

Jürgen Frölich

„Aus überkommenen Bindungen zu einer individualistischen Freiheit des Glaubens“.¹

Friedrich Naumann und die Rolle der Konfessionen und Kirchen

Im Oktober 1912 schrieb der Pfarrer Max Maurenbrecher warnend an seinen gemäßregelten und entlassenen Amtskollegen Gottfried Traub, der nun zum Preußischen Abgeordnetenhaus kandidieren wollte: „Wir haben schon Naumann für die religiöse Arbeit so gut wie verloren“.² Hier interessieren nicht die beiden Geistlichen, die Friedrich Naumann seit langem kannten und mit ihm vielfach zusammengearbeitet hatten und die dann später doch einen ganz anderen politischen Weg nehmen sollten. Vielmehr wirft das Zitat ein Schlaglicht auf die Biographie des Namensgebers für die Friedrich-Naumann-Stiftung, welches gerade für den hier zur Debatte stehenden Zusammenhang sehr bedeutsam ist: Friedrich Naumann war eigentlich von Hause aus Theologe, aber der normalerweise von dort aus vorgezeichnete Lebensweg hatte einen Bruch erlitten.

Welche Auswirkungen hatte diese Lebenswende auf seine Sicht der Konfessionsfrage? Denn vor diesem Hintergrund wären – grob gesprochen – eigentlich zwei Verhaltensweisen bei Naumann zu erwarten gewesen: Entweder hätte die theologische Herkunft eine durchweg positive Einstellung zur Kirche und ihrer gesellschaftlichen Stellung bedeuten müssen. Oder aber, da bekanntlich Renegaten des öfteren die eifrigsten Vertreter der neuen Glaubensrichtung

- 1 Das Folgende ist ein leicht erweiterter und mit Anmerkungen versehener Text des Vortrags, der bei der Tagung „Freie Kirche im freien Staat? Der Liberalismus und die Konfessionsfrage“ am 21.9.2012 in Berlin gehalten wurde. Zum Nachweis des Zitats siehe unten Anm. 52.
- 2 Zitiert nach Gangolf Hübinger: *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen 1994, S. 69.

sind, hätte der Einschnitt in der theologischen Karriere eine scharfe antikirchliche bis antichristliche Haltung hervorbringen können. Maurenbrechers Zitat scheint auf den ersten Blick in diese Richtung zu deuten.

Auch wenn die Lebensstationen Friedrich Naumanns wohl als einigermaßen bekannt vorausgesetzt werden können, soll doch der biographische Hintergrund zunächst noch einmal in Erinnerung gerufen werden. Er sei „im Konfessionalismus des Luthertums groß geworden“, hat Naumann selbst bekannt.³ Gemeint war damit die Herkunft aus einer sächsischen Pfarrerrfamilie, die ganz in der lutherischen Tradition lebte. Obwohl dort religiös ein orthodoxer Ton vorherrschte, haben sich Naumann und seine Geschwister an das elterliche Pfarrhaus später gern zurückerinnert.⁴ Dennoch hat er, als er dem väterlichen und großväterlichen Vorbild folgend, ein Studium der evangelischen Theologie aufnahm, eher dem Pflichtgefühl als der eigenen Neigung, die ihn eher in Richtung Naturwissenschaft wies, nachgegeben.

Weder an den Universitäten Leipzig und Erlangen noch bei den ersten theologischen Einsätzen in einer Hamburger Sozialstation und als Pfarrer des sächsischen Industriedorfes Langenberg kam Naumann mit einer liberalen Form des Protestantismus in Kontakt.⁵ Im Gegenteil: Als Leipziger Student geriet er in das Fahrwasser eines politisch extrem konservativen Protestantismus. Wohl aber wurde er in Hamburg und im sächsischen Industrieviertel mit den sozialen Problemen der sich entwickelnden Industriegesellschaft konfrontiert. Darauf reagierte Naumann mit christlich-sozialistischen Überlegungen und Aktionen, die ihn rasch in Konflikt mit seinen Kirchenoberen brachten. Das Ausweichen vom kirchlich orthodoxen Sachsen in das religiös freiere Klima der Stadt Frankfurt als Mitarbeiter der Inneren Mission schuf nur kurz Abhilfe, auch hier stieß der gesellschaftlich und nun auch politisch engagierte Pfarrer auf Widerstände bei seinen Vorgesetzten.⁶ Immerhin zeigte seine kirchlich-soziale Arbeit erstmals auch Berührungspunkte mit liberalen Ideen, denn die Frankfurter Innere Mission orientierte sich zu seiner Zeit an dem Prinzip „Hilfe zur Selbsthilfe“, was ihrer Arbeit auch die Unterstützung von Seiten des jüdischen

3 Friedrich Naumann: *Der Streit der Konfessionen um die Schule*. Berlin-Schöneberg 1904, S. 17; zur Biographie insgesamt nach wie vor unübertroffen Theodor Heuss: *Friedrich Naumann. Der Mann – das Werk – die Zeit*. 2. Aufl. Stuttgart/Tübingen 1949.

4 Vgl. Friedrich Naumann: *Das Kirchenurteil über Traub*. In: *Die Hilfe* 37 v. 12.9.1912, S. 583, Johannes Naumann: *Wie wir unseren Weg fanden. Lebenserinnerungen eines Schwesternhausdirektors*. Gotha 1929, S. 1 ff., Margarethe Naumann: *Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend*. Gotha 1928, S. 1.

5 Vgl. Christian Mack: *Friedrich Naumann – Symptom und Prototyp einer Theologie der Krise? Annäherungen an ein zeitgenössisches Paradigma*. In: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung* 23 (2011), S. 47-80, hier S. 54.

6 Vgl. dazu die von Theodor Heuss editierten Dokumente im Artikel „Naumanns Konflikt mit dem Frankfurter Konsistorium 1894“. In: *Die Hilfe* 7 v. 1.4.1934, S. 163-168.

Großbürgertums einbrachte.⁷ Trotzdem war Naumann 1897 die Kämpfe mit den Kirchenhierarchien leid, er verließ den Pfarrdienst und siedelte nach Berlin über, wo er sich ganz seinen publizistischen Projekten und zunehmend auch der Politik widmete.

Dass er mit dieser Re-Laisierung – zumindest vorerst – noch nicht „für die religiöse Arbeit verloren“ war, zeigte sich u. a. daran, dass Naumann in seiner Zeitschrift „Die Hilfe“, die immerhin bis 1901 den Untertitel „Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe“ führte, bis 1902 noch wöchentliche Andachten verfasste, die gerade aufgeschlossene junge Menschen wie Elly Knapp, die spätere Ehefrau von Theodor Heuss, sehr beeindruckten.⁸ 1903 erhielt Naumann für seine religiöse Publizistik sogar einen theologischen Ehrendoktor der Universität Heidelberg. Das kann man auch als Anerkennung von liberaler und kulturprotestantischer Seite verstehen, wenn man weiß, wer die treibenden Kräfte hinter dieser Ehrung waren: Ernst Troeltsch, Max Weber, Gustav Adolf Deißmann, Karl Rathgen, Georg Jellinek und Georg Gothein.⁹

Dass damit aber nicht ein Theologe, sondern, wie Ernst Troeltsch sagte, ein „praktischer Held des Glaubens“ geehrt wurde,¹⁰ deutet darauf hin, dass Naumann auch von sympathisierenden Universitätstheologen nicht mehr oder gar nicht als ihresgleichen wahrgenommen wurde. In die gleiche Richtung weist auch von seiner Seite, dass Naumann fast zur gleichen Zeit die Abfassung der Andachten für die „Hilfe“ abgab, weil er „nicht mehr genug in der Religion drin lebe“.¹¹

War damit Naumann wirklich für die religiöse Arbeit verloren, als dieser – auch das im gleichen Jahr 1903 – sich endgültig dem organisierten Liberalismus anschloss? Wurde er nun zu einem jener laizistischen Liberalen, die den Einfluß der Kirche um jeden Preis zurückdrängen wollten? Festhalten kann man vorerst, dass angesichts dieses Werdegangs kaum jemand unter den Liberalen besser präpariert war, zu theologischen und religiösen Fragen Stellung zu nehmen. Naumann ist dann auch – wenn auch nur für kurze Zeit – der einzige Parteivorsitzende in der Geschichte des deutschen Liberalismus gewesen, der einen theologischen Hintergrund hatte. Allerdings hatten solche Ämter in der Zeit vor 1933 noch nicht die Bedeutung, die ihnen nach 1945 zukamen. Wichtiger für den Einfluß eines Politikers war seine persönliche Ausstrahlung und

7 Jochen-Christoph Kaiser: Naumann und die innere Mission. In: Rüdiger vom Bruch (Hrsg.): Friedrich Naumann in seiner Zeit. Berlin 2000, S. 23 f. nennt in diesem Zusammenhang Charles Hallgarten, Wilhelm Merton und Leopold Sonnemann.

8 Elly Heuss-Knapp: Ausblick vom Münsterturn. Erlebtes aus dem Elsass und dem Reich. 2. Aufl. Straßburg 1941, S. 37.

9 Vgl. Hübingen (wie Anm. 2), S. 111 ff.

10 Zitiert nach Hartmut Ruddies: „Kein spiegelglattes, problemloses Christentum“. Über Friedrich Naumanns Theologie und ihre Wirkungsgeschichte. In: vom Bruch (Hrsg.) (wie Anm. 7), S. 323.

11 Zitiert nach ebd. S. 321.

sein Standing. Darüber verfügte Naumann durchaus, wie sein Aufstieg innerhalb des Linksliberalismus in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg belegt.¹²

Als aufsteigender Stern des Freisinns nahm Naumann jedenfalls nicht nur zu theologischen Fragen im engeren Sinne wie etwa dem Reformationsjubiläum 1917, sondern auch im weiteren, gesellschaftspolitischen Sinne Stellung. Ehe darauf eingegangen wird, soll zuvor noch ein Blick auf Naumanns Verständnis von Kirche und Religion in dieser Zeit geworfen werden. Einen entscheidenden Einschnitt stellt dabei ohne Zweifel seine Palästina-Reise im Jahr 1898 dar, die ihm, der zuvor ein Buch über „Jesus als Volksmann“ verfasst hatte, nach eigenem Bekunden „den deutsch gedachten Jesus“ genommen und „keinen orientalisches verstandenen Jesus dafür“ gegeben habe.¹³ Seitdem stand für Naumann fest, „dass es eine Sozialpolitik der Bergpredigt nicht geben könne“.¹⁴ Diese zweifellos mit einer Enttäuschung verbundene Einsicht erleichterte nicht nur Naumanns Abschied vom christlichen Sozialismus und die Annäherung an den organisierten Liberalismus, sondern hatte auch eine weit aus stärkere historische Sicht auf das Christentum zur Folge. Bezeichnenderweise wandten sich Naumanns „Briefe über Religion“ aus dem Jahr 1903 schon an solche Leser, „die in der Mitte stehen zwischen Väterglaube und Entwicklungslehre“ standen,¹⁵ also Leute, die eine unvoreingenommene, gleichwohl sympathisierende Einstellung zum Christentum hatten.

Naumann kam dadurch trotz seiner konservativ-protestantischen Sozialisation in Übereinstimmung mit zentralen Positionen der liberalen Theologie, die Frank-Walter Kuhlemann einmal mit der „weitgehende[n] Subjektivität und Autonomie des religiösen Selbstverständnisses sowie [der] Auffassung vom Christentum als einer sich permanent entwickelnden, dabei aber äußerst integrationsfähigen, für neue Erkenntnisse (etwa den Darwinismus oder die modernen Naturwissenschaften) offenen Religion“ beschrieben hat.¹⁶ Das Christentum war damit nicht mehr nur ein statisches, quasi „gott-gegebenes“, sondern auch ein dynamisches, von den Zeitumständen beeinflusstes und auf sie bezogenes Phänomen. Naumann drückte dies so aus: „Der religiöse Liberalismus hat immer auf dem Standpunkte gestanden, daß das ganze Leben der

12 Vgl. dazu Jürgen Frölich: „Wirklich staatsmännisch veranlagter Kopf“ oder eher „Prophet und Lehrmeister“? Friedrich Naumann als liberaler Politiker im Kaiserreich. In: Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung 23 (2011), S. 81-93.

13 Friedrich Naumann: *Asia* (1898). In: ders.: *Werke* Bd. 1. Opladen 1964, S. 548. „Jesus als Volksmann“, zuerst erschienen 1894, ist wieder abgedruckt in ebd., S. 371-388.

14 Ders.: *Nach dreizehn Jahren* (1916). In: ebd. S. 868. (Nachwort zur 6. Auflage der „Briefe über Religion“).

15 Ebd. S. 857.

16 Frank-Michael Kuhlemann: *Friedrich Naumann und der kirchliche Liberalismus*. In: vom Bruch (Hrsg.) (wie Anm. 7), S. 101, vgl. auch Ruddies (wie Anm. 10), S. 327 f.

Menschen im Fluß ist [...], so sieht er auch die gesamte Sphäre der religiösen Gemeinschaft an als immer Neues aufnehmend und durcharbeitend.¹⁷

Mehr noch, in dieser Sicht musste die Bedeutung der religiösen Institutionen und der Kirchen zwangsläufig stark zurücktreten. Nicht aber die der Religion und ihrer Auswirkungen: „Höher als alle Kirchenformen stand dem echten Protestantismus stets der Geist selbst“.¹⁸ Diesen – wohlgerne protestantischen – Geist sah Naumann unabhängig von der Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten überall „in Kunst, Literatur, Philosophie“ am Werke,¹⁹ für ihn waren jetzt „unsere höchsten Geister, Kant und Fichte, ohne Luthers Lebensideal nicht denkbar“, was nicht meinte, „dass sie Lutheraner waren, denn sie glaubten nicht genau, was die Kirche glaubt, sondern dass die Privatreligion Luthers in ihnen weiterwirkt.“²⁰ Eine solche Position kann man mit Fug und Recht als kulturprotestantisch bezeichnen, und in der Tat verfügte Naumann bekanntlich über ausgezeichnete, manchmal nicht ganz spannungsfreie Beziehungen zu den Wortführern und Institutionen des Kulturprotestantismus.

Damit ergaben sich auch neue Verbindungen zwischen Liberalismus und Christentum, zumindest in seiner protestantischen Ausdeutung. 1909 ist Naumann dem in einem großen Vortrag nachgegangen, und zwar vor dem Deutschen Protestantentag, also einem jener Treffen von liberalen Theologen und kulturprotestantischen Laien. Bei dieser Gelegenheit wiederholte er einen schon früher geäußerten Gedanken, dass nämlich der politische Liberalismus „den religiösen Liberalismus als Vorbedingung seines Wirkens, Werdens und Gedeihens“ brauche.²¹

Gemeint war dies einmal im historischen Sinne: Es sei nicht zu leugnen, so Naumann, „dass die Anfänge der neueren Freiheitsbewegungen fast überall aus religiösen Quellen kommen. Der Liberalismus in England ist gar nicht denkbar ohne die religiösen Sekten. Der Liberalismus Nordamerikas kam mit den Quäkern über das Wasser, und selbst in der französischen Aufklärung steckt in ihren Anfängen viel Religion.“²² Diese „Verwandtschaft“ von religiösem und politischem Liberalismus, „die der Liberalismus nicht vergessen darf, wenn er seine eigene Kraft wieder sucht“,²³ hatte aber auch Bedeutung für die Gegenwart, indem nämlich die Religion die Vorbedingung für das dauerhafte Bestehen einer liberalen Gesellschaft liefere: „Die Maschinerie des liberalen Staates setzt ein Volk voraus, in dem es längst Sitte geworden ist, dass

17 Friedrich Naumann: Liberalismus und Protestantismus (1909). In: ders.: Werke 1 (wie Anm. 13), S. 779.

18 Ders: Der Streit der Konfessionen (wie Anm. 3), S. 20.

19 Vgl. ebd. S. 19.

20 Friedrich Naumann: Die Freiheit Luthers (1917). In: ders.: Werke 1 (wie Anm. 13), S. 915.

21 Naumann: Liberalismus und Protestantismus (wie Anm. 17), S. 793.

22 Vgl. ebd. S. 776 u. Friedrich Naumann: Kirche, Bibel und Freiheitsgeist (1903). In: ders.: Werke 1 (wie Anm. 13), S. 662 (Zitat).

23 Naumann: Kirche (wie Anm. 22), S. 663.

der einzelne nicht käuflich ist, dass der einzelne nicht von Menschfurcht in den Boden versinkt.“²⁴ Von daher war es dann auch nicht mehr so weit bis zu einer Position, die heute als das berühmte „Böckenförde-Diktum“ bezeichnet wird.²⁵ Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Von einem generellen Bruch mit Christentum und Kirche konnte also nach dem Ende seiner beruflichen Verbundenheit mit der Theologie nicht die Rede sein. Vielmehr sah Naumann, als er sich im Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg daran machte, nicht nur den Linksliberalismus neu zu befestigen, sondern weit darüber hinaus die politische Grundachse des Kaiserreichs von rechts nach links zu verschieben, in Teilen der bekennenden Christen Verbündete und Mitstreiter. Allerdings nicht in den christlichen Kirchen und ihren Mitgliedern insgesamt: „Rechts steht Rom und Ostelbien, links steht Königsberg und Weimar“, lautete ein markanter Satz aus einem seiner „Hilfe“-Artikel im Jahre 1913.²⁶ Als „Kulturprotestant“ erblickte Naumann im Katholizismus einen Gegner jeglichen politischen und gesellschaftlichen Fortschritts im liberalen Sinne: „Im Katholizismus ist der Mensch etwas, was geleitet werden muß, und im Protestantismus ist der Mensch etwas, was selbstständig gemacht werden muß.“²⁷ Deshalb musste der Einfluss des Katholizismus auf allen Ebenen zurückgedrängt werden. Hierher rührt Naumanns für manchen modernen Historiker unverständlicher rigoroser Kampf gegen die Zentrumspartei.²⁸

Gleiches galt natürlich auch für den Einfluss der katholischen Kirche. Nicht, dass Naumann einen neuen Kulturkampf gepredigt hätte, den hielt er für einen fatalen Fehler, der viel zum Niedergang des deutschen Liberalismus beigetragen hätte.²⁹ Wohl aber trat er für eine ziemlich rigide Trennung von Kirche und Staat ein. Diese schien ihm auch deshalb nötig, weil Naumann nicht nur im Katholizismus, sondern auch im Protestantismus starke Tendenzen eines Konfessionalismus und eines „Rückfalls in katholische Frömmigkeitsformen“ am Werke sah.³⁰ Das prägnanteste Beispiel dafür war in seinen Augen sein ehemaliger politischer Ziehvater Adolf Stöcker, dem er im Nachruf „die

24 Naumann: Liberalismus und Protestantismus (wie Anm. 17), S. 792.

25 Dessen Kernsatz lautet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main 1976, S. 42-64, hier S. 60, zitiert nach <http://de.wikipedia.org/wiki/B%C3%B6ckenf%C3%B6rde-Diktum> (Zugriff 14.3.2012).

26 Naumann: Die Linke kommt! In: Die Hilfe 5 v. 30.1.1913, S. 67.

27 Friedrich Naumann: Die Politik der Gegenwart (1905). In: ders.: Werke Bd. 4. Köln/Opladen 1966, S. 61. Vgl. auch Martin Wenck: Handbuch für liberale Politik. Berlin-Schöneberg 1911, S. 66 ff.

28 Margaret Lavinia Anderson: Lehrjahre der Demokratie. Wahlen und politische Kultur im Kaiserreich. Dt. Übersetzung Wiesbaden 2009, S. 115 mit Anm. 47, 183 u. 188.

29 Friedrich Naumann: Die Leidensgeschichte des deutschen Liberalismus (1908). In: ders.: Werke 4 (wie Anm. 27), S. 306, vgl. Wenck (wie Anm. 27), S. 66.

30 Naumann: Streit (wie Anm. 3), S. 19 u. 57 (Zitat).

Übersetzung der Zentrumsarbeit auf den Boden des Protestantismus“ und damit letztlich eine Abkehr von der „lutherischen Scheidung von Religion und Kirche“ zuschrieb.³¹ Ganz auf der Linie des Kulturprotestantismus galt auch Naumanns Kampf jeder Form des „Klerikalismus“.³²

In den Konsequenzen ging er jedoch weiter als mancher seiner Mitstreiter im kulturprotestantischen Protestantenverein, wobei der Ausgangspunkt natürlich der klassische Streitfall Schule war, zu dem Naumann 1904 feststellte: „Ist es nun in der Tat der Zweck der öffentlichen Schule, Katholiken und Evangelische zu erziehen? Ist es Zweck einer Staatsanstalt im heutigen Staat, kirchliche Arbeit zu verrichten? Ist es überhaupt Aufgabe des jetzigen Staates, den Kirchen zu dienen? Nein! Nein!“³³ Eine konkrete Schlussfolgerung, die Naumann daraus zog, war das Eintreten für die „Simultanschule“, nicht als Optimum, wohl aber als das kleinere Übel gegenüber der konfessionellen Schule. Diese Position floss dann auch in das Wahlprogramm ein, das die nicht zuletzt dank Naumann vereinigten Freisinnigen für die Reichstagswahl 1912 aufstellten.³⁴

Darüber hinaus wollte Naumann den obligatorischen Religionsunterricht abschaffen und daraus einen „fakultativen Lehrgegenstand“ machen, obwohl ihm das Problem des Elternrechts bekannt war.³⁵ Für weitergehende Maßnahmen wie ein Ende der geistlichen Aufsicht und eine vollkommene Delegation der Schulträgerschaft an die Gemeinden sah er zu dieser Zeit – 1904 – noch keine Chancen. Eher ging es ihm darum, eine Rekonfessionalisierung des gesamten Schulunterrichts, zu der auch manche liberalen Protestanten seines Erachtens fahrlässig die Hand reichten, zu verhindern.³⁶

Letztlich zielte Naumann natürlich auch auf die Beseitigung der im Kaiserreich immer noch bestehenden Verbindung von „Thron und Altar“. In der Schul-Schrift von 1904 findet sich der Stoßseufzer: „... lasst uns mit aller offiziellen Staatsreligion in Ruhe! Wir wollen Religion, aber keine vorgeschriebene Religion!“³⁷ Über die Konsequenzen für die Kirchen war er sich im Klaren: Die Trennung von Kirche und Staat bedeutete für ihn nicht nur „eine Freimachung der Erziehung vom Konfessionszwang“, sondern auch die „die finanzielle Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften von der Staatskasse“.³⁸ Der Pfarrer a. D. war trotz seiner nach wie vor positiven Einschätzung des Christentums am Vorabend des Ersten Weltkriegs offenkundig bereit, den

31 Friedrich Naumann: Stöcker † (1909). In: ders. Werke 1 (wie Anm. 13), S. 759.

32 Vgl. Naumann: Streit (wie Anm. 18), S. 30 u. Hübinger (wie Anm. 2), S. 243.

33 Naumann: Streit (wie Anm. 3), S. 33.

34 Vgl. ebd. S. 58 und Wenck (wie Anm. 27), S. 76 u. 325.

35 Naumann: Streit (wie Anm. 3), S. 35 ff.

36 Vgl. ebd. S. 56 ff.

37 Ebd. S. 34.

38 Friedrich Naumann: Politik und Religion (1907). In: ders. Werke Bd. 5. Köln/Opladen 1967, S. 397.

Weg zu einer laizistisch-liberalen Gesellschaft ziemlich konsequent zu gehen. Im Wahlprogramm des Freisinns fand diese Position allerdings keinen Widerhall. Kann man in Friedrich Naumann also trotz aller protestantisch-kirchlichen Sozialisation einen Ahnherrn des berühmt-berüchtigten Kirchenpapiers der FDP sehen?

Die bisherigen Positionen aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg entstammten einer Phase, als der Linksliberalismus – ausgenommen die kurze Episode des Bülow-Blocks – weit davon entfernt war, über gesetzgeberische oder gar regierungsamtliche Gestaltungskraft zu verfügen. Trotz Naumanns Vision eines regierungsfähigen und regierungsbereiten „Linksblocks“ von „Bassermann bis Bebel“, also von den Nationalliberalen bis zum revisionistischen Flügel der Sozialdemokratie, stand die linksliberale Politik im Jahrzehnt vor 1914 ganz im Zeichen der Defensive, in dem Bemühen, Schlimmeres zu verhindern. Nach dem Ende des Weltkriegs wechselten die Linksliberalen und mit ihnen Friedrich Naumann die Fronten und rückten urplötzlich in die Rolle der politischen Entscheider. Als Mitglied der Nationalversammlung und der dortigen Mehrheits-Koalition aus Linksliberalismus, Sozialdemokratie und politischem Katholizismus konnte er in den letzten Monaten vor seinem Tod noch als Gesetzgeber fungieren. Hat Naumann dabei unverändert auf seine Vorkriegsvorstellungen zurückgegriffen?

Auf den ersten Blick mochte es so scheinen. Zum Jahreswechsel 1918/19 veröffentlichte er einen Hilfe-Beitrag zum Thema „Freier Staat und freie Kirche“.³⁹ Das scheint wie ein Vorgriff auf das spätere FDP-Kirchenpapier an. Jedoch lassen sich, wie erwähnt, bei Naumann andererseits auch Anklänge an das berühmte Böckenförde-Diktum finden, gerade in dieser Zeit. So spricht er 1916 vom „Christentum als heimliche(m) Untergrund unseres gesamten sozialen Daseins“.⁴⁰ Der Weltkrieg hatte offenbar eine gewisse Neueinschätzung der Religion und ihrer Institutionen bewirkt. Die Religionsgemeinschaften seien „große und segensreiche Geistesmächte“, die gleich Wissenschaft und Kunst „ihren eigenen unvergänglichen Wert“ hätten, hieß es in dem Hilfe-Artikel zu Weihnachten 1918. Dort war dann zwar noch von der Kirche als „älteste[r] und größte[r] Privatgesellschaft“ die Rede, aber nicht mehr von ihrer finanziellen Unabhängigkeit, vielmehr sei „eine Selbstbesteuerung aller Christen unvermeidlich“.⁴¹

Hier deutete sich an, was dann in der Weimarer Reichsverfassung ein halbes Jahr später rechtlich festgeschrieben wurde. Naumann hatte, obwohl von Krankheit geschwächt, großen Anteil am Zustandekommen der dortigen Kirchenartikel 136 bis 141. In einem großen Debattenbeitrag hat er am 17. Juli

39 Friedrich Naumann: Freier Staat und freie Kirche. In: Die Hilfe 52 v. 26.12.1918, S. 629 f.

40 Ders.: Nach dreizehn Jahren (wie Anm. 14), S. 868.

41 Ders.: Freier Staat (wie Anm. 39), S. 629.

1919 seine eigene Position umrissen. Er begrüßte dabei die Abschaffung des Staatskirchentums als „Freudentag“ für die Protestanten,⁴² ebenso die Garantie der kirchlichen Selbstverwaltung. Hier wünschte er sich zwar einen demokratischen Aufbau, wollte diesen aber nicht gesetzlich festschreiben, was eine klare Rücksichtnahme auf die katholische Kirche war.⁴³ Anstoß erregte bei ihm der Artikel 137, wo die Kirchen als „Körperschaften öffentlichen Rechts“ bezeichnet wurden. Naumann war aber bereit, dies als „einen notwendigen Hilfsbegriff zur Erreichung jenes finanziellen Aufbaues, ohne den der Übergang vom Staatskirchentum zum freien Protestantismus nicht gemacht werden kann“, hinzunehmen.⁴⁴ Entsprechend sollte auch die bisherige Unterstützung des Staates für die Kirchen weitergehen. Davon sollten dann auch die kleineren Kirchen wie Methodisten und Altlutheraner und auch das Judentum profitieren. Mit einer allgemeinen Kirchensteuer konnte sich Naumann auch deshalb anfreunden, weil der Kirchenaustritt gleichzeitig sehr vereinfacht und damit zugleich der Einfluss von reichen Spendern auf die Kirchen beschränkt würde.⁴⁵

Insgesamt hatte sich sein Verhältnis zum Katholizismus deutlich entspannt, was Naumann selbst vor allem auf das gemeinsame Kriegserlebnis zurückführte,⁴⁶ was sicher aber auch mit der politischen Konstellation zu Beginn der Weimarer Republik zu tun hatte. Allerdings muss man feststellen, dass Naumanns Kirchenverständnis nach wie vor stark am Christentum orientiert war, zu dem allenfalls das Judentum trat. Den Islam als Partner hatte er, trotz seiner Bedeutungslosigkeit für Deutschland damals, von vornherein ausgeklammert, da dieser „eine Herrschaft auf Erden aufrichten“ wolle.⁴⁷ Andererseits ging er aber auch davon aus, dass der Protestantismus weiterhin die dominierende konfessionelle Richtung bleiben würde, so zumindest kann und muss man wohl den Schluss seiner großen Rede in der Nationalversammlung interpretieren.⁴⁸

Insgesamt gesehen sind die Weimarer Kirchenartikel wohl Naumanns langjährigstes politisches Vermächtnis, denn sie sind später unverändert in das Grundgesetz als Art. 140 übernommen worden. In der bundesdeutschen Historiographie ist Naumanns Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Reichsverfassung von 1919 bis in die jüngste Zeit immer

42 Verhandlungen der Verfassungsgebenden Nationalversammlung. Stenographische Berichte Bd. 328. Berlin 1920, S. 1651.

43 Ebd., S. 1652 f.

44 Ebd., S. 1654.

45 Ebd., S. 1655.

46 Friedrich Naumann: Konfession. In: Die Hilfe 14 v. 3.4.1919, S. 65.

47 Ders.: Politik und Religion (wie Anm. 38), S. 395.

48 Verhandlungen (wie Anm. 42), S. 1655: Naumann hoffte, dass „das Verfassungswerk wirklich zur neuen Periode evangelisch-deutscher Entwicklung führen wird“.

wieder herausgehoben worden.⁴⁹ Auch die Kirchen waren damit zufrieden, so ehrte ausgerechnet das sächsische Landeskonsistorium Naumann wenige Tage vor seinem Tod als eine Persönlichkeit, „die sich um das kirchliche Leben des evangelischen Deutschlands ein nicht hoch genug anzuerkennendes Verdienst erworben“ habe.⁵⁰

Der organisierte Liberalismus hat in der Weimarer Republik davon allerdings nicht profitieren können, denn, wie Gangolf Hübinger zu Recht festgestellt hat: „Der Liberalismus blieb auf die protestantischen Trägerschichten angewiesen, der Protestantismus dagegen nicht auf die liberalen Gesellschaftsbilder.“⁵¹ Den Rechtsschwenk der protestantischen Mittelschichten, der viel zum Niedergang der liberalen Parteien in den 1920er und frühen 1930er Jahren beitrug, hat Naumanns Einsatz für die Kirchen nicht verhindern können. Vielleicht ist es jetzt an der Zeit, die Kirchen und bekennende Christen an diesen liberalen Verdienst, dieses bis in die Gegenwart wirkende Vermächtnis Friedrich Naumanns zu erinnern.

Aber es bleibt meines Erachtens noch ein zweites Vermächtnis des Namensgebers für die Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit in der Konfessionsfrage. Begonnen haben diese Ausführungen mit einem Zitat, das Naumanns Verlust für die „religiöse Arbeit“ durch sein Überwechseln zum Berufspolitikertum beklagte. Diesen Verlust kann man nur dann nachvollziehen, wenn man „religiöse Arbeit“ in einem sehr engen, letztlich rein theologisch-seelsorgerischen Sinne versteht. Schon Naumanns Bemühungen um eine Neuorientierung in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche kann man, so wie er sie anging, durchaus als erfolgreiche religiöse Arbeit verstehen. Für diejenigen Liberalen, die sich weiterhin bewusst als Mitglieder einer christlichen Kirche verstehen, enthält sein Wirken und sein Reflektieren über Religion aber noch eine andere Botschaft: Theodor Heuss hat Naumanns eigene religiöse Entwicklung einmal mit dem Satz zusammengefasst, er sei „aus überkommenen Bindungen zu einer individualistischen Freiheit des Glaubens“ vorgestoßen.⁵² Das scheint ein zweites wichtiges Vermächtnis, nämlich dass Liberalismus und Christsein durchaus miteinander in Einklang stehen können, ohne

49 Vgl. Ernst Portner: Die Verfassungspolitik der Liberalen 1919. Ein Beitrag zur Deutung der Weimarer Reichsverfassung. Bonn 1973, S. 173 ff., Peter Theiner: Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland (1860-1919). Baden-Baden 1983, S. 294 f., Dieter Beese: Staatsbekenntnis und Volkskatechismus. Friedrich Naumann und die Weimarer Verfassungsberatungen. In: Günter Brakelmann u. a. (Hrsg.): Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus. Münster 1999, S. 55-76, hier S. 65 u. 75, Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995, S. 209, sowie ders.: Wege in die Politik. Friedrich Naumann und Adolf Harnack. In: vom Bruch (Hrsg.) (wie Anm. 7), S. 47.

50 Zitiert nach Heuss (wie Anm. 3), S. 483.

51 Hübinger (wie Anm. 2), S. 302.

52 Heuss (wie Anm. 3), S. 273.

dass man dabei intellektuelle Verrenkungen machen muß. Naumann mag die Spannung zwischen beiden Anschauungen nicht immer zur allgemeinen Zufriedenheit überwunden haben, aber er hat zumindest nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Menge Hinweise dafür geliefert, wie man beides in Einklang bringen kann. Damit hat er indirekt dem doch im ausgehenden 19. Jahrhundert gesellschaftlich und kulturell ziemlich isolierten Linksliberalismus neue Ausstrahlungskraft und Vitalität eingehaucht und ihm eine Reihe illustrier Geister zugeführt, man denke nur an Max Weber oder Lujo Brentano. Mit dem Zitat von Theodor Heuss scheint insgesamt auch das Naumannsche Wirken in der Konfessionsfrage am besten charakterisiert zu sein. Deshalb steht es über den hier angestellten Überlegungen.

