

# **Demokratisch-religiöse Erziehung »künftiger Bürger«? Eine Untersuchung zur bremischen Zivilreligion (1905/06 und 1919–1921)<sup>1</sup>**

Von Thomas Auwärter

## I. Einleitung

### *1 Überblick, Theorieaspekte, Fragestellung*

Religion kann zu einem Streitfall des öffentlichen Lebens werden, besonders im Rahmen von Debatten um die »religiöse (Volks)erziehung«, also auf dem Feld der schulischen Bildung, denn in den Schulen wird Religion auch für die Bevölkerungskreise erfahrbar, die ihr kritisch gegenüberstehen. Die öffentliche Artikulation von Kritik kann Gegenreaktionen und mithin konfligierende Diskurse auslösen. Dieser Fall kam in Bremen in den Jahren zwischen 1905 und 1921 häufig vor. Der Zeitrahmen beginnt mit Reformbemühungen um die Religionserziehung im Jahr 1905/06, er umfasst das wichtige Datum des 8. Januar 1919: die Aufhebung des Religionsunterrichts per Verordnung des Bremer Arbeiter- und Soldatenrates als Folge der Novemberrevolution und endet mit der Debatte um die Wiedereinführung des Religionsunterrichts, die bis in das Frühjahr 1921 reichte, womit der Grundstein für eine Neuordnung des Bildungssystems im Jahr 1922 gelegt wurde. In diesem Zeitraum versuchten Bremer Reformpädagogen, liberale und linke Politiker auf demokratischem Wege im Lehrplan der Bremer Schulen eine allgemeine Bürgerreligion (Zivilreligion) zu etablieren, die in alleiniger Verantwortung des Staates auf wissenschaftlicher Basis und ohne Einflussnahme der Kirchen bzw. der theologischen Fakultäten gestaltet werden sollte. Damit verband sich die Hoffnung, dass die Erziehung der Jugend zur Herausbildung eines demokratisch-zivilreligiösen Wertebewusstseins in der zukünftigen Bevölkerung beitragen könne. Bremen wurde dabei eine Vorreiterrolle in Deutschland zugedacht. Wenn diese Geschichte im vorliegenden Aufsatz aus Perspektive der Religionswissenschaft dargestellt und ausgewertet wird, soll damit gleichzeitig der Frage nachgegangen werden, ob die Hansestadt in Deutschland ein Vorposten der Säkularisierung des Staates war. Der Schwerpunkt des Aufsatzes liegt auf den turbulenten ersten Jahren der Weimarer Republik. In einem Ausblick werden spätere religionspolitische Entwicklungen in Bremen angerissen.

1 Revidiertes und ergänztes Manuskript meines im Januar 2020 gehaltenen Habilitationsvortrages im Fach Religionswissenschaft an der Universität Bremen.

Eine Untersuchung zur bremischen Geschichte der religiösen Erziehung in diesem Übergangszeitraum fehlt bisher. Mehr noch: in der neueren Literatur zum Religionsunterricht in Bremen klafft eine Lücke zwischen ca. 1912 und 1945. Wenn überhaupt, wurden Ereignisse, die den Religionsunterricht betreffen, nicht aus der Perspektive der Religionsforschung, sondern lediglich als Aspekte der *Politik- und Bildungsgeschichte* behandelt.<sup>2</sup> So werden zwar stets die Konflikt- und Krisensymptome der Zeit betont (besonders der Kampf um Bildungsgerechtigkeit und Chancengleichheit), aber die Konfliktdimensionen werden isoliert betrachtet. Die Religionswissenschaft blickt dagegen gerade auf *Überschneidungen*; im Fall dieser Untersuchung solchen zwischen Politik und Religion im gesellschaftlichen Kontext, wie sie in Diskursen um die religiöse Erziehung heranwachsender Generationen besonders deutlich werden. »Wer die Jugend hat, hat die Zukunft«. Religiöse Erziehung ist damit einer, wenn nicht der wichtigste Entfaltungsbereich öffentlicher Religion, aber auch eines ihrer großen Reform- und Konfliktfelder.

Der religionswissenschaftliche Beitrag der vorliegenden Untersuchung besteht in der Bestimmung der spezifischen Aufgaben der Religion im öffentlichen Leben. Den Begriff der öffentlichen Religion verwende ich in dreifacher Bezogenheit für Religionstypen, deren soziale Referenz den Rahmen einer Religiosität des Individuums überschreitet:

- 1.) für die kirchlich-theologisch verfasste christliche Bekenntnisreligion, soweit sie als Staatskirchentum im Bereich staatlicher Aufgaben, insbesondere im Bildungswesen, in Erscheinung tritt,
- 2.) für die Zivilreligion, worunter Beziehungen zwischen Politik (vertreten durch Regierungen ebenso wie durch engagierte gesellschaftliche Basisbewegungen bzw. Akteure aus der Bevölkerung) und Religion bei gleichzeitiger konfessioneller Neutralität des Staates bzw. institutioneller Trennung von Staat und Religionskörperschaften verstanden werden,
- 3.) für die Nationalreligion, deren Bezugspunkt im Unterschied zur Zivilreligion nicht die Gesellschaft, sondern die Nation ist.

Zivilreligion und Nationalreligion rekurren, anders als das Staatskirchentum, dessen Reichweite im Regelfall auf die Mitgliedschaften der Kon-

2 So schon bei Hinrich Wulff, *Geschichte und Gesicht der bremischen Lehrerschaft. Gestalten und Generationen aus hundert Jahren (1848–1948)*, 2 Bände, Bremen: Hans Krohn Verlag 1950. Vgl. aber bes. Dirk Hagener, *Radikale Schulreform zwischen Programmatik und Realität: die schulpolitischen Kämpfe in Bremen vor dem Ersten Weltkrieg und in der Entstehungsphase der Weimarer Republik*, Bremen: Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, hrsg. von Karl H. Schwebel, Bd. 39, 1973, S. 1–6 (Geschichte der Bildungspolitik). Weiterhin vgl. Frank Neumann: *Sozialdemokratische Bildungspolitik im wilhelminischen Deutschland. Heinrich Schulz und die Entstehung der »Mannheimer Leitsätze«*, Bremen: Verlag der Universität Bremen 1982. Zum Problem und zur ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser und weiterer älterer Literatur vgl. meine frei zugängliche Arbeit »Die Wiederentdeckung der Religion« und die Humanisierung des Christentums. Zeit, Leben, Werk und Religiosität Albert Kalthoffs (1850–1906), online-Ressource: media.suub.de, 2020.



fessionskirchen beschränkt ist, auf umfassendere Gemeinschaften: das politische System, den Staat als Rechtseinheit, die Gesamtgesellschaft und die Nation. In ihrer historischen Entwicklung reagieren diese Religionstypen auf die Erfahrung des Übergangs vom christlichen Konfessionsstaat (bzw. seinen Relikten) zum nicht mehr konfessionell gebundenen (säkularen) Verfassungsstaat, stehen also in Konkurrenz zum Staatskirchentum. Rivalitäten dieser Art prägten auch die hier thematisierten Konflikte um die bremische Zivilreligion mit.

Der Typus der Zivilreligion kann in zwei Ausformungen vorkommen, je nach dem, welche Personenkreise vorrangig als zivilreligiöse Akteure auftreten. Sind dies Vertreter staatlicher Regierungen, können wir von einer etatistisch orientierten öffentlichen Religion sprechen; gehören die Akteure indes primär der Gesellschaft an und bemühen sie sich von hier aus (wie im Fall der vorliegenden Untersuchung) um die Beziehungsgestaltung zwischen Religion und Politik, so setzt dies eine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft voraus, welche wiederum Bedingung der Genese einer demokratischen Religion ist. Entsprechende Impulse lassen sich im Untersuchungszeitraum nachweisen.

Einige Sonderbedingungen des bremischen Staats-Kirchen-Verhältnisses – die weitgehende Autonomie der Kirchengemeinden, das Fehlen einer kirchlichen Zentral- und Leitungsinstanz zwischen Staat und Kirchen, die überkonfessionelle Ausrichtung bzw. konfessionelle Neutralität der bremischen Kirchenpolitik bei dennoch wachem Interesse des Staates an der Religiosität seiner Bürger (insbesondere eben auf dem Feld der Bildung) – rechtfertigen es allerdings, schon seit dem 19. Jahrhundert von einer bremischen Zivilreligion im ersteren, etatistischen Sinne zu sprechen.

Die Merkmale einer mit der Regierungsform der Demokratie kompatiblen Religion fehlten dieser Zivilreligion jedoch im 19. und frühen 20. Jahrhundert. So war etwa im Denken des langjährigen Bremer Bürgermeisters Johann Smidt (der in seiner Jugend Theologie studiert hatte) das Konzept der demokratischen Volksgewalt das Gegenteil der Werte Gemeinnutz und Brüderlichkeit, wie das Christentum sie fordere. Smidts Verständnis öffentlicher Religion steht nicht in der Tradition demokratischer Richtungen der Aufklärung, sondern im Kontext des deutsch-idealistischen Etatismus. Im Sinne der Hegelschen Staatsphilosophie war für ihn, wenn überhaupt, der *Staat* die Verwirklichung göttlichen Willens – und nicht etwa eine fest in der Gesellschaft verwurzelte Demokratie (wie es dem deutlicher zwischen Staat und Gesellschaft differenzierenden amerikanischen Denken entspräche). In der Erfahrung der Revolutionen habe man die Gefahren der »anarchischen Auflösung der Staatsvereine« hinreichend kennengelernt. Die Revolution sei ein Bruch des Gesellschaftsvertrages und Rückfall in den Naturzustand, nicht nur das Gegenteil humaner, sondern auch »echt christlich[er] Gesinnung«.<sup>3</sup> Deswegen stellte Smidt neben Werten der Spätaufklärung auch

3 Johann Smidt, Beiträge zur Förderung des Gemeinnsinns und republikanischen Staatslebens. In zwanglosen Heften herausgegeben, Bremen: Johann Georg

solche des christlichen Bürgertums in das Zentrum seiner staatlichen Religionspolitik. Sein Verständnis einer unverfassten impliziten Bürgerreligion zielt auf Versöhnung und Vermittlung zwischen den streitenden Kräften, die »Verständigung der Ultras aller Parteien«. <sup>4</sup> Insofern spiegelt sich hier neben dem idealistischen Staatsdenken die Toleranzreligion der Spätaufklärung, welche das heimliche Bekenntnis der stadtrepublikanischen bürgerlich-liberalen Gesellschaft geworden war, als deren Exponent sich Smidt verstand. Aufklärerisch war dieses Konzept auch deswegen, weil in ihm auch Vertreter des christlichen konservativen Bekenntnisses unter die »Ultras« fallen, wie überhaupt eine Mitregierung der Geistlichen in dem Konzept nicht vorgesehen war. Wir können den Entwurf also mit einigem Recht dem Typus einer Zivilreligion zurechnen, deren Matrix die zu politischer Mitgestaltung grundsätzlich berechtigten Einwohner der Republik waren, einer Religion, deren Trägerschaft die bürgerlichen Eliten waren, die aber andererseits keine Religion »von unten« war, da die sich in ihr repräsentierende Mentalität die »Gewalt von unten« als Gesundheitsschaden des sozialen Körpers betrachtet, gegen den als »durchgreifende Universalärzney« die göttliche Regel des »Alles was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thuet ihr ihnen« anzuwenden sei. <sup>5</sup>

Die (bürgerliche) Gesellschaft ist in diesem Sinne die Gemeinschaft derjenigen Familien, die sich durch Besitz und Bildung als befähigt zur Selbstregierung ausweisen. Was hier göttlich und jeder sich bildenden Gemeinschaft gegenüber vorgängig und transzendent ist, ist das hergebrachte System von Ordnungen und Regelungen des Zusammenlebens von Familien, jedoch auch die Ungleichheit von Bürgern und Nichtbürgern. <sup>6</sup> Staatsrechtlich formuliert gehören Einwohner ohne Bürgerrecht zwar zur Gesellschaft im weitesten Sinn. Ihr Verhältnis dem Staat gegenüber ist indes das der abhängigen Untertanen, die der staatlichen Obrigkeit und der von ihr gehüteten göttlichen Ordnung Respekt schulden. Die Idee der Brüderlichkeit und Solidarität muss in diesem Denken dem Sicherheitsbestreben der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber Gruppen weichen, von denen eine latente Gefährdung der bestehenden bürgerlichen, göttlich sanktionierten Ordnung ausgeht (i. e. Unterschichten und zugezogene Fremde). Das Konzept der autonomen Gesamtgesellschaft im modernen Sinne war Smidt fremd. Gesellschaft und

Heyse 1831, S. 5, 253–256, 262 f. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Religionstypus der Zivilreligion in ihren verschiedenen Ausprägungen kann hier nicht geleistet werden. Ich verweise ebenfalls auf Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2), S. 212–218, 222–253 (hier auch Genauerer zur Unterscheidung von Zivil- und Nationalreligion), S. 259–275, 763–780 (auch zu Aspekten einer bremischen Zivilreligion; vgl. S. 138–144). Zum Zusammenhang mit der Schulpolitik vgl. ebd., S. 648–665.

4 Smidt, Beiträge (wie Anm. 3), S. 6.

5 Ebd., S. 263. Vgl. S. 66 (Gleichsetzung von Krankheit und Revolution).

6 Dazu und zur Herleitung der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Zusammenschluss von Familien vgl. ebd., S. 24 f. (»Mit der Familie erscheint aber auch die Gesellschaft«). Vgl. S. 26 ff.



Staat überschneiden sich hinsichtlich der potentiell zur politischen Führung berufenen Personenkreise.

Doch auch der Widerspruch zu den demokratischen Werten von 1848 ist offensichtlich. Das bis 1918 weitgehend gültige bremische Klassenwahlrecht konservierte viele Privilegien der herrschenden Eliten, da es die Bevölkerung in einer Art und Weise repräsentierte, die nach wie vor den Faktoren Besitz und Bildung als Bedingungen für die Beteiligung an der politischen Macht ein besonderes Gewicht gab. Aus Sicht der Kritiker des Systems (häufig waren dies Linksliberale und Sozialdemokraten) besaß Bildung eine zumindest latent-legitimierende Funktion, und zwar insofern sie dazu diente, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu rechtfertigen. Insbesondere Religion wurde komplementär dazu als Mittel der Untertanenerziehung und -disziplinierung eingestuft.

Eine grundsätzliche Umgestaltung der entsprechenden Verhältnisse sollte erst mit dem demokratischen Umbruch nach 1918 möglich werden. Unsere Untersuchung soll in diesem Kontext eine weitere Frage klären, nämlich wieviel neuer (basis)demokratischer Geist in den Bereich der öffentlichen Religion einfließt und (wenigstens kursorisch) wieviel alter Staatsgeist in die neuen Verhältnisse hinübergerettet wurde. Der Umgestaltungsprozess wurde von einem tiefgreifenden Verfassungskonflikt begleitet, der auch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirchen erforderlich machte. Dies deutete sich jedoch schon in den Jahren zuvor an:

## *2. Bemühungen um eine verfassungskompatible Reform des Religionsunterrichts im Jahr 1905/06*

Jede Revolution hat eine Vorgeschichte gescheiterter Reformversuche – so auch die deutsche Revolution von 1918/19. In Bremen gehören dazu die Ereignisse und Folgen des Bremer Schulstreits um den Religionsunterricht, den man durchaus als Konflikt um zivilreligiöse Wertvorstellungen des Staates und seiner Bürger werten darf. Gegen das paternalistische Selbstverständnis des Staates, den Liberalismus »von oben«, forderte eine sich emanzipierende Lehrerschaft, aber auch erstmals Teile der Elternschaft und ihre parlamentarische Vertretung 1905 die Reform der religiösen Erziehung: nämlich die Zuweisung *bekennnisorientierter* Religiosität (wozu man auch den bremischen Religionsunterricht rechnete) in den Bereich des Individuell-Privaten bei dem Zugeständnis, dass der moderne säkulare Verfassungsstaat in seinem Interesse die Anerkennung solcher Werte einfordern dürfe, die mit bürgerlichen Freiheitsrechten kompatibel seien. Der Reformansatz basierte auf dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. Der bremische Überkonfessionalismus gehe nicht weit genug und müsse in eine Politik der konsequenten konfessionellen Neutralität transformiert werden. Allerdings behielten die Reformkräfte die Überzeugung bei, auch im konfessionsneutralen Staat sei eine universelle Religion ein unentbehrliches Band der Gesellschaft. Man ging also von einer grundsätzlich positiven integrativen Funktion der Religion aus und wollte diese dementsprechend auch als Mittel staatsbürgerlicher Erziehung eingesetzt wissen.

1905 kam in der Bürgerschaft ein auf diese Ansprüche zugeschnittener Antrag an den Senat durch, nach dem der herkömmliche allgemein-evangelische sogenannte biblische Geschichtsunterricht durch eine Mischung aus Religionskunde und Ethikunterricht ersetzt werden sollte. Dieser Antrag entsprach der damals vorherrschenden bürgerlich-liberalen Mentalität der Parlamentsmehrheit, einschließlich der Sozialdemokraten, denen der bisherige Religionsunterricht als unvereinbar mit den bürgerlichen Freiheitsrechten galt (wobei letztere jedoch nicht nur die konfessionelle, sondern die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates erwarteten).<sup>7</sup>

Theoretisch hätten die Reformkräfte zu diesem Zeitpunkt bereits eine *demokratische* Religion fordern können. Dieser Begriff war als Umschreibung einer unkirchlichen und dennoch öffentlichen Religion politisch und sozial gleichberechtigter Bürger bekannt. Ein Beispiel dafür ist ein weltlich-religiöses Andachtsbuch: »The Religion of Democray. A Manual of Devotion« von Charles Ferguson.<sup>8</sup> 1903 erschien das Werk in einer deutschen Übersetzung im Verlag von Eugen Diederichs. Ferguson kennzeichnet die Demokratie als eine säkulare Religion. Der Begriff durchbricht die bisher in dualistischen Philosophien und traditionell-kirchlichen Religionen gültige Trennung des »sacred from the secular«.<sup>9</sup> Das Weltliche wird heilig, zur unkirchlichen Religion.

Die deutsche Öffentlichkeit war jedoch noch nicht reif für eine solche Konzeption. Bezeichnend hierfür ist der Umstand, dass Eugen Diederichs im Buchtitel der Übersetzung jede Beziehung zur Demokratie und Politik vermied. Das Werk erschien unter dem Titel »Diesseits-Religion. Eine Denkschrift über die Prinzipien der Moderne« in der Verlagsreihe von Schriften zu einer religiösen Kultur.

Dennoch schien sich in Bremen nach dem Bürgerschaftsbeschluss ein Reformprozess der religiösen Erziehung anzubahnen, der auch auf Demokratisierung abzielte. Doch der Erfolg der Reformer sollte keinen Bestand haben. Denn die Regierung dachte letztlich nicht daran, eine Lösung im Sinne der Antragsteller herbeizuführen. Der Senat konnte sich bis 1918 über Vorschläge des Parlamentes hinwegsetzen.<sup>10</sup> Der Staat zeigte eine entschlossene Bereitschaft zur aktiven Verteidigung der traditionellen allgemein-evangelischen Werte und ging in den Folgejahren zu einer disziplinarischen Unterdrückungspolitik über. Die härtere Gangart des Senats lief parallel zu einer Verlagerung der Lehreraktivitäten vom Feld der Religionspädagogik auf das Feld der Politik. Teile der Lehrerschaft orientierten sich nun an der sozialde-

7 Vgl. ausführlicher und mit weiterführender Literatur zu den Ereignissen des Schulkampfes im Jahr 1905 und seiner Politisierung: Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2), S. 626–692 (zur Politisierung des Schulstreits, insbesondere zum Verhältnis von Sozialdemokratie und Elternbewegung vgl. S. 648 ff).

8 Erschienen bei D. P. Elder and Morgan Shephard, San Francisco 1900. Im selben Jahr kam eine weitere Fassung mit dem Untertitel A Memorandum of Modern Principles bei Funk & Wagnalls in New York heraus.

9 In der Ausgabe San Francisco 1900: S. 12 f., 118, vgl. S. 134, 138.

10 Vgl. Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2).



mokratischen Schulpolitik. Man war mittlerweile überzeugt, dass nur noch eine radikale Veränderung des politischen Systems die Probleme im Schulwesen beheben könnte. Diese Radikalisierung brach sich im deutschen Revolutionswinter 1918/19 Bahn. Die politische Lage schien sich umzukehren.

## II. Zeitenwende: 1919–1921

### 1. Revolution und provisorische Regierung

Alfred Henke, leitender Partei-Funktionär des revolutionären Zweigs der Sozialdemokraten (USPD), verkündete am 14.11.1918 die Auflösung des alten Senates und die Übernahme der Macht durch einen Arbeiter- und Soldatenrat.<sup>11</sup> Vom Rathaus wehte die Rote Fahne. Die bisherige Administration und einige Angehörige des alten Senates – darunter der vormalige Bürgermeister Hermann Hildebrand und der Senator Martin Donandt – wirkten nurmehr übergangsweise, ohne Regierungsamt, bei der Überleitung der alten in die neuen politischen Strukturen mit. Am 10.1.1919 wurde die Bremer Räterepublik nach dem Vorbild der russischen Bolschewiki ausgerufen. Die noch politisch aktiven Mitglieder des alten Senates wurden nun endgültig abgesetzt. Auch der Administration wurden ihre Aufgaben entzogen.

Als eine der ersten Maßnahmen wurde die alte Forderung einer grundlegenden Reform des Religionsunterrichts umgesetzt – allerdings radikal: Das Fach wurde kurzerhand ganz aus dem Lehrplan der Schulen gestrichen, ebenso wie die religiösen Morgenandachten.<sup>12</sup>

Die Räterepublik und mit ihr die strikte Trennung von Religion und (atheistischem) Staat war indes ein kurzes Zwischenspiel. Sie wurde nach dem Eingreifen der Reichsregierung mit Hilfe von Reichswehr und Freicorps-Soldaten schon am 4.2.1919 aufgelöst. Eine Diktatur des Proletariats war damit abgewehrt worden, und es konstituierte sich in Bremen die von der SPD lange geforderte Demokratie. Die Mehrheitssozialdemokraten (MSPD), die die Revolution als Versuch der Verhinderung der Demokratie abgelehnt hatten, waren nunmehr die wichtigste politische Kraft. Ein Stimmungsbild der künftigen Machtverteilung lieferte schon die Wahl zur Weimarer Nationalversammlung am 19.1.1919 (sie fand noch während der Räterepublik statt). Die MSPD gewann in Bremen mit 42 % der Stimmen die eindeutige Mehrheit. Es kam nach dem Ende der Räterepublik zur Bildung einer gemeinsamen provisorischen Regierung aus MSPD und Liberaldemokraten. Das Bürgermeisteramt teilten sich Karl Deichmann (MSPD) und Hermann Hildebrand.<sup>13</sup> Die sozialliberale Kooperation begann hoffnungsvoll. Hildebrand trat 1919 der

11 Herbert Schwarzwälder, *Geschichte der Freien Hansestadt Bremen*, Bd. 3, *Bremen in der Weimarer Republik (1918–1933)*, Hamburg: Hans Christians Verlag 1983, S. 15–28, 57–86.

12 Detailliert dargestellt bei Hagener, *Radikale Schulreform* (wie Anm. 2), S. 121–167.

13 Schwarzwälder, *Geschichte*, Bd. 3 (wie Anm. 11), S. 221–228.

Deutschen Demokratischen Partei (DDP) bei. Schon in den Jahren vor dem Krieg und im Krieg betätigte er sich sozialpolitisch und verfolgte eine Politik der gesellschaftlichen Einigung. Er war ein Mann, »der von einem echten Sozialgefühl erfüllt war, das auch von gewerkschaftlicher und sozialdemokratischer Seite anerkannt wurde.«<sup>14</sup>

Die den Religionsunterricht betreffenden Reformplanungen standen nun wieder auf der Agenda der demokratischen Parteien. Erstmals in der Geschichte Bremens bestand die Möglichkeit zur Einführung von Prinzipien demokratischer Religion. Allerdings sollte sich das erste Bremer (Vor-)Parlament, die Verfassungsgebende Bremische Nationalversammlung, erst im April konstituieren. Der (religions)politische Handlungsspielraum des Senats war durch diesen Umstand weitgehend eingeschränkt. In dieser Situation eines parlamentarischen Vakuums und einer geschwächten Regierung schlug die große Stunde der bürgerlichen Reformbewegungen außerhalb der Parlamente. Religionsfragen nahmen in der Zeit des Umbruchs, im Revolutionswinter beginnend, eine erstaunliche Präsenz im öffentlichen Meinungsaustausch ein. Zu den prominentesten Themen medialer Berichterstattung gehörte der Religionsunterricht – und dies trotz der schwierigen Lage der Bevölkerung und des Staates.

## *2. Große Erwartungen – Hoffnungen auf eine neue Religion »künftige[r] Bürger«*

Schon im Dezember 1918 hatte sich eine linksliberal-demokratische Reformbewegung öffentlich zu Wort gemeldet und forderte neue Formen des religiösen Unterrichts. Der Volksschullehrer Henry Gartelmann erinnerte in der Tagespresse an die Beschlüsse, die im Jahr 1905 der Lehrerverein und die Bürgerschaft verabschiedet hatten.<sup>15</sup> Unterstützung kam wie schon 1905 vom wichtigsten liberal-demokratischen Kulturverein, dem Goethebund.

Zu den Mitstreitern dieser Gruppe gehörten die linksliberalen Pastoren Friedrich Steudel, Oscar Mauritz und Emil Felden. Der Religionsunterricht müsse erhalten werden, aber nicht in der bisherigen Form. Die stets von der alten Regierung ausgesprochene Behauptung, dass in den Bremer Schulen kein konfessioneller Unterricht erteilt werde, sei nicht stichhaltig, da auch ein noch so objektiv erteilter biblischer Geschichtsunterricht immer eine christlich-dogmatische Beeinflussung der Schüler mit sich bringe. In einer staatlichen Gemeinschaft, deren Mitglieder sich nicht durchweg zum Christentum bekennen, sei die Erteilung eines solchen Unterrichts nicht zu rechtfertigen.<sup>16</sup>

14 Schwarzwälder, Geschichte der Freien Hansestadt Bremen, Bd. 2, Von der Franzosenzeit bis zum Ersten Weltkrieg (1810–1918), Bremen: Friedrich Röver 1976, S. 629. Zur Person vgl. ders., Das Große Bremen-Lexikon, 2. Aufl., Bd. 1, Bremen: Temmen 2003, S. 389f. Ob Hildebrand Demokrat aus Überzeugung oder Vernunftdemokrat war, sei einmal dahin gestellt.

15 Bremer Nachrichten vom 24. 12. 1918. Vgl. dazu: Staatsarchiv Bremen (StAB), 4.a. No. 280, Bl. 32.

16 Bremer Nachrichten vom 25. 12. 1918 (Zeitungsausschn. StAB, S. 4.a. No. 280).



Ein wichtiger Ideengeber der sozialliberalen Demokraten war der Volksschullehrer Fritz Gansberg, der schon seit 1905 im Goethebund und der Elternbewegung mitgearbeitet hatte. Er sprach nun als Mitglied des Lehrerrates, einer im November 1918 gebildeten neuen Vertretung der Lehrerschaft und gehörte hier einem Arbeitsausschuss an, der sich mit der Zukunft des Religionsunterrichts beschäftigte. Er war der Auffassung, der Religionsunterricht müsse »in Hinsicht auf die staatsbürgerliche Bildung der Schüler in unseren öffentlichen Schulen« behandelt werden. Man könne auch fragen: »Wie erziehen wir unsere künftigen Staatsbürger zur Urteilsfähigkeit und Duldsamkeit in religiösen Angelegenheiten?«<sup>17</sup>

In einer Denkschrift für den Lehrerrat, veröffentlicht am 21. März 1919, konzipiert Gansberg seinen Religionsunterricht ausgehend vom »Zweck unserer Staatsschulen«: der »Erziehung unserer künftigen Bürger«. Erst wenn man diesen Standpunkt »endlich einmal klar ins Auge« fasse »und demgemäß die religiöse Unterweisung unserer Jugend in den öffentlichen Schulen nur soweit« betreibe, »als sie für die staatsbürgerliche Einsicht und Bildung erforderlich« sei, »und alle kirchlichen Ziele aus unsern allgemeinen Volksschulen« abweise, ließe sich »die große demokratische Forderung der Trennung von Staat und Kirche« erfüllen. »Nur so können sich die Gläubigen aller Richtungen und ebenso die bekenntnislosen Bürger freudig dem Staatsgedanken unterordnen, nur so kann wirklicher Religionsfrieden geschlossen werden.«<sup>18</sup>

Gansberg führte damit die basisdemokratisch zivilreligiöse Tradition fort, die 1905 für einen kurzen historischen Moment die Bürgerschaft von der Notwendigkeit einer so gerichteten Reform der religiösen Bildung überzeugt hatte. Aus seinen Veröffentlichungen des Jahres 1919 spricht das klare Bewusstsein, dass der demokratische Verfassungsstaat auf *neue* Formen der öffentlichen Religion angewiesen sei, die nicht mehr aus der hergebrachten Kooperation des Staates mit Kirchen, kirchlichen Vorfeldorganisationen und den theologischen Fakultäten resultieren dürfe. Daneben sollte der Religionsunterricht Grundwissen über die Religionskultur vermitteln. Die neue Referenzwissenschaft für die Religionspädagogik sollte die historisch vergleichende Religionswissenschaft sein. Der Unterricht dürfe weder an kirchliche Dogmenlehren anknüpfen, noch dürfe er sich in der Darstellung der christlichen Religion erschöpfen: »wir wollen auch auf andere Religionen einen Blick werfen, denn das macht uns duldsamer und lehrt uns die fremden Völker verstehen.«<sup>19</sup>

Das war eine Absage an den Nationalismus, der immer stärker die öffentliche Religion in Richtung einer Nationalreligion überformt hatte. Der Unter-

17 Fritz Gansberg, Warum fordern wir und wie denken wir uns »die weltliche Schule«? Ein Wort zur Aufklärung und Verständigung, Bremen: Melchers 1919, S. 4.

18 Fritz Gansberg, abgedruckt ebd., S. 5 ff., hier S. 19.

19 Ebd., S. 6. Eine Bewertung dieses wie auch der anderen dargestellten Konzepte an Maßstäben der aktuellen Religionspädagogik soll und kann hier nicht geleistet werden.

richt sollte eine national nicht verengte (welt)gesellschaftliche Perspektive einnehmen und konsequent wissenschaftlich angeleitet werden – in einer Form mithin, die es dem Verfassungsstaat erlaube, sich in seinem eigenen Interesse Elemente der Religionen anzueignen. Nicht Konfession, sondern allgemeine Religion – so lautete das Schlagwort. Alle Zeiten und Räume der Religionsgeschichte sollten berücksichtigt werden. Auch Märchen, Sagen, Mythen und Dichtungen der Volks- und Weltliteratur – also auch (nach herkömmlichem Verständnis) säkulare Texte.

Auf dieser Linie forderte der Gründer des Bremer Instituts für Jugendkunde, Theodor Valentiner, in seinen ebenfalls 1919 geschriebenen Leitsätzen für eine neue religiöse Bildung, es möchten »baldigst religionswissenschaftliche Kurse, am besten durch Universitätslehrer in Bremen eingerichtet werden, damit diejenigen Lehrer, die Religionsunterricht erteilen, in die moderne Religionswissenschaft eingeführt werden.«<sup>20</sup>

Die zivilreligiöse Ausrichtung des Unterrichts zeigte sich nicht nur in der Orientierung seiner Zwecke an den Interessen des Staates, sondern auch an seinem Verbindlichkeitscharakter. Hören wir noch einmal Gansberg: An diesem Unterricht auf der Grundlage von »Duldsamkeit und Wissenschaftlichkeit für den Lehrer und Freiheit für das Kind ... müssen alle Kinder teilnehmen; diesen Unterricht können alle Lehrer erteilen, die strenggläubigen so gut wie die freidenkerischen, denn sie bleiben hier vollkommen auf dem Boden der Wissenschaft, und wenn wir hier auch immerwährend von dem Glaubensleben anderer Menschen verhandeln, so können doch die eigenen Ansichten sehr wohl dabei außer betracht [sic!] bleiben.«<sup>21</sup>

Neben Gansberg formulierte noch ein weiterer Pädagoge, der Oberlehrer Friedrich Walburg, als Mitglied der Religionskommission des Lehrerrates »Leitsätze« für einen reformierten Religionsunterricht an Bremer Schulen. Gansberg sah in ihnen eine Zusammenfassung seiner eigenen Auffassungen.<sup>22</sup>

Auch Walburgs Leitsätze forderten die »Abschaffung des bisherigen biblischen Geschichtsunterricht«. Der Staat habe im Interesse der »Einheit des Volkes« Neutralität in persönlichen Glaubensfragen zu wahren.<sup>23</sup> Auch Walburg denkt an einen verbindlichen allgemeinen Religionsunterricht auf religionsgeschichtlicher Basis im Interesse staatsbürgerlicher Erziehung. Als Voraussetzung für das Gelingen eines solchen Unterrichts wird die Professionalisierung der eingesetzten Lehrkräfte angesehen: »Die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte wird als Fach in die Lehrerbildungsanstalten eingeführt.« Das deckt sich mit den Vorschlägen Valentiners. Letztlich müsse der gesamte Schulbetrieb staatsbürgerliche Kompetenzen der Heranwachsenden fördern: »Wie die allgemeine menschliche Religion ist auch die Sittlichkeit letzten Endes das Ergebnis des gesamten Schulbetriebes.« Der Religionsunterricht müsse daher durch »Einführung einer Lebenskunde als

20 StAB, S.4.a No. 280. Bl. 152.

21 Gansberg, Weltliche Schule (wie Anm. 17), S. 16–18.

22 Ebd., S. 18. Leitsätze dort abgedruckt.

23 Zit. n. einem Exemplar in den Quellen zum Religionsunterricht, StAB, 4,36. 451.



Erziehungsfach« ergänzt werden, ein Fach mithin, das geeignet sei, ein »Bewusstsein für soziale Pflichten und entsprechendes Urteilen« zu wecken. Der bisherige Unterricht habe solche Zwecke nicht erfüllt. Religion wird nach diesem Konzept als Wissen reproduziert, andererseits soll das Wissen über Religion aber auch in eine ethisch-soziale Haltung des Einzelnen transformiert werden.

Insofern war auch Walburg ein strikter Gegner der radikalen Abschaffung des Religionsunterrichts durch die Räteregierung. Im Januar 1919 schrieb er in den Bremer Nachrichten: »Sollte es denn wirklich noch nötig sein zu versichern, dass Religion und Schule – oder richtiger noch: Religion und Erziehung – sich nie und nimmer werden trennen lassen? Dass keine Regierung, und stehe sie allem Kirchlichen noch so feindlich gegenüber, je daran denken kann, dieses innerste Erleben und Ergriffensein der Seele, das wir Religion nennen, aus der Schule zu verbannen?«<sup>24</sup>

Im Frühjahr 1919 schienen aufgrund der politischen Bedingungen die Aussichten für die Etablierung einer solchen neuen öffentlichen Religion in Bremen so erfolversprechend wie noch nie zu sein.

Die Initiative für Entscheidungen über das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften und insbesondere die Zukunft des Religionsunterrichts lag nun bei der in Bremen maßgeblichen parlamentarischen Instanz, der bremischen verfassungsgebenden Nationalversammlung, die ab dem 4. April 1919 tagte.

### *3. Parlamentarische Debatte und Einsetzung des Arbeitsausschusses zur Neuregelung des Religionsunterrichts*

In der Nationalversammlung dominierten die parlamentarischen Vertretungen der kooperationsbereiten (links)liberalen und sozialdemokratischen Kräfte, die schon vor 1918 für Reformen auf religiösem Gebiet gearbeitet hatten. Diese trieben eine Politik der demokratisch-religiösen Erneuerung im Sinne der reformorientierten Ansätze schulischer Religionserziehung nach Gansberg und Walburg voran. Der biblische Geschichtsunterricht sollte durch »einen die religiös sittliche Bildung fördernden lebenskundlichen Unterricht« und vom 6. Schuljahr ab »durch religionsgeschichtlichen Unterricht« ersetzt werden.<sup>25</sup>

Die Werteerziehung im Sinne Gansbergs und Walburgs hatte durch ihren Versöhnungsgedanken und ihren Verbindlichkeitscharakter auch eine gesellschaftspolitische Seite: denn die Reformgrundsätze ergänzten sich mit dem Konzept der klassenüberwindenden Einheitsschule bzw. waren nicht zuletzt davon inspiriert. Schon seit mehr als zwei Jahrzehnten forderten Sozialisten und Linksliberale die Einführung einer Schulform, die die gemeinsame und unentgeltliche Erziehung aller Kinder einer Geburtskohorte

24 Art. »Zur Frage des Religionsunterrichts in der Schule« in den Bremer Nachrichten vom 19. 1. 1919, Nr. 19, 2. Bl.

25 Verhandlungen der verfassungsgebenden Nationalversammlung vom Jahre 1919/20. Sitzung 1–56. Stenographisch aufgezeichnet (Bremen: 1920), S. 301, 374–377.

gewährleisten sollte. Das Ziel des religions- und lebenskundlichen Unterrichts ging im Zweck der Einheitsschule auf: der gemeinsamen Erziehung zu gemeinsamen Werten. In der Realität bestand bis 1918 eine Trennung zwischen der öffentlichen Volksschule für Arbeiterkinder und Kinder von anderen Geringverdienern und der privaten entgeltlichen Vorschule für Bürgerkinder, die danach aufs Gymnasium kamen. Die Vorschule sicherte den privilegierten Karrierestart der Kinder eines kleinen Anteils Bremer Familien.

Der Antrag zur Einführung des Faches Religions- und Lebenskunde in der Gemeinschaftsschule wurde schließlich angenommen, mit einem Zusatz, der für die direktdemokratische Orientierung der Reformbewegung charakteristisch ist: »Die Schuldeputation hat sich zu diesem Zwecke mit der Lehrerkammer ins Einvernehmen zu setzen.« Im Juli wurde dieser Weisung entsprechend ein Arbeitsausschuss der Schuldeputation für die Neuregelung des Religionsunterrichts gebildet, der erstmals am 10. Juli gemeinsam mit Vertretern der Lehrerkammer, u. a. Gansberg und Walburg, tagte.<sup>26</sup>

Wie 1906 scheiterte das so vielversprechend auf den Weg gebrachte Reformvorhaben aber auch diesmal unter sehr viel günstigeren politischen Vorzeichen. Vielmehr kam es zur Wiedereinführung des biblischen Geschichtsunterrichts. Schon im Frühjahr 1919 gestaltete sich der Prozess der Meinungsbildung und Ergebnisfindung in der Lehrerkammer und im Lehrerrat zäh – zum Nutzen der Kräfte, die Reformen ablehnten. Als Vertretung von ca. 1600 Lehrkräften waren die Gremien der Lehrerselbstverwaltung ein Spiegelbild der disparaten Richtungen in der Religionsfrage. Aber auch die Einigung auf einen Reformkurs (dies lag durchaus im Bereich des Möglichen) hätte am Gang der Geschehnisse kaum etwas geändert. Denn der formale Hauptgrund für das Scheitern der Bremer Reformpläne war die neue Reichsgesetzgebung.

### III. Gescheiterte Hoffnung: Der Weimarer Verfassungskompromiss in der Schulfrage bedeutet das Ende des Reformimpulses

Wäre es nach Gansberg gegangen bzw. nach der Gruppierung aktiver Reformkräfte, für die er sprach, so hätte der Bremer Lehrerrat die »Ehrenpflicht« übernommen, unter allen deutschen Staaten als erster auf die Einführung der neuen Bürgerreligion hinzuwirken, weil gerade in Bremen dafür »der Boden besser vorbereitet« sei »als in jeder anderen deutschen Stadt«.<sup>27</sup>

26 Die ersten Sitzungs-Protokolle liegen nicht vor. Vgl. aber StAB, S. 4.a. No. 280, Bl. 153.

27 Vgl. Gansbergs auf den 21. 3. 1919 datierte Denkschrift, in: *Weltliche Schule* (wie Anm. 17), S. 18. Zum Einfluss der im Hintergrund aktiven Reformkräfte vgl. exemplarisch einen Brief der Lehrerratsdelegierten Anna Kalthoff vom 17. 4. 1919, in dem sie nachdrücklich für den konfessionell neutralen Religionsunterricht »für alle« im »staatliche[n]« Interesse eintritt und Gansberg beschwört, dem eingeschlagenen Kurs treu zu bleiben. Die Lehrerin war sich sicher, dass in den Lehrgremien eine Mehrheit diesen Kurs unterstütze. StAB, 7,36-101 (Nachlass Gansberg, Korrespondenz mit Anna Kalthoff 6. 12. 1904–5. 8. 1924).



Diese Hoffnung gründete sich auf die Annahme, die Schulpolitik und damit die Frage der Zukunft des Religionsunterrichts in den Einzelstaaten würde Ländersache bleiben, und man könne in Bremen den Religionsunterricht, wie bis 1918, »den bremischen Verhältnissen entsprechend regeln« – so der DDP-Abgeordnete Carl Karrenberg, der die Reformideen Gansbergs und Walburgs in der bremischen Nationalversammlung vertrat.<sup>28</sup>

Es kam anders. Der katholischen Zentrumsparterie war es im Zuge von Kompromissverhandlungen gelungen, auf Reichsebene in den Weimarer Verfassungsbestimmungen zur Schulgesetzgebung die konfessionelle Gliederung des Schulwesens zu sichern. Dieser Umstand sollte sich als das Haupthindernis für eine bremische Lösung im Sinne der hiesigen Verfassungsversammlung erweisen. Die Weimarer Verfassung, in Kraft getreten am 11.8.1919, garantierte in § 149 den Status des Religionsunterrichts als »ordentliches Lehrfach der Schulen ... in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staates«. § 146 stellte ein Reichsgesetz in Aussicht, das die Möglichkeit zur Errichtung von Bekenntnisschulen und Weltanschauungsschulen eröffnen sollte. § 174 regelte: Bis zum Erlass des Reichsgesetzes »bleibt es bei der bestehenden Rechtslage«.

Damit war es nun unmöglich geworden, eine *allgemein*-religiöse Werteerziehung auf wissenschaftlicher Grundlage in alleiniger Verantwortung des Staates zu etablieren. Für Bremen bedeutete die in Weimar beschlossene Regelung des Religionsunterrichts sogar einen Rückschritt, denn nun bekamen hier die Kirchen ein verfassungsrechtlich garantiertes Mitspracherecht bei der Gestaltung der religiösen Erziehung, das sie bisher nicht besaßen. Es gab zuvor nur informelle, unverbindliche Kooperationen zwischen kirchlichen Vorfeldorganisationen, insbesondere dem Protestantenverein, und dem Senat. Die Ernüchterung war in Bremen daher größer als andernorts. Emil Felden meinte ironisch: § 149 sei »ein wunderbarer Paragraph, der zeigt, wie sich die Vertreter der Linken übers Ohr hauen lassen!«<sup>29</sup>

Nutznießerin der Verfassungsregelungen für das Bildungswesen war in Bremen die hiesige konservativ-nationalprotestantische Bewegung, die von ihren neuen Rechten weidlich Gebrauch machte. Nach der Logik der Reichsverfassung waren auch die Vertreter der Religionsgemeinschaften in die Planungen im Ausschuss der Schuldeputation für die Neuregelung des Religionsunterrichts einzubeziehen. Dem erweiterten Arbeitsausschuss der Schuldeputation gehörten nun auch namhafte Vertreter einer nationalkonservativen Bürgerbewegung für die Wiedereinführung des biblischen Geschichtsunterrichts an sowie nationalprotestantische Bremer Pastoren. Die Befürworter des Reformkonzeptes von Gansberg und Walburg in der bremischen Pastorenschaft – Mauritz, Steudel (der 1906 die Umwandlung der theologischen Fakultäten

28 Karrenberg in: Verhandlungen (wie Anm. 25), S. 377.

29 Emil Felden, *Kind und Gottesglaube*. 2. veränderte und erweiterte Auflage, Berlin: Oldenburg & Co. Verlag 1921, S. 8. Vgl. S. 72: Die Kirche fordere nun »Sitz und Stimme« in allen schulischen Organen.

in religionswissenschaftliche Institute gefordert hatte) und der 1919 in die SPD eingetretene Emil Felden – in seiner Gemeinde vertrat er eine kosmopolitisch-säkulare Reformreligion – gehörten *nicht* zu den religiösen Experten im Ausschuss. Auch ein Bildungsforscher wie Theodor Valentiner, der als Leiter des Instituts für Jugendkunde im Januar 1919 eine Umfrage unter Schulkindern, Jugendlichen und Erwachsenen zum biblischen Geschichtsunterricht durchgeführt hatte<sup>30</sup>, wurde nicht eingeladen. Die Möglichkeit, auf diesem Weg auch einmal authentische Erfahrungsberichte über den Religionsunterricht zu hören, zog man also nicht in Erwägung.

Das Religionsverständnis der protestantisch Nationalreligiösen war in vieler Hinsicht das Gegenteil von dem, was die Reformer unter Religion verstanden, deren Position im Bremer Parlament und in der Lehrervertretung die Mehrheit gefunden hatte. Aufgrund der neuen Verfassungsbedingungen repräsentierte die noch kurz zuvor unterlegene konservative Richtung nun im Ausschuss für die Neugestaltung des Religionsunterrichts gleichsam in einer Monopolstellung die religiöse Expertise.

#### IV. Der Weg zur Wiedereinführung des biblischen Geschichtsunterrichts

Nach Verabschiedung der Weimarer Verfassung zeichnete sich in Bremen nun immer deutlicher ein Zurück zum biblischen Geschichtsunterricht ab, wie er bis 1918 erteilt worden war. Allerdings verzögerte sich dessen Wiedereinführung erheblich, nämlich bis zum 1. Februar 1921. Verantwortlich hierfür war ausgerechnet die konservative Bürgerbewegung, die zuvor, besonders nach Niederschlagung der Revolution, nachdrücklich die Rückkehr zum Hergebrachten gefordert hatte. Dazu sogleich.

In der Bildungsdeputation konzentrierte man sich in der Zeit der Jahreswende 1919/20 vordringlich auf die Durchsetzung des *politisch* nunmehr noch Möglichen und opferte dafür die religionspädagogische Utopie einer neuen Bürgerreligion. Dem Demokraten Karrenberg und der SPD-Politikerin Rita Bardenheuer – sie vertrat im erweiterten Ausschuss die Schuldeputation – ging es vor allem um die Durchsetzung der Einheitsschule, die die Reichsverfassung als Regelfall vorsah.<sup>31</sup> Doch gerade der Wunsch nach Einführung des Prinzips der gemeinsamen Beschulung aller Kinder einer Jahrgangskohorte löste auf Seiten der Konservativen seit Dezember 1919 eine Blockadehaltung aus. Dieser mangelnde Einigungswille ist als eine strategische Kehrtwende zu verstehen, in der sich standespolitische und religionspolitische Ziele mischen. Das vordringliche standespolitische Ziel war der Erhalt

30 Wulff, Geschichte, 2. Bd. (wie Anm. 2), S. 194. Originalumfrage nicht auffindbar. Auch Feldens Untersuchung Kind und Gottesglaube (vgl. vorige Anm.) liegen Umfrageergebnisse zugrunde. Felden hatte Konfirmanden der Jahrgänge vor und während des Ersten Weltkriegs befragt.

31 StAB, S. 4.a. No. 280, Bl. 137: Protokoll der Sitzung 13.11.1919 mit Vertretern der Arbeitsgemeinschaft bremischer Pastoren und der Lehrerkammer. Vgl. Bl. 130–138.



der privaten Vorschulen – jetzt als *evangelische* Bekenntnisschulen. Man argumentierte, die staatlichen Bremer Schulen seien durch die immer noch gültige Verfügung des Arbeiter- und Soldatenrats vom Januar 1919 bekenntnisfreie (weltliche) Schulen im Sinne der Reichsverfassung geworden. Unter dem Vorwand, das Fach Religions- und Lebenskunde könne womöglich bis zur Regelung durch ein Reichsgesetz als Lehrfach in der Einheitsschule eingeführt werden, beharrte man nun um so dringlicher auf der Separierung der Schulkinder nach Konfessionen, sprich auf dem Recht der Beschulung von Kindern, deren Eltern dies forderten, in privaten Bekenntnisschulen und wurde, als die Regierung mit der Umsetzung der Einheitsschulpläne Ernst machte, massiv von den Kirchengemeinden und den Deutschnationalen in der bremischen Nationalversammlung unterstützt.<sup>32</sup> Im Dezember 1919 hatte der Senat vor der Nationalversammlung die Einführung des fakultativen Religionsunterrichts in der Einheitsschule als Regelfall bis Ostern 1920 angekündigt.<sup>33</sup> Doch schon im November 1919 bestritt die Rechte im Ausschuss nicht nur »die Möglichkeit, einen neutralen religionsgeschichtlichen Unterricht zu geben«, sondern betonte, dass »die Trennung der Kinder nach der Weltanschauung ... durchaus wünschenswert« sei. Nun ging es also nicht mehr um die Wiedereinführung des althergebrachten Religionsunterrichts in der Gemeinschaftsschule. Die konservativen Pastoren argumentierten: »eine Vereinigung der christlichen und nichtchristlichen Kreise« sei »unmöglich«.<sup>34</sup>

Bei den linken und liberalen Politikern im Ausschuss schienen sich Zermürbungserscheinungen in der Frage des Religionsunterrichts bemerkbar zu machen: Rita Bardenheuer schloss sich der Auffassung der Rechten an, »die Kinder der Eltern der beiden entgegengesetzten Weltanschauungen« seien unmöglich »in einem Religionsunterricht zu vereinen«.<sup>35</sup> Auch der liberale Demokrat Carl Karrenberg meinte nun, dass wohl »doch eine Sonderung der Kinder der Erziehungsberechtigten nötig sei.«<sup>36</sup> Um der Einheitsschule willen sah man sich auch auf Seiten der Liberalen zu einem Nachgeben in der »Frage des religiösen Jugendunterrichts« (bzw. der »Religion künftiger Bürger« als ideelles Fundament der Einheitsschule) genötigt. Im Januar 1920 schloss Karrenberg sich in einem Artikel der Bremer Nachrichten dem DDP-Mitbegründer Friedrich Naumann an, der gemeint hatte: »Wenn es eine überkonfessionelle allgemeine menschliche Religion gäbe, so würde sie vielleicht zur Staatsreligion gemacht werden können, aber da sie nicht da ist, so bleibt nichts übrig als ein Vertrag, bei dem jeder Teil ein Stück seines Anrechtes erhält.«<sup>37</sup>

32 Ebd., Bl. 139. Besonders aktive Unterstützung kam von der Deutschnationalen Volkspartei und ihrem Sprecher Julius Bode. (s.u.)

33 Verhandlungen (wie Anm. 25), S. 1220.

34 StAB, S. 4.a. No. 280, Bl. 137: Sitzung am 13. 11. 1919.

35 Ebd., Bl. 165. Protokoll 12. 12. 1919.

36 Ebd.

37 Ebd., Bl. 182: C. Karrenberg, Bremer Nachrichten 11. 1. 1920: Warum fordern wir die Gemeinschaftsschule? Er zitiert einen am 7. 8. 1919 in der »Hilfe« erschienenen Artikel Naumanns.

Damit zeichnete sich auch in Bremen die Rekonfessionalisierung des Bildungswesens und damit die religiös-weltanschauliche Spaltung der Heranwachsenden ab. Anna Kalthoff mahnte nach Erfahrungen in der Lehrerkammer und im Lehrerrat sogar schon im April 1919 in einem Brief an Gansberg: »Trennen wir nach Konfessionen, so rufen wir doch geradezu den Lehrer dazu auf, ... den neutralen Boden zu verlassen.«<sup>38</sup>

Im Jahr 1920 folgte eine Phase der rechtlichen Prüfung, da die Freunde der privaten Bekenntnisschule auf dem Standpunkt beharrten, die bremischen Volksschulen seien als weltliche Schulen einzustufen, da entsprechende Beschlüsse des Arbeiter- und Soldatenrates noch in Geltung seien. Selbst ein fakultativer Religionsunterricht mache diese Schulen noch nicht zu Bildungseinrichtungen des Charakters, den man für die eigenen Kinder wolle. Man könne daher nicht zur Einschulung des eigenen Nachwuchses in die Einheitsschule gezwungen werden.<sup>39</sup> Nach dieser Logik wäre das Gros des Bremer Bevölkerungsnachwuchses ohne schulische religiöse Bildung aufgewachsen. Eine solch extreme religiös-weltanschauliche Zersplitterung der Bevölkerung wollten alle an einer gemeinsamen Bildung interessierten Parteien und auch die Regierung unbedingt vermeiden – selbst als die von den Reformern intendierte demokratische Zivilreligion nicht mehr durchsetzbar war.<sup>40</sup> Die Linken sprachen schlicht von einem Missbrauch der Religion zur Umgehung der Grundschulpflicht.<sup>41</sup>

38 StAB, 7,36-101 (Nachlass Fritz Gansberg, Korrespondenz mit Anna Kalthoff 6. 12. 1904–5. 8. 1924, Brief vom 17. 4. 1919 an Gansberg).

39 Vgl. z. B. Schreiben des Arbeitsausschusses für die evangelische Schule vom 22. 2. 1920 an das Reichsministerium des Inneren, gez. Karl Kippenberg, in StAB 3-S.4.a.280, Bl. 232: »Seit Januar 1919 ist durch Beschluß des Rates der Volksbeauftragten der Religionsunterricht aus den Bremer Schulen entfernt. Die Bremer Nationalversammlung hat diesen Beschluß später nicht aufgehoben, sodaß nach Erlaß der Weimarer Verfassung Art. 174 Bremens Schulen ohne Religionsunterricht sind und – das ist wenigstens unsere Meinung – bleiben müssen bis zum Erlaß des Reichsschulgesetzes. Im Gegensatz zu unserer Meinung plant nun die Bremer Schulbehörde die Einführung des Religionsunterrichts ab Ostern 1920, denkt aber nicht daran, gleichzeitig die Frage der evang. Schule mitzuregeln, da diese Frage erst nach Erlaß des Reichsschulgesetzes geregelt werden dürfe. ... Die Einführung des Religionsunterrichts ohne gleichzeitige Errichtung der evangelischen Schule müßten wir als einseitige Stellungnahme für die Gemeinschaftsschule, die die hinter uns stehenden Kreise entschieden ablehnen, betrachten.« Vgl. zu den Verfassungsbestimmungen oben Abschn. III.

40 Deswegen der Antrag der Schuldeputation beim Senat, »das Reichsgericht um Entscheidung zu ersuchen, einmal in der Richtung, ob einer Änderung des Lehrplans in den bremischen staatlichen Schulen durch Wiedereinführung eines Religionsunterrichts (biblischen Geschichtsunterrichts) in ähnlicher Weise, wie er früher erteilt ist, der Art. 174 der Reichsverfassung entgegensteht, sodann ob umgekehrt, wenn dies nicht der Fall ist, bei dem Charakter der bremischen staatlichen Schulen jetzt die Verpflichtung besteht, auf Grund Art. 149 diesen Unterricht wieder einzuführen.« StAB, S. 4.a. No. 280, Bl. 250: Mitteilung des Senats vom 21. 6. 1920.

41 Hagener, Radikale Schulreform (wie Anm. 2), S. 212, geht von der Richtigkeit dieser Vorwürfe aus. Das ist wie gesagt eine ausschließlich politische Betrachtung.



Für die Geschichte der öffentlichen Religion in Bremen war die Provokation der Rechten allerdings ein wichtiger Einschnitt, denn sie forderte den Senat dazu heraus, den Charakter der Volksschule (Einheitsschule) nun auch in religiöser Hinsicht zu bestimmen. (vgl. unten Abschn. V. 2) Von der Widerlegung der Behauptungen der Religiös-Konservativen, die bremische Volksschule habe ihr allgemein-evangelisches Fundament verloren, hing es ab, ob die Wiedereinführung des Religionsunterrichts als verfassungsgemäßer Verwaltungsakt angesehen werden konnte. Das Reichsgericht entschied am 4.11.1920 zugunsten der Bremer Regierung, die Abschaffung des biblischen Geschichtsunterrichts durch den Arbeiter- und Soldatenrat sei nicht verfassungskonform und daher ungültig gewesen. Die Regelung habe keinen Bestand mehr.<sup>42</sup> Erst mit diesem Urteil war der Weg zum Wiederbeginn des Religionsunterrichts frei geworden.

Die einzelnen Zusammenhänge ließen sich noch genauer darstellen. Stattdessen soll es im Folgenden einerseits kursorisch um die Frage gehen, wie tief die Utopie einer demokratischen Erziehung zu (religiöser) Toleranz, Verständigung und solidarischem Bürgersinn – einer Erziehung wie Gansberg und Walburg sie sich unter dem Dach der Religions- und Lebenskunde gewünscht hatten – in den späteren Jahren der Weimarer Republik noch im kollektiven Bewusstsein der Bevölkerung verankert war, andererseits darum, wie das religiöse Selbstverständnis des bremischen Staates nach dem Urteil des Reichsgerichts von den zuständigen Regierungsinstanzen neu definiert wurde und wieviel vom liberal-konservativen und etatistischen Geist der vordemokratischen bremischen Zivilreligion darin steckte.

## V. Entwicklungen der Folgejahre

### *1. Ausblick auf die Jahre ab 1921. Was wurde aus dem demokratisch-zivilreligiösen Reformgeist?*

Beginnen wir mit einem Schlaglicht auf das Jahr 1922: Unter dem Eindruck des Mordes an Walther Rathenau wies die Bremer Friedensaktivistin Auguste Kirchhoff zusammen mit dem Vertreter der Deutschen Friedensgesellschaft (R. Meyer) die Unterrichtskanzlei darauf hin, dass gerade Jugendliche und Schüler, »sich als willige Werkzeuge einer unverantwortlichen nationalistischen und eines Kulturvolkes unwürdigen antisemitischen Völker- und Rassenverhetzung missbrauchen lassen.« Das seien »die Früchte der Bestrebungen«, die die Jugend für das »Schein-Ideal eines sich im Machtwahn erschöpfenden phrasenhaften Nationalismus und für ein ausschliesslich auf Gewalttätigkeit gerichtetes Heldentum begeistern« wollten.<sup>43</sup>

tungsweise. Religiöse Intentionen der Konservativen lassen sich jedoch nicht so einfach ausschließen.

42 Vgl. zur Einschaltung des Reichsgerichts StAB, S. 4.a. No. 280, Bl. 261, 270 sowie den Auszug aus dem Senatsprotokoll vom 13. 8. 1920, pag. 779, 1137.

43 Auguste Kirchhoff, Brief vom 1. 7. 1922, StAB, 4,36-449.

Die Schule habe bisher »nicht wirksam« der gesellschaftlichen Spaltung »entgegengearbeitet; vielleicht sogar verschiedentlich bewusst oder unbewusst Vorschub geleistet.« Kirchhoff und der Mitunterzeichner forderten daher »entschieden und nachdrücklich« eine Erziehung zu »staatsbürgerliche[r] Gesinnung« im Geist der »Völkerversöhnung« und eines »allgemeinen wahren Menschentums«. <sup>44</sup>

Dass Aktivisten wie die Unterzeichner des Aufrufs auch dem wieder eingeführten biblischen Geschichtsunterricht in dieser Hinsicht Versagen vorwarfen, ist nachvollziehbar. Denn die offizielle Bremer Religionspolitik der Weimarer Republik orientierte sich – nach dem schnellen Ende der hoffnungsvollen Anfangsphase – insgesamt an traditionell-christlichen Werten, mithin einer Erziehung, der umgekehrt die Reformen eine sozial integrative Wirksamkeit nicht zutrauten. Wir kommen darauf zurück. Dem Fach biblische Geschichte lag der Lehrplan von 1916 zugrunde. Das entsprach den Forderungen der kirchlichen und nationalkonservativen Vertreter im erweiterten Arbeitsausschuss der Schuldeputation, die möglichst alles beim Alten lassen wollten. Das maßgebliche Lehrwerk blieb ein neu aufgelegtes Bremer Schulbuch des 19. Jahrhunderts, der sogenannte »Müller-Reddersen« <sup>45</sup>.

Verantwortlich für solche Entscheidungen waren Theodor Spitta und Martin Donandt, die beide schon unter Deichmann und Hildebrand dem Senat angehört hatten. Nachdem bei den Bürgerschaftswahlen im Juni 1920 Sozialdemokraten und liberale Demokraten empfindliche Stimmenverluste erlitten hatten, leiteten sie zunächst eine bürgerliche Minderheitsregierung und regierten nach einer von den Bürgerlichen gewonnenen Volksabstimmung seit Anfang 1921 unabhängig von Linken und Linksliberalen. Die von ihnen geprägte liberal-konservative Senatsära dauerte bis 1933. <sup>46</sup>

Offensichtlich reichten die Aktionen zum Schutz der Republik (die auch Spitta unterstützte <sup>47</sup>) nicht aus, um die von Kirchhoff eingeforderten Ziele zu erreichen. So war die schulische Erziehung zu demokratisch-bürgerlicher Gesinnung immer noch ein Desiderat. Wenn der Bremer Prediger Julius Bode sich noch *nach* dem Weltkrieg vor der bremischen Nationalversammlung ereiferte, der Religionsunterricht müsse wieder »Heldenhaftigkeit« erzeugen,

44 Ebd.

45 Vgl. z. B. die 19. Aufl.: Konrad Müller und H. O. Reddersen, Erzählungen aus der biblischen Geschichte. Auf Grund der Scholarchatsverordnung vom November 1878, betreffend den religiösen Unterrichts- und Memorierstoff bearbeitet, Bremen: Winters Buchhandlung Fr. Quelle Nachf. 1926.

46 Vgl. Schwarzwälder, Geschichte, Bd. 3 (wie Anm. 11), S. 221–228, 264–270. Theodor Spitta, Dr. Martin Donandt. Bürgermeister in Bremen. Ein bremisches Lebens- und Zeitbild, Bremen: Privatdruck 1938, S. 2, spricht von der »Senatsära Donandt«. Deichmann wurde noch einmal von 1928 bis 1931 Stellvertreter des parteilosen, aber konservativen Donandt.

47 Vgl. die angekündigten Maßnahmen zur Pflege republikanischer Staatsgesinnung. StAB, 4,36–449. Sie gehörten zu den Aufgaben, die die Weimarer Verfassung der Schule gestellt hatte. Spitta vermerkt jedoch im Entwurf eines Senatsprotokolls vom 21. 7. 1922, das Adjektiv »republikanisch« bedeute einen Gewissenszwang.



so war damit selbstverständlich auch die Bereitschaft zum Sterben für das Vaterland im Sinne autoritär-religiöser Unterweisung gemeint. Es ging mit-hin auch um Gewaltlegitimierung, nicht aber um Erziehung zu Toleranz und Versöhnung im neuen demokratischen und sozialen Geist.<sup>48</sup> Bode saß im Bremer Parlament als Mitglied der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) und sprach als Vertreter der deutschchristlichen Gegner demokratischer Reli-gionsreform, der Gruppe, die die Einführung des Faches Religions- und Lebenskunde ablehnte und stattdessen biblische Geschichte auf Grundlage des Lehrplanes von 1916 unterrichtet wissen wollte.<sup>49</sup> Kirchhoff war 1916 aus Protest gegen Prediger wie ihn aus der Kirche ausgetreten. Für einen Wie-dereintritt bestand in der Weimarer Zeit für Persönlichkeiten wie sie auch mit Blick auf den Religionsunterricht kein Anlass, gründete sich doch der wiedereingeführte biblische Geschichtsunterricht wie gezeigt auch in der Weimarer Zeit noch auf Expertisen nationalprotestantischer Herkunft, wie sie von Pastoren wie Bode geliefert wurden.

Aber auch in der Bevölkerung mangelte es wohl an Rückhalt für einen konzeptionellen und inhaltlichen Neubeginn, vielleicht je später desto mehr. Ein alternatives Religionsverständnis, wie es die Reformer vertraten, war womöglich längst noch nicht so weit durchgesickert, dass es im öffentlichen Bewusstsein gleichsam sedimentiert war. Welchen Einfluss das Festhalten an der Tradition in der Schule hatte bzw. wie wenig förderlich die Bremer Religionspolitik für die Inangangsetzung eines solchen säkularreligiösen Sedi-mentierungsprozesses war, zeigt exemplarisch die Beschwerde eines Vaters, der sich 1927 entsetzt zeigte, dass man im Religionsunterricht literarische Texte las: »Ganz erstaunt bin ich ..., von meinem Jungen ... zu hören, dass sie in der biblischen Geschichte als Unterrichtsstoff die Geschichten von Stör-tebecker, Robinson und Reinecke Fuchs behandeln. ... Jedenfalls finde ich es und mit mir gewiss die überwiegende Mehrzahl der betr. Eltern unerhört, dass die Religion auf diese Weise missbraucht wird.«<sup>50</sup>

Das Beispiel wirft die Frage auf, wieviel vom Reformgeist der Jahre nach 1900 und 1918/19 an der Normalschule noch wirksam war bzw. wieviel Spiel-raum für die Genese einer säkularen Religion<sup>51</sup> bei den Kohorten der nach-wachsenden Jugend gegeben war. Das Beispiel ist kein Einzelfall. Ähnliche

48 Verhandlungen (wie Anm. 25), S. 1048.

49 Ebd., S. 378f. Vgl. zu Bodes Wirken Almuth Meyer-Zollitsch, Die Bremische Evangelische Kirche 1918–1953, in: Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von Andreas Röpke, Bremen: Hauschild 1994, S. 177–318, hier S. 177f. Leider differenziert Meyer-Zollitsch nicht weiter zwischen den bürgerlichen Protestlagern.

50 StAB, 4,36-1031, Brief vom 9.12.1927, Unterschrift unleserlich. Zur Bedeutung von Sedimentierungsprozessen für die Durchsetzung von Normalverständnis-sen des Begriffes Religion vgl. Michael Bergunder, Was ist Religion? Kulturwis-senschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, 1/2, Berlin: De Gruyter 2011, S. 3–55.

51 Zu diesem Begriff ist ein Aufsatz in Vorbereitung (»Säkularisierte Religion« im Kulturschub um 1900. Das Beispiel des Bremer Goethebundes), der voraussicht-lich 2024 erscheinen wird.

Belege aus den Endjahren der Republik zeigen eine zunehmende Tendenz zu einer konservativeren Religionspolitik. Kritik an Religionsverständnissen, die von der kirchlich-theologischen Normierung abwichen sowie am »Missbrauch« des Religionsunterrichts zu vermeintlich anderen Zwecken kam auch in diesen Jahren – wie in der Gründungsphase der Republik – aus dem Umfeld der nationalprotestantisch-konservativen Bewegung zur regelgerechten Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts, nach 1930 dann auch von Nationalsozialisten.<sup>52</sup> Zwar nahm die bürgerliche Regierung die von diesen Seiten angegangenen Lehrkräfte und Schulen gegen extremistische Kritik in Schutz – ganz im Sinne der altliberalen bremischen Tradition, die jeden religiösen Extremismus ablehnte –, förderte aber andererseits alternativreligiöse Unterrichtsansätze nicht aktiv, sondern verlangte vielmehr die Erteilung des Religionsunterrichts »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft[en]« im Sinne der Reichsverfassung (s. o.). Damit kam man – direkt und indirekt – dann doch wieder den Interessen der konservativen Reformgegner entgegen.

## 2. Das neue religionspolitische Selbstverständnis des Staates

Die Fragestellung, ob die bremische Regierung in den Jahren bis 1933 eine kirchenfreundliche oder -unfreundliche Politik verfolgte, ist in solchen Zusammenhängen differenziert zu betrachten. Andreas Schulz vertritt die Auffassung, schon mit der Aufhebung des Pfarrzwanges im Jahr 1860 habe der bremische Staat aufgehört, Verbündeter der Kirche zu sein.<sup>53</sup> Für die Weimarer Zeit trifft das jedenfalls nicht zu.<sup>54</sup> Dass der Senat nicht mehr das Kirchenregiment innehatte, die Kirchen nun vielmehr vom Staat unabhängige Körperschaften des öffentlichen Rechts mit verfassungsmäßig garantierten Rechten waren und nun auch in Bremen von einer hierarchisch organisierten Landeskirche vertreten wurden, erhöhte sogar die Einflussmöglichkeiten der Kirche auf das öffentliche Leben – auch außerhalb der Schulen. Von der Politik wurde diese Entwicklung wohlwollend begleitet und mitgestaltet. Spitta schrieb dazu in der von ihm verfassten Biographie Martin Donandts:

Die »Verbundenheit der Evangelischen Kirche und des Staates« brauche sich, »wenn sie innerlich vorhanden ist, nicht in der äußeren Organisation ausdrücken. ... Eine innerliche Verbundenheit hat zur Voraussetzung ..., dass

52 Vgl. StAB, 4,36-1035. Das zitierte Beispiel aus dem Jahr 1927 gehört möglicherweise in den Kontext von kampagnenartigen Versuchen zur Stärkung des konfessionellen Einflusses auf das Erziehungswesen. Dabei spielen konservativ ausgerichtete Entwürfe für das bereits in der Verfassung angekündigte Reichsschulgesetz eine Rolle.

53 Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880* (München: C. H. Beck 2002), S. 610.

54 Auch für die Jahre vor 1918 gilt es zu differenzieren. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass die Beziehung des Staates zum konservativen Kirchentum zwar von Zurückhaltung geprägt war, auf informellem Gebiet andererseits die Zusammenarbeit mit dem liberalen Protestantenverein gut funktionierte. Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2), S. 680 u. ö.



der Staat die Evangelische Kirche auch für seine Belange als volkswichtig anerkennt.<sup>55</sup> Weiter meinte Spitta: »So konnte die große Veränderung, die auf kirchlichem Gebiet herbeigeführt werden musste, in Bremen durch die dabei mitwirkenden Männer zum Teil überbrückt werden, zumal der neue Senat unter Donandts Leitung gegenüber der Bremischen Evangelischen Kirche eine durchaus wohlwollende Haltung einnahm, wie andererseits die Bremische Evangelische Kirche unter der Leitung eines früheren Senatsmitgliedes Verständnis für die Belange des Staates hatte.«<sup>56</sup>

Mit Blick auf die Schul- und Bildungspolitik war diese Sichtweise nicht bloß dem Weimarer Verfassungskompromiss geschuldet, sondern entsprach auch einer Grundhaltung bremischer Politiker. Dass der Senat den Forderungen nach Einrichtung evangelischer Privatschulen nicht nachkam, ist als Ausdruck eines allgemein-evangelischen Staatsverständnisses (in der Kontinuität der bremischen Zivilreligion des 19. Jahrhunderts) zu verstehen, dessen explizite Artikulation durch die Hinauszögerung der Wiedereinführung des Religionsunterrichts geradezu herausgefordert wurde. Zwei Berichte bzw. Gutachten der Schulbehörde aus den Jahren 1920 und 1922 an den Senat sowie dessen Beschlussfassung in der Sache belegen, dass Bremens Regierende nach wie vor von einer solchen Identität Bremens und damit seiner Schulen ausgingen.<sup>57</sup> Unter den Bedingungen des alten Staatskirchentums bzw. landesherrlichen Kirchenregiments in Bremen vor 1918 konnte die religiöse Identität des Staates weitgehend – ohne sie weiter zu rechtfertigen oder explizit machen zu müssen – als unausgesprochene Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden. Das konstatiert auch das Gutachten des Jahres 1922.<sup>58</sup> Nur ein Fall im Jahr 1911 machte davon im Verlauf der langen Geschichte der öffentlichen Religion Bremens eine Ausnahme. Auf diese bezieht sich der Bericht des Jahres 1920 an den Senat: Damals war über »den Geist« bremischer Schulen »in religiöser Beziehung« aus Anlass des Ersuchens der Eltern und der Interessenvertretung der Kirche Fernstehender (der sogenannten Dissidenten), ihre Kinder vom verbindlichen Religionsunterricht zu befreien, in der Bürgerschaft verhandelt worden. Das Bürgerschaftsprotokoll, auf das sich der Bericht des Jahres 1920 bezieht, dokumentiert allerdings keine grundsätzliche Diskussion der Frage von Bremens religiöser Identität. Der protestantische Charakter wird auch hier bloß implizit vorausgesetzt. Allerdings war die Frage nach dem allgemein-christlichen Charakter der Volksschule in Bremen seitdem virulent. Intern wurde in den Senatsakten immer wieder der protestantische Charakter der Schule betont.<sup>59</sup> 1922 war der

55 Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 95f.

56 Ebd., S. 99f.

57 StAB, S. 4. a. No. 280, Bl. 219 (Bericht des Schulrates Bohm vom 8. 3. 1920), StAB, 4,36-1031 (Gutachten vom 14. 6. 22 als Teil einer Akte »betr. Feststellungen über den konfessionellen Charakter der bremischen Volksschulen«).

58 StAB, 4,36-1031, S. 1f.

59 Vgl. StAB, S. 4. a. No. 280, Bl. 219 sowie die im Bericht angeführten Seiten 335–338 in den Verhandlungen der bremischen Bürgerschaft vom Jahre 1911. Zum Problem vgl. Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2), S. 925.

Prozess staatlich-religiöser Bewusstseinsbildung vorläufig abgeschlossen. In der bürgerlichen Regierung kam man im Anschluss an das im gleichen Jahr erstellte erwähnte Gutachten der Schulbehörde, in dem der konfessionelle Grundcharakter des gesamten bremischen Schulwesens (nicht nur des Religionsunterrichts) historisch hergeleitet wird, überein, dass in Bremen »[g]emeinsame Schulen mit fakultativen, dogmenfreien protestantisch gerichteten christl. Religionsunterricht« existieren.<sup>60</sup>

In dieser Regelung zeigte sich ein religionspolitisches staatliches Interesse, wie es sich in Bremen zuerst in einer obrigkeitlichen Verordnung vom 19. Januar 1844 niederschlug, nach der die allgemeine Schulpflicht in Bremen geordnet worden war. In der Einleitung jener Verordnung, die den religiösen Charakter des staatlichen Schulwesens zwar nicht explizit benennt, aber vorausgesetzt, wird als wichtiges obrigkeitliches Anliegen bezeichnet, »alle Genossen unseres Staates durch Unterricht in ihrer Jugend den Grad religiöser, sittlicher und geistiger Ausbildung zu vermitteln, den man von einem Angehörigen unseres Gemeinwesens in Anspruch nehmen dürfe, also ein Unterricht, mit dem »Zwecken des Staates gedient« war.<sup>61</sup>

Diese Verordnung ist Dokument einer Republik, die sich nicht mehr als christlicher *Bekenntnisstaat* verstand – die individuelle Konfession war Privatsache, kein von der Herrschaft vorgeschriebener Zwang –, die aber dennoch bestrebt war, ihre Bürger in allgemein-christlicher Tradition zu erziehen, und zwar in einer funktionalen Auslegung, die Staatsinteressen entgegenkam. Der Senat Donandt-Spitta setzte diese etatistische Tradition der Ära Smidt, in der viel Hegelsche Staatsphilosophie steckte (vgl. die Einleitung), auch unter den neuen verfassungsrechtlichen Bedingungen fort. Das hatte Einfluss auf die Möglichkeit einer Demokratisierung der Religion bei gleichzeitig positiver Verhältnisbestimmung zur Säkularisierung.

### 3. Die Bedingungen für Säkularisierung und Demokratisierung der öffentlichen Religion. Schlussfolgerungen

Die Notwendigkeit einer von Verfassungskonflikten überschatteten grundsätzlichen Neubestimmung des Staats-Kirchen-Verhältnisses nach 1918 wirft die Frage auf, was »Säkularisierung« bezogen auf die neue Konstellation im demokratischen Staat bedeutete.<sup>62</sup> Zunächst zeigt sich in den Entwicklungen nach 1918 die Beharrungskraft des Konfessionalismus – nicht unbedingt

60 StAB 4,36-1031, Bl. 3f. in der endgültigen Fassung nach dem Vorschlag Spittas.

61 In der Lesart des Schulrates Bohm, der sich hierauf 1911 stützt. Vgl. sein Gutachten vom 29. 8. 1911 (»Stellungnahme der Unterrichtsverwaltung zu der Frage, ob Dissidenten ganz allgemein das Recht zugesprochen erhalten können, ihre Kinder vom Religionsunterrichte in der Schule entbinden zu lassen«), StAB, 4,36-451. Hierauf wird wie gesagt auch 1920 Bezug genommen.

62 Vgl. zur Problematik des Verfassungskonfliktes: Fabian Wittreck, Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse, in: Astrid Reuter/Hans-G. Kippenberg (Hgg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 66–92.



im Bereich der privaten Religion (etwa in Form einer wieder wachsenden Bedeutung der Konfession als individuell identitätsstiftender Faktor), jedoch auf dem Feld der öffentlichen Religion. Berührt wird damit auch die Frage nach den Chancen für eine Demokratisierung der öffentlichen Religion. Diese waren unter den aktuellen politischen Bedingungen, d. h. nach dem Ende der kurzen Phase des Aufbruchs und der Hoffnungen auf eine demokratische Zivilreligion bzw. auf die Demokratisierung aller Lebensbereiche 1918/19, wieder eingeschränkt. Religion und Demokratie – so wie in den bremischen Reformkreisen – in einen positiven Zusammenhang mit der Säkularisierung zu bringen, gelang nur wenigen Deutschen der Weimarer Republik. Man mag in diesem Umstand einen deutlichen Kontrast zur angelsächsischen Tradition erkennen, nach der Religion und Demokratie, religiöser Glaube und Säkularisierung jeweils komplementäre Begriffe seien und zu Elementen einer demokratischen Zivilreligion werden können.<sup>63</sup>

In den seit 1921 alleinverantwortlichen Kreisen um Donandt und Spitta vertrat man die Auffassung, dass eine Demokratie nach dem Vorbild westlicher Staaten wie den USA oder Frankreich für Deutschland nicht das Richtige sei. Dass man Räterepublik und ›Diktatur des Proletariats‹ ablehnte, versteht sich von selbst. Man plädierte für einen ›deutschen Sonderweg‹.<sup>64</sup> Donandt gehörte zu den entschiedensten Gegnern einer Regierungsform, die

63 So konstatiert Gerhart von Schulze-Gaevernitz, *Democracy and Religion. A Study in Quakerism*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1930, S. 11: »On the continent of Europe there is even felt a contradiction between both powers: democrats are usually secularists, devout people are frequently reactionaries.« In Deutschland komme noch hinzu, dass man seit den Zeiten Bismarcks den Kontakt zu den eigenen demokratischen Traditionen verloren habe. (S. 50f.) Schulze-Gaevernitz selbst sieht im Sinne der angelsächsischen Tradition die Säkularisierung positiv, d. h. nicht als Gegensatz zur Religion oder als Phänomen des religiösen Werteverlustes. Am Beispiel der politischen Wirksamkeit der amerikanischen Quäker seit dem 17. Jahrhundert führt er aus, dass Demokratie, Sozialreform, Pazifismus und fortschrittliche Religion durchaus eine Verbindung als gleichsam säkulare Religion eingehen können. Sein Hauptzeuge ist William Penn, Gründer der Kolonie Pennsylvania. Die dort in autonomen, nach dem Prinzip der Gleichberechtigung organisierten Gemeinden lebenden Bürger hätten aus ihrer religiösen Erfahrung heraus eine pazifistische Demokratie etabliert (»people for whom democracy had grown to be a religious experience«). Die moderne Demokratie basiere, insofern sie solche Erfahrungen verarbeite, auf »säkularisierten theologischen Begriffen«. (S. 17, 31–38. Zit. 31) In Bremen war hingegen die St. Martini-Gemeinde, in der unter Emil Felden in vergleichbarer Weise Demokratie, Pazifismus und Minderheitenschutz (Kampf gegen den Antisemitismus) mit einem säkularen Religionskonzept verbunden wurden, in der Weimarer Zeit weitgehend isoliert.

64 Vgl. Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46). S. 83f. und 87. Vgl. auch Spittas eigene Ausführungen vor der bremischen Nationalversammlung am 7. 5. 1920, Verhandlungen (wie Anm. 25), 1940: »So passt unserm Volke weder das westliche noch das russische Kleid. Wir lehnen daher auch die Verfassungsformen sowohl Frankreichs wie Russlands ab.«

sich auf den demokratischen Parlamentarismus gründete<sup>65</sup> und zur Gruppe derer, die möglichst viel vom »stolzen Deutschen Reich, dem Lebenswerk Bismarcks« retten wollte.<sup>66</sup> Die beiden Politiker betrachteten die neue geschriebene formale Verfassung nur als »Notbau«.<sup>67</sup>

Solche Auffassungen der Regierenden begünstigten die Durchsetzung von Werten, die auch die Rechte vertrat. Dazu gehörte die opferbereite Unterordnung des Einzelnen unter die Interessen der Gemeinschaft sowie die Heldenverehrung – Vorstellungen mithin, die das Religionsverständnis der Rechten entscheidend prägten. Die Wertvorstellungen und Religionsverständnisse der Reformkreise wichen stark von der vorherrschenden Staatsgesinnung ab. Sie waren im Grunde deren Gegenteil: »weltlich«, »untheologisch«, »sozial«, »kooperativ«, »demokratisch«, »bürgerlich« – und dezidiert pazifistisch. Gerade der Krieg habe den »Bankrott der konfessionell fundierten Moral« (die nach wie vor der Religionserziehung zugrunde lag) erwiesen.<sup>68</sup> Somit kommt man, ausgehend vom Resultat der Verfassungsverhandlungen bzw. den neuen Rechten der Kirchen sowie den religionspolitischen Entwicklungen auch im Blick auf die Frage einer möglichen Bedeutung der Religion für die Demokratisierung zu einem negativen Ergebnis und muss (wenn man – wie die Bremer Reformer – Demokratisierung und Säkularisierung als potentiell positive Parallelerscheinungen versteht) mindestens von gehemmter Säkularisierung sprechen.

So wie sich in den Modernisierungsprozessen des frühen 20. Jahrhunderts keine zwangsläufige Tendenz zur Säkularisierung erkennen lässt, fehlte auch eine Demokratisierungszwangsläufigkeit in deren Gefolge.<sup>69</sup> Bremens in der Fachliteratur gelegentlich behaupteter Status als Beispiel für die Wirksamkeit von Säkularisierungstendenzen ist somit besonders für die Jahre nach 1918 differenziert zu betrachten.<sup>70</sup> Die Trennung von Staat und Kirche führte hier keineswegs zu einer Entchristlichung bei gleichzeitiger Demokratisierung des Staates. Die Kooperation von Staat und Kirchen intensivierte sich sogar gegenüber den Formen, die unter den Bedingungen des Staatskirchentums vor dem Krieg möglich waren. Wir können zwischen religionsfeindlicher, religionsneutraler und religionsfreundlicher Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften unterscheiden. Bremen wählte den zuletzt

65 Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 75.

66 Vgl. ebd., S. 77

67 Vgl. ebd., S. 94. Vgl. Verhandlungen (wie Anm. 25), 1939: Spitta sei sich bei den Verfassungsberatungen oft nicht sicher gewesen, ob er den Entwurf vertreten könne.

68 Vgl. Felden, Kind und Gottesglaube (wie Anm. 29), S. 72 f., vgl. S. 8.

69 Zur Kritik des Mythos von der säkularen Demokratie: Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009).

70 Vgl. Schulz, Vormundschaft (wie Anm. 53), S. 610. Auch Wittreck, Bonn ist doch Weimar (vgl. Anm. 62), führt u. a. Bremen als ein Beispiel für erste Erosionerscheinungen des Summepiskopatprinzips lange vor 1918 an. (Vgl. S. 69) Trotzdem erkennt W. die enge Beziehung zwischen Staat und Kirche bis 1918. Danach erwies sich der Weimarer Verfassungskompromiss in der Religionsfrage als »Veränderungssperre gegen eine tief greifende Reform«. Wittreck, ebd., S. 70–77.



genannten Weg, zu dessen Merkmalen das Ausbleiben einer Auflösung des aus der Tradition hergeleiteten protestantischen Charakters des Staates in ein allgemeines Religions- und Wertebewusstsein gehörte, wie es die Reformer spätestens seit 1905 gefordert hatten. Man schloss eher an die enthusiastischen Aufschwünge der Nationalreligion an, wie sie in den rechten kirchlichen Vorfeldorganisationen zu Hause war, als an das nüchtern rationalistische Pathos einer demokratischen Zivilreligion.

#### *4. Kursorische Bemerkungen zur Kontinuität des Bremer zivilreligiösen Etatismus nach 1918. Fazit*

Im Sinne der in der Einleitung entwickelten Religionstypologie können wir vorläufig von einer nationalistisch überformten Zivilreligion in der idealistisch-etatistischen Tradition der Zeit vor 1918 sprechen. Durchaus als Ausdruck idealistischer Staatsphilosophie ist es zu verstehen, wenn es bei Spitta heißt: »Der Bremer Staat ... als Verkörperung eines Geistigen«, sei »allem verwandt, was im Geistigen wirkt« und es sei »Irrwahn« zu glauben, dass »die materiellen Dinge das einzige seien, was für unser Volk noch Wert und Bedeutung hat.«<sup>71</sup> Diesen Aspekt der offiziellen Religionspolitik Bremens in der Weimarer Zeit können wir hier zwar nur schlaglichtartig darstellen. Auffällig und schon andernorts genauer belegt ist indes, dass auch kirchliche Vereine, mit denen der bremische Staat kooperierte, einen etatistischen Standpunkt einnahmen, es also eine diesbezügliche Wechselwirkung zwischen staatlicher Religionspolitik und dem Religionssystem gab. Besonders lebhaft war schon vor dem Weltkrieg (in den Jahren des Schulstreits ab ca. 1905) die Zusammenarbeit mit dem Deutschen Protestantenverein, der ebenso wie die Regierenden Bremens in Hegelscher Tradition im Staat und nicht mehr in den Kirchen die Verwirklichung christlicher Ideale erhoffte. Diese kirchliche Vorfeldorganisation vertrat deswegen ähnliche zivilreligiöse Konzepte, wie sie bremische Herrschaftseliten seit dem 19. Jahrhundert implizit in ihrer Politik voraussetzten. Viele bedeutende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Bremen gehörten dem Verein an.<sup>72</sup>

Diese deutsch-idealistische Konzeption steht stets in Gefahr, die Trennung zwischen Staat und Gesellschaft aufzuheben und zur Staatsomnipotenz zu tendieren.<sup>73</sup> Unter Donandts und Spittas Führung beanspruchte der bremische

<sup>71</sup> Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 157f.

<sup>72</sup> Vgl. Auwärter, Wiederentdeckung (wie Anm. 2), S. 672–683. Zu zivilreligiös-etatistischen Impulsen des Protestantenvereins vgl. ebd., S. 198–207. Zu hegelianischen und zivilreligiösen Positionen im Protestantenverein vgl. Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes. Religiöse Kulturen der Moderne. Band 3, Gütersloh: Chr. Kaiser 1996, S. 283–319, bes. S. 289.

<sup>73</sup> Vgl. schon Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. IV: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks, Gütersloh: Bertelsmann 1930, S. 63f.

Staat – bei allem Respekt für individuelle bürgerliche Freiheiten (bezogen auf unser Thema insbesondere die religiöse Bekenntnisfreiheit) – auch unter den Bedingungen der Weimarer Demokratie noch weitgehenden Einfluss auf die Zivilgesellschaft. Zur Eröffnung der Verhandlungen über die bremische Verfassung meinte Spitta als Vertreter des Senats: Ausdruck »echter demokratischer Gesinnung« müsse es sein, sich einem übergeordneten Staatswillen unterzuordnen und zu »gehören«. Die »Augenblicksinteressen der Mehrheit« stünden allzu oft im Widerstreit mit dem »Gefühl einer Generationen denkenden Verantwortlichkeit.«<sup>74</sup> Die sich daraus ergebenden besonderen Anforderungen an die Bürger spricht er deutlich aus: »Einordnung und Unterordnung des Einzelnen unter das Wohl der Gesamtheit« sowie »Pflichttreue, Gemeinsinn, soziale Gesinnung, die strenge Scheidung von Politik und Privatinteressen.«<sup>75</sup> Dass nicht gesellschaftliche Kräfte solche Verantwortung repräsentieren, sondern dazu berufene staatliche Leitungsinstanzen, die stellvertretend für das Volk den Geist der Verfassung (den »Geist, der sie erfüllt«<sup>76</sup>) in Staatswillen umformen, setzt Spitta voraus. – Demokratie ja, aber nur in einer gleichsam etatisierten Form, als *freiwillige* Unterwerfung unter einen höheren staatlichen Zweck.

Die Verantwortung für die Wertebildung der künftigen Bürger trägt in diesem Sinne also der Staat und nicht die Gesellschaft. Die bildungs- und religionspolitische Initiative überlässt die Regierung weder linken, noch rechten Bewegungen. So wurde etwa von Spitta nach der Entscheidung des Reichsgerichts die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in seiner Funktion als Kommissar für die Verhandlungen mit der Bürgerschaft umgesetzt, ohne (wie es das Parlament in einem letzten Vorstoß zur Durchsetzung basisdemokratischer Beteiligung an der Religionspolitik gefordert hatte) die am Bildungsdiskurs aktiv beteiligten Lehrerorganisationen in der Frage der Gestaltung der religiösen Erziehung zu beteiligen.<sup>77</sup> Spittas Eile war weniger Befürchtungen erneuter Komplikationen von Seiten der Rechten geschuldet, als den »von radikalen Reformern drohenden Gefahren.« Aufgabe der Schulverwaltung war es seines Erachtens, »das Wertvolle der Vergangenheit« zu retten, das »in den hochgehenden Wogen der Erregung« hinweggespült zu werden drohte, so dass »Unreifes, Übertriebenes und Einseitiges zur Herrschaft« zu kommen drohte.<sup>78</sup> Auch die Forderung der christlichen Privatschule widersprach dem Grundsatz der strengen Scheidung von Politik und Privatinteressen bzw. der Politik des Ausgleichs zwischen den Extremen und den Interessen aller Parteien. Das Konzept der klassenüberwindenden Einheits-

74 Spitta, Verhandlungen (wie Anm. 25), 1941 f. Vgl. Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 93 f.

75 Ebd.

76 Spitta, Verhandlungen (wie Anm. 25), 1941. Vgl. Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 93.

77 Spitta übte dieses Amt der Koordinierung diesbezüglicher Verhandlungen seit dem 11. 1. 1921 aus. Vgl. Auszug aus dem Senatsprotokoll vom 18. 1. 1921. StAB, 3-S.4.a.280, Bl. 290 f., 295.

78 Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 135.



schule passte weit besser dazu.<sup>79</sup> Doch als ›Schule für alle‹ war sie eben nicht demokratisch verfasst, keine gemeinsame Angelegenheit der Schüler, Eltern und Lehrer. Der Staat sah in ihr aus der Perspektive idealer Staatsziele vor allem eine Institution zur Förderung der nationalen Einheit, des »Gemeinschaftslebens«, der »staatsbürgerlichen Erziehung«, der Erweckung und Entfaltung »der im Volk schlummernden geistigen und sittlichen Kräfte«. Diesem »geistigen Aufbau des Volkes« sollte auch der Religionsunterricht dienen.<sup>80</sup> Den Konservativen entgegenkommend wurden zudem bewährte Institutionen des undemokratischen Klassenstaates erhalten – so im Zuge der Neuordnung des Schulwesens im Jahr 1922 das umstrittene humanistische Gymnasium. Donandt tat sich persönlich als dessen Fürsprecher hervor.<sup>81</sup>

Der ausgesprochene Wunsch der Regierung nach Kontinuität der Werte lässt sich auch als Symptom einer Wertekrise im Epochenübergang zwischen ca. 1890 bis 1930 interpretieren. In Bremen lässt sich in diesem Zeitraum in der Tat exemplarisch eine Neuorientierung und Radikalisierung des ideologischen Denkens und Wertebewusstseins studieren, die in der Forschung schon seit längerem als allgemeines Phänomen der Epoche belegt ist.<sup>82</sup> Ein Symptom der ideologischen Krise dieser Jahre war die zunehmende Annäherung von Vertretern des Religionssystems an die staatliche Autorität (eben eine etatistische Tendenz) sowie die pessimistische Überzeugung, im Zeitalter der Massen und des Pluralismus sei der vernünftige demokratische Diskurs, insbesondere die Beteiligung der als Souverän aufgefassten Bevölkerung daran, ungeeignet, die Werteintegration von Staat und Gesellschaft zu sichern. Vielmehr besitze nur diejenige Führungselite die Kraft zur Integration konfligierender Wertvorstellungen, die in der Lage sei, die *emotionalen* Energien der Bevölkerungsmassen zu aktivieren und zu instrumentalisieren. Ein wichtiger Aspekt der Krise des liberalen Bürgertums war in diesem Kontext die Umformation der Eliten nach dem Ende des »bürgerlichen Zeitalters«. Dabei spielten besonders nach 1918 insbesondere in Deutschland zunehmend auch völkische Ideologien eine Rolle. Im Diskurs kam es zur Verschiebung von der Gemeinschaft der Bürger und der Glaubensgenossen (im Bereich der Kirchen) zur Gemeinschaft der Volksgenossen. Blut, Sprache, gemeinsame Herkunft und Vorfahren wurden in Gesellschaft, Kirche und Staat zusehends wichtigere Zugehörigkeitskriterien. Einige Beispiele aus offiziellen Reden deuten auf solche Tendenzen auch im Bremen der Weimarer Republik hin. Man erhoffte etwa, dass die Stadt in ihrer »Verwurzelung in

79 Ebd.

80 Ebd., S. 134f.

81 Ebd.

82 Vgl. schon Henry Stuart Hughes: *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, New York: Vintage Books 1958. Von einer ideologischen Krise und Radikalisierung dieser Epoche spricht auch Hans Barth: *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt*: Georges Sorel, Hamburg: Rowohlt 1959.

niederdeutscher Art und Sitte zum Aufbau einer wahren Volksgemeinschaft beitragen könne. ... Stammeskultur und Heimat, nicht im Treibhaus fern von Wetter und Wind der Zeit künstlich gezüchtet, sondern noch lebendig im Herzen unserer Niederdeutschen, geben über alle Unterschiede von Besitz, Beruf und Bildung ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, lassen ein Stück deutscher Volksgemeinschaft erstehen.«<sup>83</sup>

Eine genauere Überprüfung dieser These zur ideologischen Krise und Neubesinnung am Beispiel Bremens bis 1933 wäre eine eigenständige Untersuchung wert. Die Tendenz, dass demokratische, antinationalistische und pazifistische gesellschaftliche Kräfte auch in der liberalen Stadtrepublik – bei allem Bemühen der Regierung um Ausgleich der Extreme – zunehmend in die Defensive gerieten, so dass sich auch in religionspolitischer Hinsicht ein Ungleichgewicht zugunsten undemokratischer, nationalistischer und militaristischer Kräfte herausbildete, ließ indes bereits die vorliegende Untersuchung erkennen.

Der Staat positionierte sich damit weiterhin als Gegenpart zu den Richtungen, die vor und nach 1918 das alte protestantische Selbstverständnis des Staates in Frage gestellt sowie strikt und kritisch zwischen dem weltlichen Staat und dem Staat im Bündnis mit den Kirchen unterschieden hatten. Wir sahen, wie sich diese Entwicklungen und Konflikte um das ideelle Verständnis von Staat und Gesellschaft auf dem Feld der Bildungspolitik manifestierten, da besonders hier Einfluss auf die Wertebildung künftiger Bürger genommen werden konnte. Die ersehnte Vorreiterrolle in der religiösen Reformpolitik der jungen Weimarer Republik konnte Bremen nicht übernehmen. Selbst in der als liberal geltenden Stadtrepublik war es nicht gelungen, in den Lehrplänen Werte zu etablieren, die der Einheitsschule im demokratischen Sozialstaat angemessen gewesen wären bzw. ein Schulfach einzurichten, das die Religionserziehung nicht isoliert behandelt, sondern in Beziehung zu anderen gesellschaftlich relevanten Bildungsthemen wie Ethik, Kultur, Geschichte und Staatsbürgerkunde setzt und seinem Anspruch nach gegen religiös-dogmatische und ideologische Beeinflussungen immunisiert. Dafür wäre ein breiter gesellschaftlicher Konsens erforderlich gewesen, den es nicht gab.<sup>84</sup> Wir können aus dieser Geschichte des Scheiterns und Hoffens

83 Spitta, Dr. Martin Donandt (wie Anm. 46), S. 134. Rede zur Eröffnung der Niederdeutschen Woche des Jahres 1922, gehalten wohl von Spitta.

84 Die Bremer Reformkreise blieben – trotz dieser auch von ihnen geteilten Einschätzung – der Utopie human-religiöser Bildung »für alle« in der weltlichen Schule noch nach 1921 treu. Vgl. Fritz Gansberg, Religionsunterricht und Religiöse Erziehung (Berlin: Vereinigung für Schul- und Erziehungsfragen. Im Selbstverlag 1922), S. 7 i. V. m. 3f., 6, 15: Man wisse zwar, dass »einstweilen noch weite Kreise unseres Volkes die Meinung vertreten«, die allgemeine Volksschule habe nicht die »Religion, die wir eigentlich wahres Menschentum nennen sollten« zu vermitteln und sei nicht primär dem Dienst an den »höchsten Geboten der Humanität« verpflichtet, welchem die Pflege »wahre[r] Religion« entspreche, sondern habe »die trennenden, das Volk in religiöse Parteien spaltenden Glaubensansichten der Bürger mit allem Nachdruck ... zu betonen,



vielleicht lernen, dass das Ringen um Frieden, Versöhnung, Freiheit und Chancengerechtigkeit, das die Bremer Reformbewegung antrieb, nicht mit der Gründung einer Demokratie endet, sondern damit erst beginnt.

zu erhalten und auf die kommenden Geschlechter zu überliefern«. Dennoch setze man Hoffnungen auf die »weltliche Schule«, die »vor allem eine Schule der Duldsamkeit und Toleranz sein« werde. Damit aber diese Utopie wenigstens in Zukunft Wirklichkeit werden könne, brauche man »Pioniere, ... die der Schule die neuen Wege weisen«. Ihnen müsse »ein Versuchsfeld eröffnet werden, auf dem sie in der Stille den neuen Lehrplan und die neue Lehrweise erproben können, damit diese später Allgemeingut werden« könnten. Freiräume hierzu boten in Bremen und andernorts die sogenannten Versuchsschulen.