933	43
Abbildung 4	Theologische Parlamentarier:innen im Weimarer Reichstag 1919–1933	44
Abbildung 5	Theologische Parlamentarier:innen im Preußischen Landtag 1919–1933	142
Abbildung 6	Theologische Parlamentarier:innen im Weimarer Reichstag 1919–1933	142
Abbildung 7	Theologische Parlamentarier:innen im Niedersächsischer Landtag 1946–2017	238
Abbildung 8	Theologische Parlamentarier:innen im Abgeordnetenhaus (West-)Berlin 1950–1990	239
Abbildung 9	Theologische Parlamentarier:innen im Deutschen Bundestag 1949–2017	240

Literatur

Im Folgenden werden sämtliche Archivalien, gedruckte Quellen und Sekundärliteratur verzeichnet, die für diese Arbeit verwendet wurden. Veröffentlichungen, die direkt oder indirekt zitiert wurden, sind im Anmerkungsteil nach der ersten vollständigen Nennung mit einem Kurztitel aufgeführt.

Die allgemeinen Abkürzungen folgen: Redaktion der RGG⁴ (Hg.), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, Tübingen 2007.

Die konsultierten Archive werden wie folgt abgekürzt:

ADEF	Archiv des Evangelischen Frauenbundes (Hannover)
ADSD	Archiv der sozialen Demokratie (Bonn)
BArch	Bundesarchiv (Berlin / Koblenz)
LKA Hann	Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers (Hannover)
LKA Rhein	Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland (Düsseldorf)
NdsArch	Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv (Hannover)
ROArch	Rudolf-Otto-Archiv (Marburg)
StaBi	Deutsche Staatsbibliothek (Berlin)
StadtArch Gö	Stadtarchiv Göttingen (Göttingen)
ULB Basel	Universitätsbibliothek Basel (Basel)

Archivalien

- Albertz, Heinrich, Bericht in »Die Junge Kirche«, 12.8.1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000019.
- , Die Fragen der evangelischen Sozialdemokratie, 12.8.1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000019.
 - , Die Probe auf die Menschlichkeit, 28.1.1947, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Ein Wort zum Pfingstfest, 1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000187.

- , Gegen den politischen Klerikalismus, 1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000187.
 - , Gegenreformation?, 26.9.1949, ADSD, Bonn, 1/HAAA000019.
 - , Karfreitag, 1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000187.
 - , Menschennot oder Paragraphengestrüpp? (Hannoversche Presse), 1947, 1/HAAA000013.
 - , Oeffentliche Anfrage, Pastor Albertz, MdL., an die Flüchtlingsabgeordneten, 1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Schreiben an Friedrich Bartels, 22.7.1946, LKA Hann, Hannover, Personalakte Heinrich Albertz, Best B 7, Nr. 1783, 11.
 - , Schreiben an Hinrich Kopf, 1948, NdsArch, Hannover, NL Kopf, Nr. 38.
 - , Schreiben an Heinz Kloppenburg, 26.1.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000141.
 - , Schreiben an Hanns Lilje, 13.3.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000140.
 - , Schreiben an Wilhelm Oppermann, 5.4.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000140.
 - , Schreiben an Ernst Wilm, 11.9.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000161.
 - , Schreiben an Ernst Wilm, 6.10.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Schreiben an Fritz Heine, 29.10.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Schreiben an Parteivorstand der SPD, 11.11.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000161.
 - , Schreiben an Ernst Wilm, 22.11.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Schreiben an A.[?] Groß, 2.12.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000161.
 - , Schreiben an Wilhelm Mellies, 5.2.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Schreiben an Ernst Wilm, 14.2.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Schreiben an Fritz Heine, 26.5.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
 - , Tagebuch 1.04.1948–18.05.1948, ADSD, Bonn, 1/HAAA000005.
 - , Wahlbroschüre, 1947, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Wahlbroschüre: Wer ist Heinrich Albertz?, 1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000005.
 - , Wahlplakat, 1947, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
- Bartels, Friedrich, Schreiben an Heinrich Albertz, 9.8.1946, LKA Hann, Hannover, Personalakte Heinrich Albertz, Best. B 7, Nr. 1783, 12.
- Brunstäd, Friedrich, Schreiben an Magdalene von Tiling, 22.9.1926, LKA Hann, Hannover, N 127/4.
- Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands, Schreiben an Heinrich Albertz, 26.8.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000161.
- Centralbureau der NLP, Schreiben an Rudolf Otto, 23.4.1908, ROArch, Marburg, 797.951.
- Clos, Rainer, Reflexionen über Bürgerfreiheit und Obrigkeitsstaat. Demokratie noch auf »dünnem Eis«. Tagung der Gustav-Heinemann-Initiative mit Pastor Heinrich Albertz in Rastatt, 21.5.1974, ADSD, Bonn, 1/HAAA000034.
- Conrad, Bernt, Der Pastor und die Politik. Heinrich Albertz lief ins Abseits, 1969, ADSD, Bonn, 1/HAAA000196.
- Der Reichsminister des Innern, Schreiben an Magdalene von Tiling, 28.1.1928, LKA Hann, Hannover, N 127/5.
- Die Königliche Prüfungskommission, Zeugnis, 14.6.1909, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- DNVP Parteileitung, Glückwunschs Schreiben an Magdalene von Tiling, 4.10.1926, LKA Hann, Hannover, N 127/4.

- Eichler, Willi, Schreiben an Ortsvereinsvorsitzende der SPD, 18.3.1954, ADSD, Bonn, 1/HAAA000164.
- Geschäftsstelle der NLP der Provinz Hannover, Schreiben an Rudolf Otto, 3.12.1907, ROArch, Marburg, 797.952.
- Görg, Pastor E., Urkunde, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- Gruber, Guido, Schreiben an Heinrich Albertz, 19.7.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
- Hackmann, Heinrich, Schreiben an Rudolf Otto, 27.11.1899, ROArch, Marburg, 797.301.
- Heine, Fritz, Schreiben an Heinrich Albertz, 22.5.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
- Heinemann, Gustav, Schreiben an Heinrich Albertz, 8.2.1949, ADSD, Bonn, 1/HAAA000151.
- Held, Heinrich, Entwurf einer Kanzelabkündigung für den 11. und 18. Juni betr. Landtagswahl und Volksentscheid über die Verfassung des Landes Nordrhein-Westfalen, 1950, LKA Rhein, Düsseldorf, 6HA 006 (Präses Heinrich Held – Handakten), 194.
- Iwand, Hans Joachim, Das Ende der restaurativen Periode, 1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000144.
- Jentzsch, Rudolf, Schreiben an Heinrich Albertz, 14.11.1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000144.
- Kästner, Julie von, Zeugnis, 1.4.1903, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- Kloppenburg, Heinz, Schreiben an Heinrich Albertz, 2.2.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000140.
- , Schreiben an Heinrich Albertz, 25.4.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000140.
- Lilje, Hanns, Schreiben an Heinrich Albertz, 30.3.1951, ADSD, Bonn, 1/HAAA000140.
- Mellies, Wilhelm, Schreiben an Heinrich Albertz, 10.2.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
- Mueller-Otfried, Paula, Schreiben an Magdalene von Tiling, 10.12.1918, ADEF, Kassel, G 2 d 1.
- Mumm, Reinhard, Glückwunschs Schreiben an Magdalene von Tiling, 2.10.1926, BArch, Berlin, N 2203/147, 399.
- , Glückwunschs Schreiben an Magdalene von Tiling, 26.1.1928, BArch, Berlin, R 8005/458, 384.
- , Schreiben an Major von Tiling, 9.7.1925, BArch, Berlin, N 2203/147, 411.
- , Schreiben an Magdalene von Tiling, 12.11.1929, BArch, Berlin, R 8005/458, 374.
- Niemöller, Martin, Schreiben an Heinrich Albertz, 1.3.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000151.
- Oberkirchenkollegium zu Breslau, Schreiben an Magdalene von Tiling, 25.9.1926, LKA Hann, Hannover, N 127/10.
- Ohne Verf., »Alle Achtung, Herr Albertz...«, ADSD, Bonn, 1/HAAA000016.
- , Aus der Flüchtlingsbranche. Vom Nutzen der Soldatenzeit, ADSD, Bonn, 1/HAAA000014.
- , Blumen für den Berliner Pastor. Wie das Grundgesetz verkam und der Obrigkeitsstaat auferstand, 7.5.1979, ADSD, Bonn, 1/HAAA000034.
- , Bundesrepublik: Kein Rechtsstaat, 1954, ADSD, Bonn, 1/HAAA000017.
- , Christlich denken – politisch handeln (Bericht über einen Vortrag von Heinrich Albertz in Osterode, 1969), ADSD, Bonn, 1/HAAA000196.
- , Die fragwürdige »Sternstunde«. Politische Propaganda mit dem Namen Gottes, 5.7.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000015.

- , Ein sozialistischer Geistlicher, 1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Ein sozialistischer Geistlicher (Telegraf), 17.8.1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Evangelischer Flüchtlingspfarrer der SPD beigetreten, 1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Leserbrief: Eine Stimme aus dem Emsland (Sonntagsblatt für evangelisch-reformierte Gemeinden), 14.3.1954, ADSD, Bonn, 1/HAAA000017.
 - , Menschlich gesehen. Barackenminister (Hamburger Abendblatt), 1948, ADSD, Bonn, 1/HAAA000014.
 - , Sozialismus ist praktisches Christentum. Pastor Albertz sprach in Walsrode und Fallingbostel, 11.10.1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
 - , Unnötige Aufregung, Herr Albertz! Unser Bonner Kommentar, 21.3.1954, ADSD, Bonn, 1/HAAA000017.
 - , Zur Klärung der Standpunkte. Begegnung zwischen SPD und evangelischer Kirche (Hamburger Echo), 28.5.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000016.
- Osterroth, Franz, Schreiben an Heinrich Albertz, 22.3.1950, ADSD, Bonn, 1/HAAA000158.
- Otto, Rudolf, Rede am 25.2.1914 in der »Bundeskommission über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten«, 1914, ROArch, Marburg, OA 1201.
- , Schreiben an das Brief-Kränzchen, 23.9.1896, ROArch, Marburg, 797.345.
 - , Schreiben an Nathan Söderblom, 9.8.1897, ROArch, Marburg, 797.722.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 17.4.1898, ROArch, Marburg, 797.203.
 - , Schreiben an Wilhelm Thimme, 9.8.1901, ROArch, Marburg, 797.3.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 12.11.1901, ROArch, Marburg, 797.209.
 - , Schreiben an Eberhard Vischer, 28.2.1903, ULB Basel, Basel, NL Vischer, G. 6,1.
 - , Schreiben an Wilhelm Thimme, 26.8.1903, ROArch, Marburg, 797.7.
 - , Schreiben an Martin Rade, 8.1.1904, BArch, Potsdam, NL Naumann, 134/26 f.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 6.2.1904, ROArch, Marburg, 797.219.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 12.3.1904, ROArch, Marburg, 797.220.
 - , Schreiben an Leonard Nelson, 18.3.1904, ADSD, Bonn, NL Nelson.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 8.3.1905, ROArch, Marburg, 797.276.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, Ende 1909, ROArch, Marburg, 797.236.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, 23.5.1910, ROArch, Marburg, 797.805.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, 16.3.1912, ROArch, Marburg, 797.807.
 - , Schreiben an August Lentze, 19.1.1913, ROArch, Marburg, OA II94a.
 - , Schreiben an Adolf von Harnack, 2.2.1913, StaBi, Berlin, NL Harnack.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, März 1913, ROArch, Marburg, 797.238.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, 20.4.1913, ROArch, Marburg, 797.811.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, 5.10.1913, ROArch, Marburg, 797.758/759.
 - , Schreiben an Adolf von Harnack, 8.10.1913, StaBi, Berlin, NL Harnack.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, Pfingsten 1914, ROArch, Marburg, 797.817.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 9.2.1914, ROArch, Marburg, 797.241/278.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, 1.5.1914, ROArch, Marburg, 797.817.
 - , Schreiben an Adolf von Harnack, 15.5.1914, StaBi, Berlin, NL Harnack.

- , Schreiben an Hermann Mulert, Ende Februar 1915, ROArch, Marburg, 797.775.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, März 1915, ROArch, Marburg, 797.761/776.
 - , Schreiben an Eugen Schiffer, 22.3.1915, ROArch, Marburg, 797.761a.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, 17.5.1915, ROArch, Marburg, 797.763.
 - , Schreiben an Eugen Schiffer, 18.8.1915, BArch, Koblenz, NL 191 Schiffer, 12.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, 1916, ROArch, Marburg, 797.774.
 - , Schreiben an Gottfried Naumann, 23.12.1916, ROArch, Marburg, 797.816.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, Anfang 1917, ROArch, Marburg, 797.779.
 - , Schreiben an Hermann Mulert, 1917, ROArch, Marburg, 797.772.
 - , Schreiben an Adolf von Harnack, 9.5.1917, StaBi, Berlin, NL Harnack.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 22.3.1919, ROArch, Marburg, 797.256.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 22.8.1919, ROArch, Marburg, 797.246.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 2.10.1919, ROArch, Marburg, 797.247.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 3.9.1926, ROArch, Marburg, 797.264.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 2.1.1929, ROArch, Marburg, 797.269.
 - , Schreiben an Heinrich Hackmann, 10.4.1932, ROArch, Marburg, 797.272.
 - , Vita zum 1. Examen, undatiert, ROArch, Marburg, 797.582.
- Polizei-Direktion Göttingen, Spezialakte zum Nationalliberalen Wahlverein in Göttingen 1907–1913, StadtArch Gö, Göttingen, Pol. Dir. Fach 153, Nr. 7.
- Prinz von Baden, Max, Schreiben an Rudolf Otto, 20.12.1920, ROArch, Marburg, OA 1514.
- Reichsministerium des Innern, Personalakte Magdalene von Tiling, BArch, Berlin, R 1501/211432.
- Renk, Kurt, Schreiben an Heinrich Albertz, 12.10.1854, ADSD, Bonn, 1/HAAA000165.
- Sozialistischer Deutscher Studentenbund, Gruppe Münster, Schreiben an Heinrich Albertz, 8.1.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000162.
- SPD Kreis Fallingbostal, Einladung zum Vortrag Heinrich Albertz', 3.10.1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
- SPD Oberhausen, Flyer zum Vortrag Heinrich Albertz', 29.09.1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
- , Plakat zum Vortrag Heinrich Albertz', 29.09.1946, ADSD, Bonn, 1/HAAA000013.
- SPD Ortsverein Hameln, Schreiben an Heinrich Albertz, 27.3.1954, ADSD, Bonn, 1/HAAA000164.
- Stadt Elberfeld, Urkunde, 24.3.1911, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- Theologische Fakultät der Universität Rostock, Doktorurkunde Magdalene von Tiling, 29.9.1926, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- Thimme, Wilhelm, Erinnerungen an R. Otto, ROArch, Marburg, 797.577.
- Tiling, Magdalene von, Hergangsskizze, um Mai 1933, LKA Hann, Hannover, N 127/5.
- , Lebenslauf, undatiert, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
 - , Schreiben an Arbeitsausschuß der VEFD, 23.11.1918, ADEF, Kassel, G 2 d 1.
 - , Schreiben an Ewald von Kleist-Schmenzin, 20.10.1930, LKA Hann, Hannover, N 127/17.
 - , Schreiben an Friedrich Gogarten, 23.9.1934, LKA Hann, Hannover, N 127/17.

- , Volk, Sitte, Staat, soziale Frage. Vom Luthertum aus beantwortet, LKA Hann, Hannover, N 127/19.
- Tiling, Major von, Lebenslauf, Juli 1925, BArch, Berlin, N 2203/147, 407–410.
- Tiling, Peter von, Rundbrief der Familie Tiling, Nr. 30, 1.3.1988, LKA Hann, Hannover, N 127/2.
- Tiling, Wilhelm von, Lebenslauf, 15.11.1898, LKA Hann, Hannover, N 127/1.
- VEFD, Arbeitsprogramm der VEFD, undatiert, BArch, Berlin, R 8005/458, 380.
- von Trott zu Solz, August, Wortbeitrag am 25.02.1914 in der »Bundeskommission über den Etat des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten«, 1914, ROArch, Marburg, OA 1201.
- Wilm, Ernst, Schreiben an Heinrich Albertz, 28.10.1952, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.
- , Schreiben an Heinrich Albertz, 2.2.1953, ADSD, Bonn, 1/HAAA000163.

Gedruckte Quellen

- Barmer Theologische Erklärung, vom 31. Mai 1934 (in: Plasger, Georg / Freudenberg, Matthias [Hg.], Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 239–245).
- Das Heidelberger Programm der Vereinigten Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 1925 (in: Mommsen, Wilhelm [Hg.], Deutsche Parteiprogramme [Deutsches Handbuch der Politik 1], München 1960, 461–469).
- Der allgemeine deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, den Ansprachen seines engeren, weiteren und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen und Resolutionen seiner Hauptversammlungen 1865–1888, Berlin 1889.
- Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919 (in: Huber, Ernst Rudolf [Hg.], Deutsche Verfassungsdokumente 1919–1933 [Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 4], Stuttgart 1992, 151–179).
- Erfurter Programm, 1891 (in: Mommsen, Wilhelm [Hg.], Deutsche Parteiprogramme [Deutsches Handbuch der Politik 1], München 1960, 349–353).
- Namentliche Abstimmung in der 2. Sitzung am Donnerstag, den 23. März 1933 (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 457, 42–45).
- Plenumsdebatte am 2.05.1914 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten 22/2,5, 1960–5972).
- Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin, 4/ I–V, Berlin 1963–1967.
- Stenographische Berichte des Abgeordnetenhauses von Berlin, 5/ I–IV, Berlin 1967–1971.
- Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 1, Hannover 1947–1951.
- Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 2/1–4, Hannover 1951–1955.

Verhandlungen des Niedersächsischen Landtages. Stenographische Berichte, 3/1, Hannover 1955.

Albertz, Heinrich, *Am Ende des Weges. Nachdenken über das Alter*, München 1989.

- , *Blumen für Stukenbrock. Biographisches*, Stuttgart ⁵1985.
- , *Dagegen gelebt. Von den Schwierigkeiten, ein politischer Christ zu sein*, Reinbek bei Hamburg 1977.
- , *Der Besiegte besinnt sich* (Neuer Vorwärts. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 25.9.1953, 4).
- , *Der tiefere Sinn der Weihnacht* (Sozialdemokratischer Pressedienst, 21.12.1949, 1 f).
- , *Die Reise. Vier Tage und siebenzig Jahre*, München 1985.
- , *Diesseits von Eden*, Stuttgart 1979.
- , »Du kennst wenigstens die Zehn Gebote«. Maßstab für politisches Handeln (Junge Kirche 47, 1986, 2–4).
- , *Ein Jahr Bundesrats-Praxis* (Sozialdemokratischer Pressedienst, 30.9.1950, 1–3).
- , »Ein radikaler Demokrat möchte ich schon sein«. Ein Gespräch mit Hanns Werner Schwarze (Argon-Rotation 3), Berlin 1986.
- , *Flüchtlingsfragen sind keine Wohlfahrtsfragen* (Westfälische Rundschau, 31.8.1948).
- , *Frei von Zwängen. Gespräch mit Pfarrer Heinrich Albertz* (Evangelische Kommentare 14, 1981, 457–460).
- , *Kirchlich gesegnetes Konkubinat?* (Sozialdemokratischer Pressedienst, 9.3.1954, 2 f).
- , *Miserere nobis. Eine politische Messe*, München 1987.
- , *Mit Rückgrat und einer Portion Mut. Von der politischen Verantwortung des Christen* (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 2.11.1969, 13).
- , *Nachträge*, Stuttgart ⁵1983.
- , *Niemöllers These ernst nehmen* (Die Welt, 4.1.1950).
- , *Ohne Verdienst und Würdigkeit. Gespräch mit Pfarrer Heinrich Albertz* (Lutherische Monatshefte 24, 1986, 218–222).
- , *Störung erwünscht. Meine Worte zum Sonntag*, Stuttgart 1980.
- , *Warum bleiben wir so ruhig?* (Lutherische Monatshefte 18, 1979, 265–266).
- , *Warum gingen Sie zur SPD? Ministerium hominum pauperum. Versuch einer Antwort auf eine typisch deutsche Frage* (Deutsches Pfarrerblatt 49, 1949, 9 f).
- , *Warum ich Christ bin* (Die Zeit, 13.4.1979).
- , *Was es bedeutet, sich in Deutschland zu seinen Fehlern zu bekennen* (in: Rein, Gerhard [Hg.], *Warum ich mich geändert habe. Persönliche Berichte*, Stuttgart 1971, 15–19).
- , *Weihnachtliche Gedanken!* (SPD in Steglitz. Mitteilungsblatt des 12. Kreises im Landesverband Berlin 7, 1956, 1).
- , *Wir dürfen nicht schweigen. Ein politisches Gespräch mit Wolfgang Herles*, München 1995.

Alles, Gregory D. (Hg.), *Rudolf Otto. Autobiographical and social essays* (History of religions in translation 2), Berlin 1996.

- , *Rudolf Otto and the politics of Utopia* (Religion 21, 1991, 235–256).

- Barth, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946) (in: Ders. [Hg.], Rechtfertigung und Recht, Zürich 1998, 47–80).
- Baumgarten, Otto, Der Aufbau der Volkskirche, Tübingen 1920.
- Boozer, Jack Stewart (Hg.), Rudolf Otto. Aufsätze zur Ethik, München 1981.
- Brandt, Willy, Abgabe einer Erklärung der Bundesregierung am 28.10.1969 (Verhandlungen des Deutschen Bundestages. Plenarprotokolle 6/5, 1969, 20–34).
- Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes (1947) (in: Greschat, Martin / Krumwiede, Hans-Walter [Hg.], Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen [Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 5], Neukirchen 1999, 195).
- Christophersen, Alf, Rez.: Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten. 1934–1935. Karl Barth-Gesamtausgabe, Bd. 52, hg. von M. Beintker, M. Hüttenhoff und P. Zocher (Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 26, 2019, 130–136).
- Delbrück, Hans, Erklärung zur Wahlrechtsreform (in: Friedrich Meinecke, Politische Schriften und Reden, hg. von Georg Kotowski [Friedrich Meinecke Werke 2], Darmstadt 1958, 194).
- Evangelische Kirche in Deutschland, »Dein Glaube – Deine Demokratie!«. Ein protestantischer Aufruf zur Stärkung der Demokratie der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend, Hamm 2019.
- , Gemeinsamer Wahlauf Ruf des Ratsvorsitzenden der EKD und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Wahl des Europäischen Parlaments 2019. Europa zur gemeinsamen Sache machen! Aufruf der Kirchen zur Teilnahme an der Europawahl, 06.05.2019, <https://www.ekd.de/gemeinsamer-wahlauf-ruf-des-vorsitzenden-der-evangelischen-kirche-45856.htm> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).
- Evangelischer Oberkirchenrat der altpreussischen Landeskirche, Ansprache an die Gemeinde vom 10.11.1918 (in: Huber, Ernst Rudolf / Huber, Wolfgang [Hg.], Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik [Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 4], Darmstadt 2014, 36 f).
- Gaus, Günter, Zur Person. Albertz, Heinrich. Man wälzt den Stein immer wieder nach oben (rbb-Sendung vom 29.12.1985), https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/albertz_heinrich.html (zuletzt geprüft am 13.12.2022).
- Gerstenmaier, Eugen, Wortbeitrag am 23.01.1958 (Verhandlungen des Deutschen Bundestages. Plenarprotokolle 3/9, 1958, 414 f).
- Harnack, Adolf von, Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III., gehalten in der Aula derselben am 3. Aug. 1901 (in: Ders., Reden und Aufsätze. 2. Band, Gießen 1904, 161–187).
- Hartwich, Nora, Mitteilung der Geschäftsstelle (Monatsblatt VEFD 6, 1926, 1).
- Hartwich, Nora / Mueller-Otfried, Paula, Glückwunsch (Monatsblatt VEFD 7, 1927, 128).
- Henkys, Reinhard (Hg.), Und niemandem untertan. Heinrich Albertz zum 70. Geburtstag, Reinbek bei Hamburg 1985.
- Hermann, Kai, Das Kesseltreiben gegen Albertz. Warum der »Regierende« zurücktrat (Die Zeit, 29.9.1967).

-
- , Der »Regierende Pfarrer« von Berlin. Heinrich Albertz – Politiker aus preußischer Tradition (Die Zeit, 6.1.1967).
 - Hirsch, Emanuel, Demokratie und Christentum (Der Geisteskampf 54, 1918, 57–60).
 - Huber, Ernst Rudolf (Hg.), Deutsche Verfassungsdokumente 1919–1933 (Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 4), Stuttgart 1992.
 - , Die Weimarer Reichsverfassung (Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789 6), Stuttgart 1981.
 - Huber, Ernst Rudolf / Huber, Wolfgang (Hg.), Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik (Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 4), Darmstadt 2014.
 - Karnetzki, Manfred, »Gib niemanden verloren!«. Heinrich Albertz ist tot. Wir erinnern ihn mit der Ansprache bei der Trauerfeier, gehalten von seinem ehemaligen Amtsbruder aus Berlin (Junge Kirche 54, 1993, 348–350).
 - Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 19), Hannover 2006.
 - , Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh 1985.
 - , Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung, Hannover 2017.
 - , Vertrauen in die Demokratie stärken. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 26), Hannover 2019.
 - Klamroth, Käthe, Eine Führerin christlich-deutschen Frauentums (Die deutsche Frau 19, 1926, 404).
 - Kotulla, Michael, Das konstitutionelle Verfassungswerk Preußens (1848–1918). Eine Quellensammlung mit historischer Einführung, Berlin 2003.
 - Kutter, Hermann, Sie müssen (1903) (in: Pfeiffer, Arnold [Hg.], Religiöse Sozialisten [Dokumente der Weltrevolution 6], Olten 1976, 105–108).
 - Lilje, Hanns, Das Portrait. Magdalene von Tiling (Sonntagsblatt, 19.5.1957, 6).
 - Luther, Martin, Großer und Kleiner Katechismus (1529), WA 30 Abt. I.
 - , Von der weltlichen Obrigkeit: wie weit man ihr Gehorsam schuldet (1523), WA 11.
 - Machens, Joseph Godehard, Hirtenwort vom 3. Oktober 1954 (in: Scharf-Wrede, Thomas / Wächter, Jörg-Dieter [Hg.], Einblicke – 1200 Jahre Bistum Hildesheim in Quellen [Hildesheimer Chronik 24], Hildesheim 2014, 321 f).
 - Mueller-Otfried, Paula, Die Mitarbeit der Frau bei der Erneuerung des Volkes. Rede der Reichstagsabgeordneten Paula Mueller-Otfried auf dem dritten Parteitage der Deutschnationalen Volkspartei in München am 2. September 1921 (Deutschnationale Flugschrift 117), Berlin 1921.
 - Müller-Hanpft, Susanne, Sympathisanten? Fragen an Heinrich Albertz, Helmuth Gollwitzer und Kurt Scharf (Theologia practica 13, 1978, 313–321).
 - Ohne Verf., Albertz – ein »Regierender«? Wenn Willy Brandt nach Bonn geht (Die Zeit, 19.2.1965).

- , Ist Herr Albertz überhaupt noch ernst zu nehmen? (Aus unserem Bistum. Nachrichtenblatt für die Diözese Osnabrück, 10.1.1954).
 - , Katholische Ehe – »Konkubinat« (Echo der Zeit, 14.3.1954).
 - , Oeffentliche Versammlung der nationalliberalen Partei. Bericht über das Treffen der Nationalliberalen Partei, Stadtpark Göttingen am 8.05.1913 (Göttinger Zeitung, 10.5.1913).
 - , Sozialdemokratie und Kirche im Gespräch. Individuum und Gesellschaft / Die soziale Not der Gegenwart (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.5.1953).
 - , SPD und Christentum. Einem ernsten Thema wird mutig auf den Leib gerückt (Hamburger Abendblatt, 28.1.1950).
 - , Versammlung der Deutschen Demokratischen Partei (Hessische Landeszeitung, 9.12.1918, 2 f).
- Otto, Rudolf, Art. Menschheitsbund, Religiöser (RGG² 3, 1929, 2122 f).
- , Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1917.
 - , Das Wesen der Demokratie (Hessische Landeszeitung, 22./23./24./25.1.1920).
 - , Die Missionspflicht der Kirche gegenüber der religionslosen Gesellschaft (in: Thimme, Friedrich / Rolffs, Ernst [Hg.], Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat, Berlin 1919, 273–300).
 - , Kirchliche Aemter für Frauen (Die Christliche Welt 17, 1903, 920–924).
 - , Naturalistische und religiöse Weltansicht (Lebensfragen 2), Tübingen 1904.
 - , Quellen der Religionsgeschichte (Theologische Literaturzeitung 38, 1913, 190).
 - , Rede am 2.5.1914 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preussischen Hauses der Abgeordneten 22/2,5, 5956–5960).
 - , Rede am 2.5.1918 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preussischen Hauses der Abgeordneten 22/3,8, 9417–9427).
 - , Rede am 6.5.1918 (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preussischen Hauses der Abgeordneten 22/3,9, 9722–9723).
 - , Reform des Wahlrechts jetzt! (Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik 2, 1917, 669–672).
 - , Religiöser Menschheitsbund (Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik 6, 1921, 234–238).
 - , Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund (Die Christliche Welt 34, 1920, 133–135).
 - , Schmidt-Kandidaturen (Kirchliche Gegenwart. Gemeindeblatt für Hannover 10, 1911, 7–9).
 - , Verantwortliche Lebensgestaltung. Gespräche über Fragen der Ethik, hg. von K. Küssner, Lüneburg³ 1959.
 - , Was ist Demokratie? (Hessische Landeszeitung, 20.1.1919, 1 f).
- Schomerus, Hanna, Frau D. von Tiling 80 Jahre alt. Mit Abdruck der Rede von Tilings (Die Diakonieschwester, 1957, 104–107).
- Schumacher, Kurt, »Programmatische Erklärungen« auf den Konferenzen Wennigsen und Hannover (5./6.10.1945) (in: Schumacher, Kurt / Albrecht, Willy [Hg.], Reden,

- Schriften, Korrespondenzen. 1945–1952 [Internationale Bibliothek 107], Berlin 1985, 301–319).
- Schwöbel, Christoph (Hg.), *An die Freunde. Vertrauliche d.i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934)*, Berlin 1993.
- Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Grundsatzprogramm der SPD, beschlossen auf dem außerordentlichen Parteitag in Bad Godesberg vom 13. bis 15. November 1959 (in: Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands [Hg.], *Protokoll der Verhandlungen des Außerordentlichen Parteitag in Bad Godesberg (13. bis 15. November 1959)*, Bonn 1959, 9–30).
- , *Protokoll der Verhandlungen des Parteitages der SPD vom 21. bis 25. Mai 1950 in Hamburg*, Hamburg 1950.
- Stalman, Volker (Hg.), *Linksliberalismus in Preußen. Die Sitzungsprotokolle der preußischen Landtagsfraktion der DDP und DStP 1919–1932*, Halbbd. 1 (Quellen zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. Reihe 3: Die Weimarer Republik 11), Düsseldorf 2009.
- Statistisches Bundesamt (Hg.), *Die Wahl zum 2. Deutschen Bundestag am 6. September 1953. Heft 1: Allgemeine Wahlergebnisse nach Ländern und Wahlkreisen (Statistik der Bundesrepublik Deutschland 10)*, Stuttgart 1954.
- Tiling, Magdalene von, *Antrag betr. Auflösung des deutschen Freidenkerverbandes sowie betr. Verbot des Einheitsverbandes für proletarische Sexualreform und Mutterschutz und der Interessensgemeinschaft für Arbeiterkultur (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 453, Anlagen Nr. 1431–1595, 1932, Nr. 1536)*.
- , *Antrag betr. Einsetzung eines Ausschusses zur Ausarbeitung eines Minderheitenrechts entsprechend der 1928 gebildeten sogenannten Länderkonferenz (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 449, Anlagen 401–750, 1930, Nr. 531)*.
 - , *Antrag betr. Rückgängigmachung der für den 1. Oktober 1930 bereits verfügbaren zehnerprozentigen Kürzung des Bedürftigkeitszuschusses für die Witwen der gefallenen Reserveoffiziere (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 449, Anlagen 401–750, 1930, Nr. 468)*.
 - , *Antrag betr. Vorlegung eines Gesetzentwurfs über einen Rechtsanspruch der Kleinrentner auf Fürsorge (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 455, Anlagen Nr. 1–230, 1932, Nr. 161)*.
 - , *Aufgaben in schwerer Zeit (Mitteilungsblatt des VeR 3, 1919, 1 f)*.
 - , *Bericht über die Reichsschulkonferenz (Mitteilungsblatt des VeR 5, 1920, 2–4)*.
 - , *Das Religionsstudium der Lehrerin (Denkschrift über die Konferenz der Religionslehrerinnen, 1908, 55–70)*.
 - , *Der evangelische Christ und die Kulturpolitik (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 288–296)*.
 - , *Der Mensch vor Gott (Handbücherei für die Christenlehre, Reihe B: Erziehung und Glaube 1), Berlin 1950*.
 - , *Die evangelische Frau und das Reichsschulgesetz (Monatsblatt VEFD 7, 1927, 47–52)*.

- , Die neue Stellung der Frau in der Volksgemeinschaft (Kirchlich-soziale Flugschriften 20), Leipzig 1925.
- , Evangelische Partei oder nicht? (Unsere Partei. Mitteilungen aus der Hauptgeschäftsstelle der DNVP 8, 1930, 35. 43 f. 55–57. 80 f).
- , Frau und Politik (Nachrichtenblatt VEFD 4, 1924, 23 f).
- , Gottes erhaltender Wille (Schule und Evangelium 9/19, 1934, 1–12).
- , Höhere Schule und führende Schicht (Schule und Evangelium 8/18, 1933, 89–106).
- , Interpellation wegen Wiederzulassung der fachlichen Berufsvermittlung neben der öffentlichen Arbeitsvermittlung (Verhandlungen des Reichstags. Anlagen zu den Stenographischen Berichten, Bd. 454, Anlagen 1–148, 1932, Nr. 143).
- , Konservativ oder liberal? Zukunft oder Untergang?, Berlin 1930.
- , Mann und Frau in Volk und Staat (Schule und Evangelium 8/18, 1933, 12–21).
- , Rede am 13.10.1921 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,3, 3709–3715).
- , Rede am 23.2.1922 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,5, 7507–7512).
- , Rede am 17.3.1922 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,6, 8416).
- , Rede am 20.2.1924 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 1/1,15, 21266–21267).
- , Rede am 5.11.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,4, 5974).
- , Rede am 6.11.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,4, 6196).
- , Rede am 14.12.1925 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,11, 15704–15708).
- , Rede am 19.3.1927 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 2/1,12, 18091–19096).
- , Rede am 17.4.1929 (Sitzungsberichte des Preußischen Landtages 3/1,5, 5961–5966).
- , Reformatorisches Christentum und die Gemeinschaftsordnungen der Menschen (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 8–23).
- , Religiöser Glaube und politische Überzeugung (Aufgaben und Ziele 1/14, 1934, 2–11).
- , Rückblick und Ausblick. Allerlei Anmerkungen zum Scheitern des Reichsschulgesetzes (Monatsblatt VEFD 7, 1928, 132–136).
- , Staat und Ehe (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 91–112).
- , Staat und Ehe. Das Verhältnis von Ehe und Familie zu Volk und Staat (Monatsblatt VEFD 8, 1928, 91–112).
- , Vom Sinn der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 39–43. 68–71. 102–108. 131–138).
- , Was hat das Christentum zum Marxismus zu sagen? Rede auf dem 9. Reichsparteitag der DNVP in Kassel (22.11.1929) (Deutschnationale Schriftenvertriebsstelle), Berlin 1929.
- , Was sollen wir tun? Christliche Antworten auf politische Fragen. Wir Christen und die Welt (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 9, 1929, 12–17).
- , Wesen und Ziel der Erziehung (Schule und Evangelium 6/16, 1931, 232–237).
- , Wir evangelischen Frauen und die Reichstagswahl (Aufgaben und Ziele 10, 1930, 37–40).
- , Zeitenwende (Aufgaben und Ziele 12, 1932, 155–161).

- , Zur Frage des Verhältnisses von nationalsozialistischer und kirchlicher Erziehung (Schule und Evangelium 11, 1937, 225–235. 247–254).
- Tiling, Magdalene von / Tiling, Martha von, Zum baltischen Erbe in der Familie von Tiling (in: Thomson, Erik [Hg.], Baltisches Erbe. Fünfundsechzig Beiträge in Berichten und Selbstzeugnissen, Frankfurt am Main 1964, 169–171).
- Troeltsch, Ernst, Die Deutsche Demokratie (29. Dezember 1918) (in: Ders., Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/1922, hg. von Hans Baron, Tübingen 1924, 301–313).
- Vorstand der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Jugend gib acht! Kommunistische Agenten greifen nach der deutschen Jugend. Die »Darmstädter Aktionsgruppe«, Bonn 1952.
- Wenck, Helene, Anerkannte Frauenleistungen (Frau und Gegenwart, 1926, 3).
- Wilhelm II., Eine Osterbotschaft Kaiser Wilhelms. Kein Klassen-Wahlrecht mehr in Preußen (Berliner Lokal-Anzeiger, 8.4.1917, 1).

Sekundärliteratur

- Albrecht, Christian / Anselm, Reiner, Zur Erforschung des Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (in: Dies. [Hg.], Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989 [Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1], Tübingen 2015, 3–12).
- Almond, Philip C., Rudolf Otto. An introduction to his philosophical theology, Chapel Hill 1984.
- Anselm, Reiner, Politische Ethik (in: Huber, Wolfgang / Meireis, Torsten / Reuter, Hans-Richard [Hg.], Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 195–263).
- Archiv des Niedersächsischen Landtags, Auszug aus den internen Daten des Landtagsdokumentationssystems Niedersachsen (NILAS); Stammdatenblatt Heinrich Albertz (SPD), 25.08.2020.
- Bach, Albert, Die politische Betätigung geistlicher Amtsträger nach evangelischem und katholischem Kirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland. Unter der Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Entwicklung seit 1918 (Theorie und Forschung Kirchenrecht 1), Regensburg 1987.
- Balcă, Nicolae, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart (Pädagogische Studien und Kritiken 9), Weimar 1934.
- Baumann, Ursula, Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland. 1850 bis 1920 (Geschichte und Geschlechter 2), Frankfurt am Main 1992.
- Beckmann, Joachim, Freiheit und Bindung der kirchlichen Amtsträger im Blick auf die politische Betätigung (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 19, 1974, 10–30).

- Besier, Gerhard, »Christliche Parteipolitik« und Konfession. Zur Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (Kirchliche Zeitgeschichte 3, 1990, 166–187).
- Boberach, Heinz, Pfarrer als Parlamentarier. Evangelische Theologen in der Deutschen Nationalversammlung, im Reichstag und im Bundestag 1848–1990 (in: Mehlhausen, Joachim [Hg.], ... und über Barmen hinaus. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte [Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte; Reihe B: Darstellungen 23], Göttingen 1995, 40–62).
- Boeke, Rudolf, Rudolf Otto, Leben und Werk (Numen 14, 1967, 130–143).
- Brakelmann, Günter / Friedrich, Norbert / Jähnichen, Traugott (Hg.), Protestanten in öffentlicher Verantwortung. Biographische Skizzen aus der Anfangszeit der Bundesrepublik (Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft 14), Waltrop 2005.
- Brocke, Bernhard vom, Professoren als Parlamentarier (in: Schwabe, Klaus [Hg.], Deutsche Hochschullehrer als Elite. 1815–1945 [Büdingen Forschungen zur Sozialgeschichte 21], Boppard am Rhein 1988, 55–92).
- Brunner, Benedikt, Von der Staats- zur Volkskirche. Reorganisation des kirchlichen Protestantismus in Weimar, 1918–1925 (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 65, 2020, 249–273).
- Busch, Andreas, Politische Mitwirkung des Protestantismus (in: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner [Hg.], Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989 [Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1], Tübingen 2015, 15–36).
- Choi, Jeong Hwa, Religion als »Weltgewissen«. Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg (Studien und Dokumentationen zur praktischen Religionswissenschaft 5), Wien 2013.
- Clos, Rainer, Politiker und Seelsorger – Heinrich Albertz wurde vor 100 Jahren geboren. Ein öffentlicher Protestant, 20.01.2015, <https://www.ekbo.de/service/meldungen-des-evangelischen-pressedienstes-epd/detail/nachricht/politiker-und-seelsorger-heinrich-albertz-wurde-vor-100-jahren-geboren.html> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).
- Dahl, Robert Alan, Polyarchy. Participation and opposition, New Haven 1971.
- Dahm, Karl-Wilhelm, Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933 (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29), Köln 1965.
- Dietz, Thorsten / Matern, Harald (Hg.), Rudolf Otto. Religion und Subjekt (Christentum und Kultur 12), Zürich 2012.
- Edelbrock, Anke, Mädchenbildung und Religion in Kaiserreich und Weimarer Republik. Eine Untersuchung zum evangelischen Religionsunterricht und zur Vereinsarbeit der Religionslehrerinnen, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Gleichstellung im geistlichen Amt. Ergänzungsband 1 zum Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2017.

- Faber, Hermann, Religiöser Glaube und politische Parteibildung (in: Frick, Heinrich [Hg.], Rudolf Otto Festgruß. Aufsätze eines Kollegenkreises zu Rudolf Ottos 60. Geburtstag [Marburger theologische Studien 4], Gotha 1931, 29–46).
- Fischer, Claus A. (Hg.), Wahlhandbuch für die Bundesrepublik Deutschland. Daten zu Bundestags-, Landtags- und Europawahlen in der Bundesrepublik Deutschland, in den Ländern und in den Kreisen 1946–1989 (Studien zur Politik 14), Paderborn 1990.
- Flick, Andreas, Flüchtlingspastor im Schatten der Stadtkirche 1945–1947 (Celler Chronik 15, 2008, 221–236).
- Friedrich, Norbert, »Die christlich-soziale Fahne empor!«. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (Konfession und Gesellschaft 14), Stuttgart 1997.
- , »National, Sozial, Christlich«. Der Evangelische Reichsausschuß der Deutschnationalen Volkspartei in der Weimarer Republik (Kirchliche Zeitgeschichte 6, 1993, 290–311).
- Fuchs, Stefan, Politische Einflusswege des Protestantismus (in: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner [Hg.], Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989 [Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1], Tübingen 2015, 121–148).
- Führ, Christoph, Zur Schulpolitik der Weimarer Republik. Die Zusammenarbeit von Reich und Ländern im Reichsschulausschuß (1919–1923) und im Ausschuß für das Unterrichtswesen (1924–1933), Weinheim 1970.
- Gantke, Wolfgang / Serikov, Vladislav (Hg.), 100 Jahre »Das Heilige«. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk (Theion: Studien zur Religionskultur 32), Frankfurt am Main 2017.
- Geck, Helmut, Zwischen Distanz und Loyalität. Der deutsche Protestantismus und die Weimarer Republik (in: Brakelmann, Günter [Hg.], Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus [Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 10], Münster 1999, 140–153).
- Geldbach, Erich, Art. Gemeinschaftsbewegung I. Europa (RGG⁴ 3, 2000, 646 f).
- Goering, Daniel Timothy, Friedrich Gogarten (1887–1967). Religionsrebell im Jahrhundert der Weltkriege (Ordnungssysteme 51), Berlin 2017.
- Gräß, Wilhelm, Art. Liberalismus IV. Religiös (RGG⁴ 5, 2002, 321–323).
- Graf, Friedrich Wilhelm, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre (Archiv für Begriffsgeschichte 28, 1984, 214–268).
- Greschat, Martin, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19 (Politik und Kirche 2), Witten 1974.
- , Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer (in: Sauer, Thomas [Hg.], Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik [Konfession und Gesellschaft 21], Stuttgart 2000, 19–34).
- Grünthal, Günther, Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 39), Düsseldorf 1968.
- Grünzinger, Gertraud / Walter, Felix (Hg.), Fürbitte. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944, Göttingen 1996.

- Hänger, Andrea, Das »Gewissen der Nation«. Nationales Engagement und politisches Handeln konservativer Frauenorganisationen 1900 bis 1937 (Schriften des Bundesarchivs 59), Düsseldorf 2002.
- Haußmann, Annette / Spanos, Jonathan, Protestantismus und politische Partizipation. Evangelische Parlamentarierinnen im Nachkriegsbayern zwischen Politik und Kirche (Evangelische Theologie 79, 2019, 223–235).
- Hehl, Ulrich von, Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik (Historisch-Politische Mitteilungen 6, 1999, 167–187).
- Heimann, Siegfried, Der Preußische Landtag 1899–1947. Eine politische Geschichte, Berlin 2011.
- Heinig, Hans Michael (Hg.), Aneignung des Gegebenen. Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD, Tübingen 2017.
- , Protestantismus und Demokratie (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 60, 2015, 227–264).
- Hering, Rainer, Die Kirchen als Schlüssel zur politische Macht? Katholizismus, Protestantismus und Sozialdemokratie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 237–266).
- Herkenrath, Liesel-Lotte, Politik, Theologie und Erziehung. Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik (Pädagogische Forschungen. Erziehungswissenschaftliche Studien 50), Heidelberg 1972.
- Hermle, Siegfried, Art. Albertz, Heinrich (RGG⁴ 4, 2001, 270 f).
- Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry, Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (Christentum und Zeitgeschichte 4), Leipzig 2019.
- Heuss, Theodor, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit, Stuttgart 1937.
- Hindenburg, Barbara von (Hg.), Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags. Verfassunggebende Preußische Landesversammlung und Preußischer Landtag 1919–1933 (Zivilisationen und Geschichte 45), Frankfurt am Main 2017.
- Hoffrichter, Arne, Heinrich Albertz und die SBZ-Flucht. Zur Rolle Niedersachsens, der Presse und des Durchgangslagers Uelzen-Bohldamm im Prozess der Notaufnahmegesetzgebung 1949/1950 (Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 84, 2012, 377–409).
- Hohmann, Uta Elisabeth / Scheliha, Arnulf von, Datenbank TheoParl, Universität Münster [noch unveröffentlicht], <https://mediamanager.uni-muenster.de> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).
- , »Eyn sonderlicher Gottisdienst«? Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier (Religion und Moderne 24), Frankfurt am Main 2022.
- Holzbach, Heidrun, Das »System Hugenberg«. Die Organisation bürgerlicher Sammlungspolitik vor dem Aufstieg der NSDAP (Studien zur Zeitgeschichte 18), Stuttgart 1981.
- Homrichhausen, Christian R., Evangelische Christen in der Paulskirche 1848/49. Vorgeschichte und Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und politisch-parlamentarischer Aktivität (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 52), Bern 1985.

- Huber, Ernst Rudolf / Huber, Wolfgang, Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkriegs (Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 3), Darmstadt 2014.
- Hübinger, Gangolf, Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik (in: Nowak, Kurt [Hg.], Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 161], Göttingen 2001, 85–102).
- , Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.
- Inacker, Michael J., Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918–1959) (Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 8), Neukirchen-Vluyn 1994.
- Jacke, Jochen, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 12), Hamburg 1976.
- Jacobs, Manfred, Art. Liberale Theologie (TRE 21, 1991, 47–68).
- Jähnichen, Traugott, Art. Evangelisch-Sozialer Kongreß (RGG⁴ 2, 1999, 1733 f).
- (Hg.), Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 1), Münster 2000.
- Jansen, Christian, Professoren und Politik. Politisches Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914–1935 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 99), Göttingen 2011.
- Jantsch, Johanna (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin, Boston 1996.
- Jones, Larry Eugene, The German Right, 1918–1930. Political Parties, Organized Interests, and Patriotic Associations in the Struggle against Weimar Democracy, Cambridge 2020.
- Käbisch, David / Wermke, Michael, Religionspädagogik auf reformatorischer Grundlage. Die Jenaer Preisschrift des Heinrich Winkler (1930) als Beitrag zu einer Fakultäts- und Disziplingeschichte »von unten« (Edition Paideia 9), Jena 2010.
- Kalinna, Georg Hermann J., Die Entmythologisierung der Obrigkeit. Tendenzen der evangelischen Ethik des Politischen in der frühen Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 4), Tübingen 2019.
- Kamm, Walther, Abgeordnetenberufe und Parlament. Die berufliche Gliederung der Abgeordneten in den deutschen Parlamenten im 20. Jahrhundert, Karlsruhe 1927.
- Karnetzki, Inge, 1973–1982 (Nachrichten Evangelische Kirchengemeinde Schlachtensee, Juli/August 2012, 5).
- Kaufmann, Doris, Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, München 1988.
- Klein, Michael, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963 (Beiträge zur historischen Theologie 129), Tübingen 2005.

- Klotzbach, Kurt, *Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945–1965*, Bonn 1982.
- Koonz, Claudia, *Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich*, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Koszyk, Kurt, *Gustav Stresemann. Der kaisertreue Demokrat. Eine Biografie*, Köln 1989.
- Kraatz, Martin, »[...] meine stellung als ›modernistischer pietistisch angehauchter lutheraner mit gewissen quakerneigungen‹ ist eigen [...]«. *Bio- und Epistolographisches zu Rudolf Otto* (in: Lauster, Jörg / Schütz, Peter / Barth, Roderich / Danz, Christian [Hg.], *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin 2013, 3–18).
- , *Die Religionskundliche Sammlung. Eine Gründung Rudolf Ottos* (in: Schnack, Ingeborg / Gundel, Hans Georg [Hg.], *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen 35,1]*, Marburg 1977, 382–389).
- Kremer, Willy, *Der soziale Aufbau der Parteien des Deutschen Reichstages von 1871–1918*, Emsdetten 1934.
- Krey, Ursula, *Von der Religion zur Politik. Der Naumann-Kreis zwischen Protestantismus und Liberalismus* (in: Blaschke, Olaf / Kuhlemann, Frank-Michael [Hg.], *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen [Religiöse Kulturen der Moderne 2]*, Gütersloh 1996, 350–381).
- Kronhagel, Kristian, *Religionsunterricht und Reformpädagogik (Jugend – Religion – Unterricht 10)*, Münster 2004.
- Kuhlemann, Frank-Michael, *Friedrich Naumann und der Kirchliche Liberalismus* (in: Bruch, Rüdiger vom [Hg.], *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, Berlin 2000, 91–113).
- Kühne, Thomas, *Dreiklassenwahlrecht und Wahlkultur in Preußen 1867–1914. Landtagswahlen zwischen korporativer Tradition und politischem Massenmarkt (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 99)*, Düsseldorf 1994.
- , *Handbuch der Wahlen zum preußischen Abgeordnetenhaus 1867–1918. Wahlergebnisse, Wahlbündnisse und Wahlkandidaten (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 6)*, Düsseldorf 1994.
- Langewiesche, Dieter, *Liberalismus in Deutschland (Neue historische Bibliothek 286)*, Frankfurt am Main 1988.
- Lauster, Jörg / Schütz, Peter / Barth, Roderich / Danz, Christian (Hg.), *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, Berlin 2013.
- Lauth, Hans-Joachim, *Möglichkeiten und Grenzen der Demokratiemessung (Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften 8, 2010, 498–529)*.
- Liebe, Werner, *Die Deutschnationale Volkspartei 1918–1924 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 8)*, Düsseldorf 1956.
- Lösche, Peter, *Kleine Geschichte der deutschen Parteien*, Stuttgart 1993.
- Mann, Bernhard, *Biographisches Handbuch für das preußische Abgeordnetenhaus. 1867–1918 (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 3)*, Düsseldorf 1988.

- Maurer, Hartmut, Freiheit und Bindung kirchlicher Amtsträger. Zur politischen Betätigung der kirchlichen Amtsträger, insbesondere der Pfarrer (Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 19, 1974, 30–72).
- Mehnert, Gottfried, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 16), Düsseldorf 1959.
- Meyer-Magister, Hendrik, Wehrdienst und Verweigerung als komplementäres Handeln. Individualisierungsprozesse im bundesdeutschen Protestantismus der 1950er Jahre (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 7), Tübingen 2020.
- Michels, Eckard, Schahbesuch 1967. Fanal für die Studentenbewegung, Berlin 2017.
- Möller, Martin, Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945–1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialogs (Göttinger theologische Arbeiten 29), Göttingen 1984.
- Morsey, Rudolf, Prälaten auf der politischen Bühne. Zur Rolle geistlicher Parlamentarier im 19. und 20. Jahrhundert (in: Becker, Winfried [Hg.], Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus, Kallmünz/Oberpfalz 1992, 313–323).
- Na, Inho, Sozialreform oder Revolution. Gesellschaftspolitische Zukunftsvorstellungen im Naumann-Kreis 1890–1903/04, Marburg 2003.
- Noss, Peter, Art. Albertz, Heinrich Ernst Friedrich (BBKL XVIII, 1975, 44–61).
- , Martin Albertz (1883–1956) – Eigensinn und Konsequenz. Das Martyrium als Kennzeichen der Kirche im Nationalsozialismus, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Nowak, Kurt, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 7), Weimar 1981.
- , Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
 - , Politische Pastoren. Der evangelische Geistliche als Sonderfall des Staatsbürgers (1862–1932) (in: Schorn-Schütte, Luise / Sparn, Walter [Hg.], Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts [Konfession und Gesellschaft 12], Stuttgart 1997, 148–168).
 - , Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf von Harnack (in: Bruch, Rüdiger vom [Hg.], Friedrich Naumann in seiner Zeit, Berlin 2000, 27–48).
- Obergethmann, Frank, Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund«. Ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen (Zeitschrift für Religionswissenschaft 6, 1998, 79–106).
- Ohnezeit, Maik, Zwischen »schärfster Opposition« und dem »Willen zur Macht«. Die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) in der Weimarer Republik 1918–1928 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 158), Düsseldorf 2011.
- Oppelland, Torsten, Adenauers Kritiker aus dem Protestantismus (in: Hehl, Ulrich von [Hg.], Adenauer und die Kirchen [Rhöndorfer Gespräche 17], Bonn 1999, 116–148).

- Patemann, Reinhard, *Der Kampf um die preußische Wahlreform im Ersten Weltkrieg*, Düsseldorf 1964.
- Pöttering, Hans-Gert, Konrad Adenauer, die Religion und die Kirchen. Zum 50. Todestag des allerersten Kanzlers der Bundesrepublik Deutschland, 2017, <https://www.kas.de/de/einzeltitel/-/content/konrad-adenauer-die-religion-und-die-kirchen> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).
- Ratschow, Carl Heinz, Art. Otto, Rudolf (1869–1937) (TRE 25, 2008, 559–563).
- Retter, Ralf, *Zwischen Protest und Propaganda. Die Zeitschrift »Junge Kirche« im Dritten Reich*, München 2009.
- Reuter, Astrid, Art. Otto, Rudolf (RGG⁴ 6, 2003, 735 f).
- Richter, Hedwig, *Demokratie. Eine deutsche Affäre. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, 2020.
- Richter, Ludwig, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung* (Schriften des Bundesarchivs 47), Düsseldorf 1996.
- Ringshausen, Gerhard, *Politische Orientierung und Wahrnehmung des Katholizismus in der evangelischen Kirche der Nachkriegszeit und Adenauerära* (Kirchliche Zeitgeschichte 19, 2006, 444–468).
- Roggenkamp-Kaufmann, Antje, *Die evangelischen Religionsoberlehrer in Kaiserreich und Weimarer Republik* (in: Kuhleemann, Frank-Michael / Schmuhl, Hans-Walter [Hg.], *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert [Konfession und Gesellschaft 26]*, Stuttgart 2003, 97–111).
- , *Magdalene von Tiling* (in: Hauschild, Wolf-Dieter [Hg.], *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert [Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 20]*, Gütersloh 1998, 721–741).
- Rohde, Reinhard, *Heinrich Albertz und Erich Schellhaus. Zwei Flüchtlingspolitiker der ersten Stunde* (in: Schulze, Rainer [Hg.], *Zwischen Heimat und Zuhause. Deutsche Flüchtlinge und Vertriebene in (West-)Deutschland 1945–2000 [Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Landkreises Celle 6]*, Osnabrück 2001).
- Rosenbaum, Louis, *Beruf und Herkunft der Abgeordneten zu den deutschen und preußischen Parlamenten 1847 bis 1919. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Parlaments*, Frankfurt am Main 1923.
- Roth, Günther, Art. Tiling, Magdalene v. (RGG³ 6, 1962, 899).
- Rott, Joachim, *Pastor, Preuße und Politiker mit schlesischen Wurzeln. Zum 100. Geburtstag von Heinrich Albertz (1915–1993)* (Silesia Nova 2, 2015, 49–52).
- Ruddies, Hartmut, Art. *Religiöse Sozialisten. I. Europa* (RGG⁴ 7, 2004, 409–412).
- Scheck, Raffael, *Mothers of the nation. Right-wing women in Weimar Germany*, Oxford 2004.
- Scheepers, Rajah, *Zwischen Politik und Kirche. Anmerkungen zu Leben und Werk von Heinrich Albertz (1915–1993)* (Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 71, 2017, 397–415).
- Scheliha, Arnulf von, *Der deutsche Protestantismus auf dem Weg zur Demokratie* (in: Große Kracht, Hermann-Josef / Schreiber, Gerhard [Hg.], *Wechselseitige Erwar-*

- tungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen, Berlin / Boston 2019, 57–78).
- , Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen 2013.
 - , Rudolf Ottos Deutung des Islams (in: Lauster, Jörg / Schüz, Peter / Barth, Roderich / Danz, Christian [Hg.], Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin 2013, 551–561).
- Schliebitz, Alfred, Die pädagogischen Anschauungen Magdalene von Tiling (Evangelische Theologie 5, 1938, 376–342).
- Schmidt, Manfred G., Demokratietheorien. Eine Einführung, Wiesbaden ⁶2019.
- Schneider-Ludorff, Gury, Art. Tiling, Magdalene v. (RGG⁴ 8, 2005, 409).
- , Christliche Politik oder christliche Partei? Die sozialkonservative Magdalene von Tiling in der Weimarer Republik (in: Jähnichen, Traugott [Hg.], Protestantismus und soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik [Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 1], Münster 2000, 202–216).
 - , Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B 35), Göttingen 2001.
 - , Magdalene von Tiling (1877–1874). Pädagogik und Geschlechterbeziehungen (in: Pithan, Annebelle [Hg.], Religionspädagoginnen des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1997, 20–39).
 - , Magdalene von Tiling und Friedrich Gogarten im Dialog. Anmerkungen zum Geschlechterdiskurs im Protestantismus der Weimarer Republik (in: Siegele-Wenschke-witz, Leonore / Schneider-Ludorff, Gury / Hämel, Beate-Irene / Schoppelreich, Barbara [Hg.], Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht, Hannover 1998, 161–182).
- Schröder, Wilhelm Heinz / Weege, Wilhelm / Zech, Martina, Historische Parlamentarismus-, Eliten- und Biographienforschung. Forschung und Service am Zentrum für Historische Sozialforschung (Historical Social Research 11), Köln 2000.
- Schulze Pellengahr Freiherr von Freusberg-Steinhorst, Christian, Das Verbot der politischen Betätigung für Geistliche nach katholischem und evangelischem Kirchenrecht sowie im geltenden Staatskirchenrecht. Unter Berücksichtigung der Staaten- und Verfassungsgeschichte Deutschlands und Österreichs (Schriften zum Staatskirchenrecht 45), Frankfurt am Main 2009.
- Schumpeter, Joseph A., Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Tübingen ⁹2018.
- Schuster, Jacques, Heinrich Albertz – der Mann, der mehrere Leben lebte. Eine Biographie, Berlin 1997.
- Schüttemeyer, Suzanne, Vergleichende Parlamentarismusforschung (in: Berg-Schlosser, Dirk / Müller-Rommel, Ferdinand [Hg.], Vergleichende Politikwissenschaft, Wiesbaden ⁴2013, 207–227).
- Schüz, Peter, Mysterium tremendum. Zum Verhältnis von Angst und Religion nach Rudolf Otto (Beiträge zur historischen Theologie 178), Tübingen 2016.

- Schwöbel, Christoph, Gottes Stimme und die Demokratie. Theologische Unterstützung für das neue demokratische System (in: Ziegert, Richard [Hg.], *Die Kirchen und die Weimarer Republik*, Neukirchen-Vluyn 1994, 37–68).
- Seeber, Gustav / Hohberg, Claudia, Nationalliberale Partei (NLP) 1867–1918 (in: Fricke, Dieter [Hg.], *Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945)*, Bd. 3 1985, 403–436).
- Siegfried, Theodor, *Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto* (Marburger theologische Studien 7), Gotha 1931.
- Sontheimer, Kurt, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962.
- Spanos, Jonathan, *Der Protestantismus in den Debatten um die Aufnahme und Anerkennung politischer Flüchtlinge in der Bundesrepublik (1949 bis 1990)*, 2020 [im Druck].
- Stählin, L., Art. Magdalene von Tiling (Lexikon der Pädagogik IV, 1955, 619).
- Stang, Joachim, *Die Deutsche Demokratische Partei in Preußen 1918–1933* (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 101), Düsseldorf 1994.
- Streubel, Christiane, *Die Frauen der Rechten in Kaiserreich und Republik. Ein Überblick und Forschungsbericht* (Historical Social Research 28, 2003, 103–166).
- Tanner, Klaus, *Protestantische Demokratiekritik in der Weimarer Republik* (in: Ziegert, Richard [Hg.], *Die Kirchen und die Weimarer Republik*, Neukirchen-Vluyn 1994, 23–36).
- Teuchert, Felix, *Die verlorene Gemeinschaft. Der Protestantismus und die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945–1972)* (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 72), Göttingen 2018.
- Tworuschka, Udo, *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*, Darmstadt 2015.
- Vieth, Andreas, III. Grundbegriffe und Konzeptionen. A. Philosophische Grundbegriffe (in: Quante, Michael / Schweikard, David P. / Hoesch, Matthias / Marx, Karl [Hg.], *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2016, 145–172).
- Weichlein, Siegfried, *Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik. Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 115), Göttingen 1996.
- Weiß, Johannes, *Das Recht des Pfarrers zur politischen Betätigung nach Paragraph 23 Pfarrergesetz der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, Frankfurt am Main 1980.
- Wiefel-Jenner, Katharina, *Rudolf Ottos Liturgik* (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 31), Göttingen 1997.
- Winzen, Peter, *Reichskanzler Bernhard von Bülow. Mit Weltmachtphantasien in den Ersten Weltkrieg – Eine politische Biographie*, Regensburg 2013.
- Wolfes, Matthias, *Die Demokratiefähigkeit liberaler Theologen. Ein Beitrag zum Verhältnis des Protestantismus zur Weimarer Republik* (in: Bruch, Rüdiger vom [Hg.], *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, Berlin 2000, 287–314).
- Wright, Jonathan, *Gustav Stresemann. Weimar's greatest statesman*, Oxford 2004.

-
- Wünsch, Georg, Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1938, 46–70).
- Zeiß-Horbach, Auguste, Frauenwahlrecht und Frauenordination. Zwei bahnbrechende Neuerungen des 20. Jahrhunderts (Pastoraltheologie 109, 2020, 119–133).
- Zentrum für Historische Sozialforschung, Parlamentarierportal, <https://www.bioparl.de> (zuletzt geprüft am 13.12.2022).

Personenregister

- Albertz, Hugo (1845–1923) 243
Albertz, Martin (1883–1956) 245, 248
Althaus d. Ä., Paul (1861–1925) 153
- Bassermann, Ernst (1854–1917) 62
Bauer, Walter (1877–1960) 74
Bäumer, Gertrud (1873–1954) 169, 170
Baumgarten, Otto (1858–1934) 78, 133, 135
Behm, Margarete (1860–1929) 162, 165, 166
Bethmann Hollweg, Theobald von
(1856–1921) 76, 90, 100
Blumhardt, Christoph (1842–1919) 275
Bousset, Wilhelm (1865–1920) 59, 71, 78, 81,
135
Brandt, Karl (1868–1946) 67
Brunstäd, Friedrich (1883–1944) 157
Bülow, Bernhard von (1849–1829) 70
- Calwer, Richard (1869–1926) 238
Cilien, Adolf (1893–1960) 239
- Delbrück, Hans (1848–1929) 76, 102, 105
Dernburg, Bernhard (1865–1937) 76
Dibelius, Martin (1883–1947) 29
Dibelius, Otto (1880–1967) 162
Dilschneider, Otto (1904–1991) 240
Doehring, Bruno (1879–1961) 162
Duhm, Bernhard (1847–1928) 29
- Eberhard, Otto (1875–1966) 183
Eichler, Willi (1896–1971) 291, 299, 300
- Frank, Franz Hermann Reinhold von
(1827–1894) 51
Friedberg, Robert (1851–1920) 77, 103
Fürst von Hardenberg, Karl August
(1750–1822) 69
- Gogarten, Friedrich (1887–1967) 145–147,
155, 174, 175, 203, 204, 348
Göhre, Paul (1864–1928) 238
Graue, Dietrich (1866–1936) 90, 135
Gunkel, Herrmann (1862–1932) 59
- Hackenberg, Albert (1852–1912) 71
Hackmann, Heinrich (1864–1935) 50, 56,
58–60, 94
Hammelsbeck, Oskar (1899–1975) 288, 289
Häring, Theodor (1848–1928) 52
Harnack, Adolf von (1851–1930) 56, 65, 92,
93, 101, 102
Heine, Fritz (1904–2002) 293, 294
Heinemann, Gustav (1899–1976) 275, 277,
291, 305
Held, Heinrich (1897–1957) 288, 291, 295
Herrmann, Wilhelm (1846–1922) 74
Hirsch, Emanuel (1888–1972) 222
- Iwand, Hans Joachim (1899–1960)
290–292, 297
- Kattenbusch, Ferdinand (1851–1935) 64
Klauck, Fritz (1923–1967) 239

- Kloppenburg, Heinz (1903–1986) 286, 287, 297
Koch, Karl (1876–1951) 163, 164, 201
Koch-Weser, Erich (1875–1944) 182–184
Kropatschek, Friedrich (1875–1917) 73
Künneth, Walter (1901–1997) 175
Kutter, Hermann (1863–1931) 275
- Lehmann, Annagrete (1877–1954) 165, 170, 173, 231
Lehmann, Edvard (1862–1930) 65, 66
Lilje, Hanns (1899–1977) 175–177, 256, 289, 307
- Metzger, Ludwig (1902–1993) 289, 291
Mueller-Otfried, Paula (1865–1946) 156, 160, 169, 170
Mulert, Hermann (1879–1950) 76, 135
Mumm, Reinhard (1873–1932) 158, 162–165, 169, 189, 195–198, 201, 231
- Naumann, Friedrich (1860–1919) 53–58, 81, 90, 129, 135
Naumann, Gottfried (1876–1921) 64
Niebergall, Friedrich (1866–1932) 183
Niemöller, Martin (1892–1984) 175, 247, 288–294, 297, 305, 306
- Rade, Martin (1857–1940) 45, 60, 78–80, 135
Ragaz, Leonhard (1868–1945) 275
Reischle, Max (1858–1905) 57
Ritschl, Albrecht (1822–1889) 52
- Rohloff, Dieter (1938–2011) 239
Runze, Maximilian (1849–1931) 45
- Scharf, Kurt (1902–1990) 266–268, 271, 342
Scheidemann, Philipp (1865–1939) 74
Schiffer, Eugen (1860–1954) 93
Schmid, Carlo (1896–1979) 290, 291, 296
Schönfelder, Werner (1908–1982) 239
Schultz, Hermann (1836–1903) 52
Schürer, Emil (1944–1910) 62
Schweitzer, Carl Gunther (1889–1965) 164
Seeberg, Reinhold (1859–1935) 51, 162
Smend, Friedrich (1893–1980) 289
Smend, Rudolf (1851–1913) 52
Söderblom, Nathan (1866–1931) 57
Söhlmann, Fritz (1905–1977) 239
Stapel, Wilhelm (1882–1954) 222
Steuernagel, Carl (1869–1958) 73
Stoecker, Adolf (1835–1909) 54, 55, 275
Stresemann, Gustav (1878–1929) 62, 77, 103
- Thadden-Trieglaff, Reinhold von (1891–1976) 201
Thimme, Wilhelm (1879–1966) 58
Troeltsch, Ernst (1865–1923) 29, 45, 59, 66, 78–80, 93, 94, 102, 133, 135
- Vischer, Eberhard (1865–1946) 50
Voigts, Bodo (1844–1920) 89
- Wilm, Ernst (1901–1989) 295
- Zimmer, Friedrich (1855–1919) 60