

Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung?
Reflexionen zum 20. Juli*

– Martin Onnasch zum 75. Geburtstag –

Tim Lorentzen

„Erinnerung gleicht den Mühen des Bauern. Ertrag gibt es nur durch beharrliche Anspannung der Kräfte. Nur was im Herzen und in der Seele einen Platz hat, bewegt und lenkt uns Menschen wirklich. Vergessen schafft zwar Platz im Kopf, hinterlässt aber auch ein leeres Herz. Gedenken spannt das Denken über die eigene Lebenszeit und den eigenen Erfahrungshorizont hinaus. Es macht uns reicher, als wir es nach eigenem Vermögen und Erleben sein können. Es verbindet Menschen miteinander, die verschiedene Erfahrungen durchlebt haben.“¹

Was der pommersche Kirchenhistoriker Martin Onnasch vor 25 Jahren, am 20. Juli 1994, in einer Gedenkrede unter dem Kreuz von Imshausen gesagt hat, führt in wenigen, kräftigen Sätzen mitten hinein in das anstrengend zu beackernde Arbeitsfeld (um im Bild zu bleiben), das wir inzwischen die Erinnerungskultur zu nennen gewohnt sind: Die Kapazitäten des individuellen Erfahrungsgedächtnisses, so beschränkt und anfällig sie nun einmal sind, können weit überboten werden durch das kulturell gepflegte Gedenken am Ort und in

* Die Kieler Antrittsvorlesung, gehalten am 20. Juli 2018 im Auditorium Maximum der Christian-Albrechts-Universität, erscheint hier in einer für den Druck überarbeiteten Form, die gleichwohl den mündlichen Vortrag noch durchklingen lassen soll. Ein Jahr später benutze ich die Gelegenheit des 75. Jahrestages, mit dieser zweiten Fassung zugleich meinen verehrten Greifswalder Lehrer Martin Onnasch zu grüßen.

1 *Onnasch*, Martin: 1994. In: Unterkreis Rotenburg der SPD / Stiftung Adam von Trott (Hg.): Gedenken an Adam von Trott und den 20. Juli 1944. Zwanzig Jahre Reden am Kreuz in Imshausen [1984-2003]. Zusammenge stellt u. dokumentiert v. Wilfried Pfister / Holger R. Stunz. Marburg 2004, 71-74, hier 71f.; erneut dokumentiert auf der Seite Stiftung Adam von Trott Imshausen e. V. (http://www.stiftung-adam-von-trott.de/pdfs/1994_gedenkrede.pdf [zuletzt abgerufen am 20.2.2019]).

der Zeit. Im Idealfall kann ein überindividuell kultiviertes Gedächtnis sogar die Verschiedenheit der Erinnerungen und die persönliche Lebenszeit der Feiernenden weit überspannen. Und auf diesem Acker (um das Bild nicht unnötig zu strapazieren) kann nun der Historiker wiederum reiche Bodenfunde machen.

Aus der individuellen Erinnerung beziehen wir unsere Identität. Ohne sie zerfällt die Einheit der Person mit sich selbst. Sie kann jahrzehntelang vorhalten, gewiss, aber sie ist nicht unbestechlich, sie unterliegt komplexen Verformungen durch Gefühle und Stimmungen – Freude zum Beispiel, Zorn oder Schmerz, Trauer und Trotz, Triumphe und Traumatisierungen, wir verdrängen und vergessen, was unser Selbstverständnis beschädigt und behalten nur, was sich einfügt ins eigene Bild². In einem berühmten Aphorismus hat Friedrich Nietzsche das so beschrieben: „Das habe ich gethan‘ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach.“³

Solche Verformungskräfte auf die individuelle Erinnerung lassen sich in ähnlicher Weise auch am Gedächtnis sozialer Gruppen beobachten, auch sie erinnern sich ihrer Vergangenheit unter dem Einfluss von Stolz und Rachegeleüsten, Scham und Schuldverdrängung. Gemeinschaften speichern ihre Vergangenheit über sehr lange Zeiträume aber nicht in einem einzigen Gehirn, sondern in einem kulturellen Gedächtnis ab, in Archiven und Bibliotheken etwa, in Museen und Sammlungen, und sie bringen sie an bestimmten Orten, an festgelegten Gedenktagen, in ritualisierten Handlungen und in ausgeprägter Geschichtsliteratur symbolisch wieder zur Geltung, in immer neuer Auswahl, immer neuen Beanspruchungen, Aktualisie-

2 Darum hat der Mediävist Johannes Fried dazu ermahnt, allen historischen Quellen, die auf Erinnerung beruhen, grundsätzlich zu misstrauen, also nicht nur den Auskünften der lebenden Zeitzeugen. Vgl. *Fried, Johannes: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik.* München 2004; und als Kurzfassung *ders.: Geschichte und Gehirn. Irritationen der Geschichtswissenschaft durch Gedächtniskritik.* In: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente.* Frankfurt a. M. 2004, 111–133.

3 *Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse IV, 68, hier zit. aus ders.: Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe.* Hg. v. Paolo D'Iorio (stabile URL <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-68>).

rungen, Politisierungen, unter immer neuen Interessenlagen der jeweiligen Generation. Die Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels, Aleida Assmann und Jan Assmann, haben in ihren Studien dieses Verhältnis von ‚Speichergedächtnis‘ und ‚Funktionsgedächtnis‘ sozialer Gemeinschaften eindrucksvoll herausgearbeitet⁴. Durch organisierte Gedenkakte im Raum und in der Zeit, im Ritual und in der Literatur vergewissern sich Kirchen und Konfessionen, Familien, Firmen und Nationen ihrer Vergangenheit und nutzen sie zur kollektiven Identitätssicherung. Jedes Denkmal und jedes Reformationsjubiläum, jedes Heiligenfest und jede KZ-Gedenkstätte erzählt uns von den Sinnstiftungsinteressen solcher Erinnerungsgemeinschaften. Wer ihre Gedächtnisakte erforscht, kann viel erfahren über die Selbstbilder, die jede Gemeinschaft manifestieren und an die nächste Generation weitertradieren will, über die politischen Programme, die sie mit solchen Geschichtsdeutungen stützen will, und über jeweils konkurrierende Konzeptionen von Vergangenheit, die sie verdrängen, ausscheiden, bekämpfen will. Politische Rivalitäten sind stets auch mit den Waffen der Geschichtspolitik ausgetragen worden⁵.

Ich will nun den Anlass nutzen, um einmal aus der theologischen Perspektive meines Faches vorzuführen, was kirchengeschichtliche

4 Vgl. bes. *Assmann, Aleida*: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München ⁴2009; *dies.*: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München ²2014; *Assmann, Jan*: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders. / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1988, 9–19; *dies.*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München 1992; und *dies.*: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (Beck'sche Reihe 1375). München ³2007.

5 Vgl. *Wolfrum, Edgar*: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999; *dies.*: Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung (Kleine Reihe V&R 4028). Göttingen ²2002. Hilfreich als kurzer Leitfaden zum ganzen Themenkreis ist auch für kirchenhistorisches Arbeiten *dies.*: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010, 13–32.

Gedächtnisforschung leisten kann, und zwar am Beispiel der öffentlichen Erinnerung an den 20. Juli 1944. Wie wurde der gescheiterte Umsturzversuch gegen Hitler in der christlichen Erinnerungskultur nach 1945 aufgenommen, welche Funktionen hatte das kirchliche Gedächtnis an den politischen, den militärischen Widerstand, an dem doch die Kirchen als solche sich so wenig beteiligt hatten? Welche geschichtspolitischen Implikationen können wir daraus ablesen, wenn wir die Ereignisgeschichte dieser Gedächtnisakte studiert haben? Und schließlich, was ergibt sich aus solchen Beobachtungen für die Erforschung kirchlichen Gedächtnisses als theologische Aufgabe? Um Rechenschaft über mein weiteres Vorgehen abzulegen, wird es zunächst sinnvoll sein, die jetzt nur ins Grobe skizzierten Überlegungen zur Gedächtnisforschung noch weiter zu systematisieren und zu präzisieren⁶.

6 Die folgenden Überlegungen hatte ich aus dem Material meiner Münchner Habilitationsschrift „Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt (1945–2006)“ entwickelt. Die Publikation ist in Vorbereitung. Vgl. aber bereits *Lorentzen, Tim*: In sorte martyrum. Dietrich Bonhoeffer in Apostel- und Märtyrerserien. Quellen zur kirchlichen Erinnerungskultur nach 1945. In: *Bonhoeffer-Rundbrief* 94 (2011), 51–64; *ders.*: „Geschenk ökumenischer Bruderschaft“. Beobachtungen zu polyzentrischen Strukturen der Bonhoeffer-Rezeption / „The Gift of Ecumenical Brotherhood“. Observations on Polycentric Structures of the Reception of Bonhoeffer. In: *Koschorke, Klaus / Hermann, Adrian* (Hg.): *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums* (StAEC 25). Wiesbaden 2014, 317–334; und *ders.*: Phasen und Funktionen des Bonhoeffer-Gedenkens in Deutschland. In: *Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar* (Hg.): *Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945* (AKiZ B 67). Göttingen 2017, 155–181. Ein früherer Versuch über Phasen des evangelischen Widerstandsgedächtnisses, den ich für die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) beigesteuert hatte, erscheint jetzt in der Überarbeitung von *Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry* (Bearb.): *Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus* (CuZ 4). Leipzig 2019 [im Druck].

1. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als historiographische Aufgabe

In bemerkenswerter Weise hat sich in den letzten zehn, fünfzehn Jahren auch die Kirchen- und Theologiegeschichte an der Erforschung von Jubiläen und Denkmälern, von Museumslandschaften und Gedenkstätten beteiligt⁷. Das ist sicher auch ein Effekt der zurückliegenden Lutherdekade gewesen, die im Reformationsjubiläum 2017 ihren festlichen Höhepunkt fand. Es war das erste große Reformationsgedenken im ökumenischen Zeitalter, das erste zudem, das betontermaßen international gefeiert wurde, und das erste, das einen ausgesprochen kritischen Zugang zu Luther erlaubte⁸. In diesem Zusammenhang erklärt sich auch das gewachsene Interesse der Kirchengeschichtsschreibung an früheren Reformationsjubiläen, an der historischen Einordnung von Lutherdenkmälern, Reformatorenhäusern, Bildüberlieferungen und Gedächtnistraditionen⁹. Aber auch in ande-

7 Hierzu und zum Folgenden vgl. ausführlicher *Lorentzen*, Tim: Gedächtnis und Gott. Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung. In: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): *Geschichte und Gott*. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44). Leipzig 2016, 669–690. Da das Gedächtnis das Erinnern *und* das Vergessen umfasst, scheint es mir inzwischen angemessener zu sein, von Gedächtnis statt nur von Erinnerungsforschung zu sprechen – was ganz nebenbei auch einprägsamer sein dürfte.

8 Vgl. *ders.*: *Bücher von Luther – Bücher über Luther – Bücher gegen Luther*. In: *Ders.* (Hg.): *Lutherbücher aus sechs Jahrhunderten*. Begleitheft zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek München. München 2017, [2]f., hier [3].

9 Nur wenige Beispiele aus der rasch anwachsenden Literatur: *Steffens*, Martin: *Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert*. Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege. Regensburg 2008; *Scheunemann*, Jan (Hg.): *Reformation und Bauernkrieg*. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010; *Kaufmann*, Thomas: *Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit*. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010), 285–324; *Lehmann*, Hartmut: *Luthergedächtnis 1817 bis 2017* (Refo500 Academic Studies 8). Göttingen 2012; *Grabowsky*, Ingo (Hg.): *Luther 1917 bis heute*. Ausstellungskatalog Lichtenau-Dalheim 2016–2017, Münster i. W. 2016; *Wendebourg*, Dorothea: *So viele Luthers ... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Leipzig

ren Bereichen unseres Faches hat sich die Produktivität zur Geschichte christlicher Erinnerungskultur sehr verstärkt¹⁰. Stets hat man dabei zu Recht und mit Gewinn auf Theorien des kulturellen Gedächtnisses zurückgreifen können, die z. B. die Sozialwissenschaften, die Literatur- und Kulturwissenschaften oder die allgemeine Geschichtswissenschaft bereitgestellt hatten¹¹. Merkwürdig ist unterdessen, dass aus der Kirchengeschichte selbst bislang noch wenig theoretische Beiträge zur Gedächtnisforschung hervorgegangen sind, wie es sich gerade angesichts der tief religiösen Wurzeln kulturellen Gedächtnisses seit der Antike eigentlich nahelegen würde. In der europäischen Mentalitätsgeschichte hat das Christentum den erinnerungskulturellen Umgang mit Vergangenheit tief geprägt, ich nenne nur beispielshalber das Totengedenken, den Festkalender mit seinen zyklisch wiederkehrenden Erinnerungsfeiern, die Märtyrer- und Heiligenverehrung, das Wallfahrtswesen und die Sakraltopographie, die sich an magnetischen Orten des Heils orientierten, und überhaupt den Kirchenbau als Raum der Liturgie, der Bestattungs- und Memorialkultur. Die Spezialkenntnisse der Kirchen- und Theologiegeschichte wären mithin bei solchen Forschungen gar nicht fehl am Platze.

Ich hebe nur einen einzigen der genannten Bereiche heraus, der die Grundstrukturen christlicher Erinnerungskultur besonders anschaulich macht: die Verehrung der Märtyrer seit den Christenverfolgungen in der römischen Antike. Als Märtyrer galt im frühen

2017; und *Nieden*, Marcel (Hg.): *Ketzer, Held und Prediger. Martin Luther im Gedächtnis der Deutschen*. Darmstadt 2017.

10 Vgl. exemplarisch *Markschies*, Christoph / *Wolf*, Hubert (Hg.): *Erinnerungsorte des Christentums*. München 2010; *Bablcke*, Joachim / *Robdewald*, Stefan / *Wünsch*, Thomas (Hg.): *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*. Berlin / Boston 2013.

11 Neben den oben genannten Arbeiten von Aleida Assmann und Jan Assmann gilt dies etwa für den Klassiker von *Hallwachs*, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Bibliothèque de philosophie contemporaine / Travaux de l'année sociologique). Paris 1925; deutsch zuletzt u. d. T.: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 538). Frankfurt a. M. 42006; sowie ferner *Nora*, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire*. 7 Bde., Paris 1984–1994; hiernach u. a. *François*, Etienne / *Schulze*, Hagen (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. 3 Bde., München 2001–2002.

Christentum, wer aufgrund seines standhaften Zeugnisses für Jesus Christus getötet worden war¹². Ein besonders frühes, bekanntes und plastisches Beispiel eines Märtyrerberichts finden wir im Martyrium Polycarpi, wie es uns in der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea überliefert ist. Polykarp, Bischof von Smyrna in Kleinasien, dürfte zwischen 161 und 167/8 um seines christlichen Zeugnisses willen in einer Arena ermordet worden sein. Für uns bemerkenswert ist der Schluss oder besser Anhang des Berichts, der sich wie ein Konzentrat christlicher Erinnerungskultur liest. Nachdem Polykarp hingerichtet und verbrannt worden ist, fährt der Text nämlich fort, sei seine Asche anschließend von Schülern und Freunden eingesammelt und an einem angemessenen Ort würdevoll bestattet worden, wo man sich nun jährlich in Jubel und Freude versammeln und zum Gedenken an die vorausgegangenen Toten wie auch zur Motivation der Nachfolgenden den Geburtstag („ἡμέραν γενέθλιον“) seines Martyriums feierlich begehen („ἐπιτελεῖν“) wolle¹³. Der Bestattungsort und der zyklisch wiederkehrende Gedenktag reagieren zusammen wie ein Katalysator, beide Komponenten verstärken einander und wirken identitätsfördernd auf die Gruppe der Lebenden, die sich an diesem Platz und zu diesem Termin liturgisch sammeln. Was die angegriffene Gruppe eigentlich schwächen und zerstreuen sollte, führt also im Gegenteil zu ihrer Stabilisierung in regelmäßigen Festen, wird zur Motivation der Nachfolgenden gerade nicht verschwiegen, vielmehr sogar noch feierlich verstetigt und literarisch bekanntgemacht. Das Trauma der physischen Niederlage wird in einen moralischen Triumph des Evangeliums Christi über seine Feinde umgewandelt, und zwar mit den Waffen der Erinnerungskultur¹⁴. Das

12 Vgl. *Seeliger*, Hans R. / *Wischmeyer*, Wolfgang (Hg.): Märtyrerliteratur. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet (TU 172). Berlin / Boston 2015.

13 Vgl. den Text bei *Zwierlein*, Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 116). 2 Bde., Berlin / Boston 2014, hier Bd. 1, 39 (mit Parallelabdruck der für uns maßgeblichen Fortsetzung MPol 18,3 in der erschlossenen Rezension α und bei Euseb h.e. IV, 15, 44); dazu Bd. 2, 208f.

14 Von der „Waffe der Literatur und des Buchdrucks“ spricht *Moeller*, Bernd: Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland [zuerst 1992]. In: Ders.: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte. Hg. v. Johannes Schilling. Göttingen

geschieht auf vierfache Weise: Erinnerung wird *lokalisiert* – das heißt, dass sie fest an einen Gedenkort gekoppelt wird, in unserem Fall an den Bestattungsort, an dem das Vergangene von den versammelten Angehörigen neu vergegenwärtigt wird. Sie tun das aber nicht nur einmal, sondern von nun an im Jahresrhythmus: Erinnerung wird *periodifiziert* – das bedeutet, dass sie in kalendarische Regelmäßigkeit überführt wird, die das Geschehene jährlich in die Gegenwart zurückholt und aktualisiert, in unserem Fall immer an Polykarps Todestag. Dies geschieht stets unter dem Schutz tröstlicher Rituale, deren Wiederholung der zyklischen Wiederkehr des Gedenkens entspricht – mit anderen Worten, Erinnerung wird *liturgisiert*. Und dass sie schließlich auch *literarisiert* wird, führt dazu, dass wir nicht nur von Polykarp etwas erfahren, also von seinem Leben und Sterben, sondern dass weitere Kreise darüber hinaus Kenntnis von den Gedenkfeiern dazu bekommen. Das Erinnerungsgeschehen selbst wird berichtenswert, damit die Nachwelt sich am Vorbild des Märtyrers und am Vorbild des Märtyrergedenkens gleichermaßen orientieren kann.

Lokalisierung, Periodifizierung, Liturgisierung und Literarisierung: Diese vier Mechanismen können für die gesamte christliche Erinnerungskultur als geradezu paradigmatisch gelten, wo konkrete Memorantengemeinschaften mit einem konkreten Sinnstiftungsinteresse einen an Ort und Datum gebundenen Gedenkakt rituell begehen und dieses Gedenken dann auch durch Medien an einen weiteren Rezipientenkreis kommunizieren. Das alles vollzieht sich unter jeweils bestimmten Rahmenbedingungen, also in kulturellen, sozialen, politischen, ethischen, frömmigkeitsgeschichtlichen usw. Kontexten, und es wirkt bemerkenswerterweise auch wieder in diese Kontexte zurück, meist mit einer konkret zu bestimmenden Botschaft an die Zeitgenossen, als Forderung zum Beispiel, als Protest, als Mahnung,

2001, 219–244, hier 237. Was Moeller für die Reformationszeit formuliert hat, mag für das christliche Märtyrergedenken generell gelten: Es ist erst die publizistische Wirkung auf Zeitgenossen und Nachgeborene, die dem traumatischen Ereignis durch öffentliches Wiedererzählen auf Dauer seinen identitätsstärkenden Sinn verleiht. Vgl. hierzu auch *A. Assmann*, Schatten (wie Anm. 4), 87.

als Beschwichtigung, zuweilen auch als Buß- und Versöhnungsangebot¹⁵.

Ein solches Gedenken ist also alles andere als nur Rezeption und Verarbeitung von Daten der Geschichte, es erhebt aktiven Wirkungs- und Gestaltungsanspruch auf die jeweilige Gegenwart. Auf diese ausgesprochene Aktivität einer Erinnerungsgemeinschaft muss die Gedächtnisforschung ihre besondere Aufmerksamkeit richten. Mit einer Begriffsprägung des Heidelberger Historikers Edgar Wolfrum¹⁶ will ich darum von *Geschichtspolitik* sprechen, insofern öffentliche Gedenkakte nicht einfach die Zeitumstände widerspiegeln, sondern aktiv in sie eingreifen wollen. Unsere Frage lautet also nicht, ob man sich jeweils *richtig oder falsch* an Luther oder Bonhoeffer erinnert hat, sondern warum und mit welchen Gestaltungsinteressen auf ihre Gegenwart sich bestimmte Erinnerungsgemeinschaften unter bestimmten Bedingungen *so und nicht anders* auf ihre Vergangenheit bezogen haben. Im Sinne solcher Fragestellungen können eine formal misslungene Kanzelabkündigung, ein inhaltlich anfechtbarer Gedenktafeltext, ein künstlerisch bedeutungsloses Denkmal als historische Primärquellen von derselben Aussagekraft sein wie ein preisgekröntes Gedenkstättenkonzept¹⁷. Darum gilt schon für die Quellenauswahl, dass moralisierende Vorgriffe zu vermeiden sind, um nicht kostbares Material zu übersehen. Zunächst, so meine ich, führt kein Weg vorbei an einer nüchternen historiographischen Rekonstruktion der Erinnerungsergebnisse selbst. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung bedarf darum auch keiner anderen Werkzeuge und Methoden als jede gewöhnliche historiographische Aufgabe sonst, weil sie es in erster Linie mit der sorgfältigen Beschreibung und Analyse von Ereignissen zu tun hat, nicht mit irgendwie verborgenen mentalen Erinnerungs-

15 Vgl. soweit *Lorentzen*, Gedächtnis (wie Anm. 7), 674–676.

16 Vgl. die in Anm. 5 genannten Titel.

17 Das gilt völlig analog zur historischen Arbeit mit Bildquellen, wo „in Abhängigkeit von der leitenden Fragestellung einem qualitativ schlechten Stich eine ebenso hohe Wichtigkeit und historische Aussagekraft eignen kann wie einem Gemälde von allgemein anerkannter herausragender künstlerischer Qualität“ (*Wohlfeil*, Rainer: Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde. In: Ders. / Tolkemitt, Brigitte (Hg.): Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele [Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 12]. Berlin 1991, 17–35, hier 17).

prozessen, die wir erst mit einem innovativen Spezialbesteck herausoperieren müssten.

Einige dieser Prämissen sollen im Folgenden am gewählten Beispiel veranschaulicht werden, immer unter der Voraussetzung, dass hier nur exemplarische Ausschnitte gezeigt werden können.

2. Der 20. Juli 1944 in der christlichen Erinnerungskultur

Was wir den 20. Juli nennen, fand nicht nur am 20. Juli 1944 statt. Der generalstabsmäßig geplante Attentatsversuch, den Claus Schenk Graf von Stauffenberg an diesem Tag in Hitlers Hauptquartier ausführte, und der Versuch einer militärischen Machtübernahme im Berliner Oberkommando der Wehrmacht bildeten die zentralen Aktionen einer riskanten Verschwörung, die umfassend vorbereitet war und auch politische Pläne für die Zeit nach Hitlers Tod, nach dem Sturz des nationalsozialistischen Regimes, vorsah. Viele dieser Konspirateure handelten aus christlicher Motivation¹⁸.

Auch Köpfe der Bekennenden Kirche waren an verschiedenen Stellen eingeweiht und mit geheimen Vorbereitungen betraut; am bekanntesten dürfte die Rolle des evangelischen Pastors Dietrich Bonhoeffer sein, der als Agent in die militärische Abwehr eingebaut war, aber im Sinne der Verschwörung Kontakte zu europäischen Regierungen herstellen sollte¹⁹. Als die Sondermeldungen im Radio bekanntmachten, dass der Anschlag gescheitert war, wussten alle Beteiligten in Deutschland, dass Hitler blutige Rache nehmen würde. Tausende von Regimegegnern wurden nach Schauprozessen vor dem

18 Vgl. *Strohm*, Christoph: Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944 [zuerst 1997]. In: Kurschat, Andreas / Schultze, Harald (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2008, 99–116.

19 Vgl. v. a. *Schlingensiepen*, Ferdinand: Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie. München 2005 u. ö., 249–327; *Strohm*, Christoph: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand (HUWJK 1). München 1989; kritisch *Dramm*, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh 2005.

Volksgerichtshof oder in Schnellverfahren zum Tode verurteilt und oft bestialisch ermordet²⁰.

Wie im Einzelfall die Würdigung dieser Toten nach Kriegsende in eine öffentliche Erinnerungskultur übergang, lässt sich an zahlreichen frühen Trauerfeiern und Gedenkakten ablesen. Ich will das an einem besonders prägnanten Beispiel aus Berlin erläutern. Es ging um acht Angehörige einer Verschwörergruppe, die noch wenige Tage vor der Kapitulation Berlins unter dem Vorwand ihrer Befreiung aus dem Gefängnis geholt und unterwegs niedergeschossen worden waren, darunter der Chefsyndikus der Lufthansa, Klaus Bonhoeffer, und der Justiziar der Bekennenden Kirche, der ehrsame Justus Perels²¹. Ihr Mitgefangener Eberhard Bethge, der Freund und Biograph Dietrich Bonhoeffers, machte sich nach seiner Freilassung an eine akribische Detektivarbeit, um die Geschehnisse aufzuhellen²². Als Waffenruhe eingetreten war, bestattete man die Toten eilig zusammen mit weiteren Opfern der letzten Kriegstage in einem Granatentrichter am Dorotheenstädtischen Friedhof. Es wurde ein Massengrab für 72 Menschen, die meisten davon Bombenopfer. Gleichwohl beging der junge Pastor Eberhard Bethge die Trauerfeier am 11. Juni mit den Familienangehörigen als besondere Gedenkveranstaltung speziell für die dort bestatteten Toten des Widerstands. „Ich erinnere mich an die Erregung, welche die ungewohnte Aufgabe verursachte“, schrieb er später. „Ich tat es gern, und gleichzeitig war ich sehr unsicher; denn die Ausbildung zum Pfarramt hatte solche Situationen keineswegs mitbedacht, nämlich vom Evangelium her den politischen Widerstand dieser Toten zu benennen und zu deuten.“²³ Schon von diesem Tag an hatte sich ihm das Kernproblem eines speziell kirchlichen

20 Vgl. insgesamt *Stiftung Gedenkstätte Deutscher Widerstand* (Hg.): *Der Umsturzversuch vom 20. Juli 1944* (Dauerausstellung „Widerstand gegen den Nationalsozialismus“, Themenkatalog 10/11). Berlin 2014.

21 Vgl. zu diesem Fall neuerdings *Tubel*, Johannes: „... und ihrer aller wartete der Strick.“ *Das Zellengefängnis Lehrter Straße 3 nach dem 20. Juli 1944* (Schriften der Gedenkstätte Deutscher Widerstand A 7). Berlin 2014.

22 Vgl. Bethges Rechercheprotokolle vom Juni 1945 (SBB PK Berlin, Nachlass 299/Bethge, o. Nr., „Materialsammlung 20. Juli 1944“, Mappe „20. Juli 1944“).

23 *Bethge*, Eberhard: *In Zitz gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren*. München 1989, 210.

Gedenkens an den politischen Widerstand gestellt, sofern dieser Weg von einzelnen Christen und aus christlicher Motivation gegangen worden war – ein Weg jedoch, für den die Gesamtkirche noch keine erprobten ethischen Traditionen zur Verfügung gehabt hatte. Wie konnte jetzt angemessen an den Widerstand der Ermordeten erinnert werden? Bethge, der kurz zuvor als Referent des Berliner Superintendenten Otto Dibelius eingestellt worden war und deshalb zugleich als Beteiligter der Verschwörung und als Mitarbeiter der Kirchenleitung sprechen musste, löste die Aufgabe vom Gedanken des Sühneopfers der Ermordeten her: „Für die Blutschuld unseres Volkes bedurfte es der unschuldigen Opfer.“²⁴ Das war die Konstruktion, die Bethge in seiner Not für ein evangelisches Widerstandsgedenken gefunden hatte.

Das Konsistorium ordnete die kostenlose Überlassung des Geländes an und vermittelte einen vierstelligen Zuschuss für die Ausgestaltung des Grabes, das später mit einem monumentalen Steinquader versehen wurde²⁵. Er war nicht allen dort bestatteten Menschen, sondern äußerst konzentriert dem Widerstandsgedenken gewidmet: Zusätzlich zu den Namen der acht Todesopfer aus der Berliner Verschwörergruppe konnte man darunter nämlich die von Dietrich Bonhoeffer, Justus Delbrück und Hans von Dohnanyi lesen, die Bethge bereits als Opfer „ohne Grab“²⁶ in die Trauerfeier einbezogen hatte, als man von diesen drei Familienangehörigen noch keine Nachricht hatte. Weitere Namen kamen später hinzu. Die Verbindung unter ihnen stellte eine Zeile her, die sie gemeinsam in den

24 *Ders.*: Wir wissen nichts. Predigt am Grab der Widerstandskämpfer auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof, Berlin-Mitte, Chausseestraße, 11. Juni 1945. In: Huber, Wolfgang (Hg.): Mut in böser Zeit. Gedenken an Dietrich Bonhoeffer und seine Freunde. Berlin 1995, 9–13, hier 9f.

25 Vgl. den fragmentarisch überlieferten, aber aufschlussreichen Schriftwechsel seit April 1946, bes. Gemeindegemeinderat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde an Ursula Schleicher, 2.9.1948 (ELAB Berlin, 35/4249); Konsistorium Berlin-Brandenburg an Gemeindegemeinderat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde, 10.9.1948 (ebd.); Gemeindegemeinderat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde an Konsistorium Berlin-Brandenburg, 15.1.1949 (ebd.); und Ausgabeanweisung der Evangelischen Kirchenleitung Berlin-Brandenburg, 24.2.1949 (ebd.); ferner Berlin ELAB 35/5470 u. 5558, passim.

26 *Bethge*, Wir wissen nichts (wie Anm. 24), 10.

„Widerstand gegen Unrecht und Gewalt“ einordnete. Damit wurde aus dem Massengrab für 72 meist zivile Kriegsoffer ein Ort christlichen Gedenkens an die Verschwörergruppe um Hans von Dohnanyi, die Brüder Bonhoeffer und Justus Perels. Mit den Jahren konnte sich auch der überregional organisierte Protestantismus diese Grabstelle vorsichtig als Gedenkort zu eigen machen: Bei der gesamtdeutschen EKD-Synode in Berlin-Weißensee im April 1950 erreichte ihr Präses Gustav Heinemann anlässlich des fünften Jahrestages der Morde eine Kranzniederlegung auf diesem Grab. Es wurde der erste Gedenkakt einer überregionalen kirchlichen Institution an diesem Ort, der in ausgesprochener Weise dem politischen Widerstand gewidmet war²⁷. Falsch ist mithin, dass es jahrzehntelang gedauert hätte, bis Dietrich Bonhoeffer und der politische Widerstand überhaupt auf die Agenda kirchlicher Erinnerungskultur gerückt wären²⁸. Im Gegenteil, gerade an dieser Stelle war ja mit Unterstützung des Konsistoriums das christliche Widerstandsgedenken auf Kosten von 64 Unbekannten profiliert worden; erst seit wenigen Jahren erinnert eine gegenüberliegende Tafel auch an sie. Wir können an dieser Überbetonung deutlich ablesen, dass hier von Anfang an über die normale familiäre und kollegiale Trauerbewältigung hinausgegangen und eine öffentliche Botschaft postuliert werden sollte: Schon 1945 erblicken wir den Beginn eines evangelischen Widerstandsgedenkens. Es brauchte sich nicht, wie Eberhard Bethge das später suggerieren wollte, erst mühsam gegen den Widerstand der Kirche durchzusetzen²⁹. Ausgerechnet der vielgescholtene Otto

27 Vgl. *Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.): Berlin-Weißensee 1950. Bericht über die zweite Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 23.–27. April 1950. Hannover [1951], 108.

28 Dazu ausführlicher und mit weiteren Beispielen *Lorentzen*, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), bes. 155, 157–159.

29 Vgl. *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967 u. ö., 1042; *ders.*: Widerfahrnisse und Umgang mit dem Widerstandskomplex. Vortrag im Kuratorium der FEST in Heidelberg am 22. April 1988. In: *Ders.*: Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990. München 1991, 170–182; *ders.*: Das Erbe des Getöteten. In: Gremmels, Christian / Tödt, Ilse (Hg.): Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer (Internationales Bonhoeffer Forum 7). München 1987, 185–202, 195. Ein gewandeltes Verhältnis zu Bethges Legendenbildung dokumentiert

Dibelius hatte den Jahrestag des Umsturzversuchs im Juli 1945 zum Anlass für ein erstes Kanzelwort genommen, das wohl im Kontext der Potsdamer Vier-Mächte-Konferenz die grundsätzliche Sympathie der Kirche zum politischen Widerstand signalisieren sollte, ohne zu diesem Zeitpunkt bereits nähere Einzelheiten verarbeiten zu können³⁰.

In der DDR sollte dieser Grabstelle noch eine wichtige Funktion als zentraler Ort des kirchlichen Gedenkens an Dietrich Bonhoeffer zuwachsen. Denn während die Blockpartei CDU und die staatsloyale Richtung der Berliner Theologie mit Hanfried Müller sich regelmäßig zu Gedenkfeiern an der Zionskirche versammelten, in denen Bonhoeffers Prognose einer ‚mündigen‘, ‚religionslosen Welt‘ nahtlos auf den sozialistischen Staat angewandt wurde, blieben die Kirchenleitungen auf Distanz zur staatskonformen Bonhoeffer-Deutung der Nationalen Front und zogen sich demonstrativ auf den Dorotheenstädtischen Friedhof zurück, um in gezielt gottesdienstlichen Formen die Deutungshoheit über Bonhoeffers theologisches Vermächtnis behaupten zu können. Eine politische Erinnerungskonkurrenz also, die im Kern das Rollenverständnis des Christentums im sozialistischen Staat betraf, und die stellvertretend an der symbolischen Inbesitznahme zweier Gedenkort ausgetragen wurde. An den entsprechenden Akten im Landeskirchlichen Archiv kann man lebhaft ablesen, was Geschichtspolitik an Gedenkort und Gedenktagen mit den Mitteln der Liturgie bedeuten kann³¹. Sie ist mehr als bloße Rezeption von Daten der Geschichte.

jetzt erfreulicherweise die Korrektur durch die Herausgeberin bei Feil, Ernst: Dietrich Bonhoeffer. Leben, Werk und Wirkung. Aus dem Nachlass hg. v. Mechthild Feil (Theologie. Forschung und Wissenschaft 18). Berlin 2018, 183.

30 Vgl. *Besier*, Gerhard u. a. (Hg.): Kirche nach der Kapitulation. Bd. 2. Stuttgart / Berlin / Köln 1990, 158–160. Der nur auf der eigenen Kanzel verlesene Text dokumentiert beträchtliche Schwierigkeiten im neuartigen Umgang mit dem Widerstand, lässt aber m. E. nicht die kalte Verweigerungshaltung erkennen, die *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 29), 1042, und nach ihm viele Weitere darin glaubten erkennen zu müssen. Als persönlicher Referent von Dibelius dürfte Bethge selbst an diesem Wort wohl auch nicht ganz unbeteiligt gewesen sein.

31 Vgl. die umfangreichen Akten des Jahres 1965 (ELAB Berlin, 35/206).

Ich habe etliche solcher Gedenkakte der späten vierziger und frühen fünfziger Jahre untersucht, die in ähnlicher Weise die Schwierigkeit eines evangelischen Widerstandsgedenkens auf dem Wege öffentlicher Erinnerungskultur offenbaren³². In dieser Phase lassen nämlich die Quellen mehrere eng verkoppelte Probleme mit dem politischen Widerstand erkennen: Sicher mochte gerade das Luthertum theologische Hemmungen haben, einen Tyrannenmord, ein aktives Aufbegehren gegen die Obrigkeit, einen gewaltsamen Umsturzversuch positiv zu würdigen; es gab darum keine evangelische Gedenktradition, auf die es hätte zurückgreifen können. Gleichzeitig aber beobachten wir in dieser Phase, dass Luther und die politische Ethik des lutherischen Protestantismus nun gerade in Schutz genommen werden vor der Anklage, evangelischen Obrigkeitsgehorsam, ja deutschen Untertanengeist vorbereitet zu haben. Niemand hat diese Frage so provozierend gestellt wie der neue Kanzleichef der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hans Asmussen, der seinerseits zu den führenden Köpfen der Bekennenden Kirche gezählt hatte: „Gehört Luther vor das Nürnberger Gericht?“ Und er verneinte die Frage natürlich³³. Doch am schwersten wog in diesen Jahren gerade nicht der Vorwurf über-eifrigen Gehorsams, sondern der des Ungehorsams, des Eidbruchs, der nun die Widerständler und ihre Hinterbliebenen traf. Die schweigende und kämpfende Mehrheit, die gerade nicht widersprochen und widerstanden, sondern artig ihren Dienst gemacht hatte, fühlte sich natürlich in ihren Gehorsamsbiographien schwer beschädigt, wenn

32 Vgl. zunächst knapp *Lorentzen*, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), 159–163.

33 *Asmussen*, Hans: Gehört Luther vor das Nürnberger Gericht? In: Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 2 (1947), 125–128; *ders.*: Muß Luther nach Nürnberg? In: Nordwestdeutsche Hefte 1947, H. 11/12, 31–37. Vgl. dazu *Lehmann*, Hartmut: „Muss Luther nach Nürnberg?“ Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47. In: *Ders.*: Luthergedächtnis 1817 bis 2017 (Refo500 Academic Studies 8). Göttingen 2012, 176–188; *ders.*: Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. In: *Ebd.*, 189–212; *R[oes]*, K[atharina]: Hans Asmussen, Muss Luther nach Nürnberg? Nordwestdeutsche Hefte 2/1947. In: *Lorentzen*, Tim (Hg.): Wir klagen uns an. Pastor Hans Asmussen inmitten des Nationalsozialismus. Begleitheft zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Kiel. Kiel 2018, Nr. 22.

der Widerstand öffentlich gewürdigt, ja zur ethischen Norm erhoben werden sollte³⁴. Besondere Herausforderungen ergaben sich für die Würdigung des militärischen Widerstands und seines Umfelds, an dem ja auch Christen aus verschiedenen Konfessionen wie Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und andere beteiligt gewesen waren. Denn gerade in der frühen Bundesrepublik sollte sich Konrad Adenauers Politik der Westbindung und Wiederbewaffnung auf die Kompetenz ehemaliger Wehrmachtsoffiziere stützen – die ihre Mitwirkung freilich abhängig machten von einer „*Rehabilitierung* des deutschen Soldaten“, von sofortiger „*Einstellung jeder Diffamierung* des deutschen Soldaten (einschließlich der im Rahmen der Wehrmacht seinerzeit eingesetzten Waffen-SS)“ und folglich von einer generellen Ehrenerklärung des Bundeskanzlers für die gesamte Wehrmacht³⁵. Sie bedeutete im Umkehrschluss, dass jede Störung von Hitlers Krieg unehrenhaft gewesen sei³⁶. Für eine dezidiert christliche Würdigung des militärischen Widerstands und seiner Todesopfer wurden die Probleme also nicht kleiner – im Gegenteil, die Hemmungen wuchsen. Aber zugleich verstärkten sich auch die Gegengewichte. Es ist immerhin bezeichnend, dass der evangelische Protest gegen die Wiederbewaffnung und der offensive Umgang mit Schuld, der sogar die eigene Person nicht schonen würde, im Westen symbolisch in einem Namen zusammenfiel: Martin Niemöller³⁷.

34 Vgl. *Frei*, Norbert: Erinnerungskampf. Der 20. Juli 1944 in den Bonner Anfangsjahren [zuerst 1995]. In: Ders.: 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. Erweiterte Taschenbuchausgabe. München 2009, 143–158, hier 144.

35 Vgl. *ders.*: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 1997, 195f.; *Rautenberg*, Hans-Jürgen / *Wiggershaus*, Norbert: Die „Himmeroder Denkschrift“ vom Oktober 1950. Politische und militärische Überlegungen für einen Beitrag der Bundesrepublik Deutschland zur westeuropäischen Verteidigung. Karlsruhe 1977, 23, 37 (dort das Zitat) u. 67f.

36 Vgl. *Messerschmidt*, Manfred: Zur neueren Diskussion um Opposition und Verweigerung von Soldaten. Deserteure, Zersetzer und Verweigerer. In: Ueberschär, Gerd R. (Hg.): Der 20. Juli. Das „andere Deutschland“ in der Vergangenheitspolitik (Antifa Edition). Berlin 1998, 388–424, hier 392.

37 Vgl. *Niemöller*, Martin: Dreißig Jahre Bundesrepublik. Erlebnisse und Gedanken. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 1979, H. 1, 13–26;

Dass ein Widerstandsgedenken im Raume der Kirchen trotz dieser Schwierigkeiten doch gelang, lag an der Wiederentdeckung des Märtyrerbegriffs und der Märtyrerverehrung durch beide großen Konfessionen in Deutschland³⁸. Auf evangelischer Seite hatte man dabei zunächst die Blutzegen der Bekennenden Kirche im Blick und noch nicht den politischen oder gar militärischen Widerstand. Das erste Amtsblatt der EKD nannte auf der Titelseite zunächst zehn Namen in Form einer Todesanzeige, und 1949 erschien eine auf 18 Persönlichkeiten erweiterte Sammlung als Buch³⁹. In der alten Domkrypta zu Brandenburg an der Havel initiierte Albrecht Schönherr, ein Schüler Dietrich Bonhoeffers, auf der Basis dieser Namen eine gesamtdeutsche Gedenkstätte für die Blutzegen der Bekennenden Kirche, die es heute noch gibt⁴⁰. Als die EKD 1955 eine Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes gründete, die heutige Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, wurde bald die Frage diskutiert, ob die Liste protestantischer Märtyrer nicht auch um Verschwörer des 20. Juli und andere evangelische Mitglieder des politischen und militärischen Widerstands erweitert werden müsse; auch ein fester Gedenktag im Kirchenjahr wurde erwogen⁴¹.

Hockenos, Matthew D.: Martin Niemöller, the Cold War, and His Embrace of Pacifism, 1945–1955. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 27 (2014), 87–101.

38 Vgl. *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: Ders. / Rathke, Heinrich (Hg.): *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*. Leipzig 2002, 117–146; und die einführenden Beiträge in *Kurschat / Schultze* (Hg.), „Ihr Ende...“ (wie Anm. 18).

39 Vgl. *Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland*: 15. Januar 1948, 1; *Forcke*, Bernhard H.: und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche. Stuttgart 1949; dazu *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 38), 141–143; *Lorentzen*, Sors martyrum (wie Anm. 6), hier 52–54; *ders.*: *Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 15. Januar 1948. In: Ders. (Hg.), *Wir klagen uns an* (wie Anm. 33), Nr. 16.

40 Vgl. die Akten im Domarchiv Brandenburg (BDS 507–509); dazu *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 38), 143–145; und *Lorentzen*, Sors martyrum (wie Anm. 6), 54–57.

41 Vgl. Protokoll der 7. Sitzung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der Nationalsozialistischen Zeit“, 25.7.1961, hier 5f.; Protokoll der 9. Sitzung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der Nationalsozialistischen Zeit“, 17.10.1963, hier 5 (Archiv der EvAKiZ München, Kasten C.2.1, Protokolle Vollsitzungen 1955–1980); da-

Der eigentliche Vorstoß zu einer Sakralisierung christlicher Todesopfer von politischem und militärischem Widerstand war unterdessen vom Katholizismus ausgegangen. Im August 1952, im selben Jahr, als der aufsehenerregende Braunschweiger Remer-Prozess die Verunglimpfung der Verschwörer vom 20. Juli als strafwürdig eingestuft hatte⁴², fand der 75. Deutsche Katholikentag in Berlin statt, in den Rehbergen nördlich der Strafanstalt Plötzensee. Dort waren in der NS-Zeit rund 3000 Menschen ermordet worden, viele in der Folge des 20. Juli 1944. Soeben hatte die Stadt Berlin den Plötzenseer Hinrichtungsschuppen, jenen kahlen Raum mit seinen fünf Fleischerhaken, durch eine würdevolle Gedenkstätte ummanteln lassen⁴³. Nun wurde beim Katholikentag betont, dass ausgerechnet Berlin, wo man den „Thron Satans“ erblickt habe, zugleich „in den Jahren 1933–1945 zur Stadt der Märtyrer geworden“ sei; man sprach von der „märkischen Heide, die geheiligt ist von soviel Märtyrerblut“ und plädierte für eine neue katholische Kirche im dort geplanten Wohnviertel – idealerweise unter dem Patrozinium der 40 Märtyrer von Sebaste, die nach der Legende zu Beginn des 4. Jahrhunderts unter Kaiser Licinius starben⁴⁴. Der Plan einer solchen Märtyrerkirche nahm dann während des 78. Katholikentages 1958 Gestalt an: In einer Vigilfeier am 14. August wurde eine Messe direkt unter der Galgenanlage des Hinrichtungsschuppens zelebriert, um den Ort nachdrücklich zu sakralisieren und für ein exklusiv katholisches Gedächtnis zu vereinnahmen. Zu

zu *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts: Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: Ders. / Schultze (Hg.), „Ihr Ende...“ (wie Anm. 18), 35–50, hier 41f.; zum Gedenktag vgl. zusätzlich Mahrenholz an Gliedkirchen der EKD, 26.7.1966 (EZA Berlin, 108/874).

42 Vgl. *Kraus*, Herbert (Hg.): Die im Braunschweiger Remer-Prozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil. Hamburg 1953; und *Wojak*, Irmtrud: Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie. München 2009, 265–283.

43 Vgl. *Tubel*, Johannes / *Bästlein*, Klaus: Die Gedenkstätte Plötzensee. Entwicklung und Perspektiven eines europäischen Erinnerungsorts für die Opfer der nationalsozialistischen Justiz. In: Frank, Petra / Hördler, Stefan: Der Nationalsozialismus im Spiegel des öffentlichen Gedächtnisses. Formen der Aufarbeitung und des Gedenkens. Für Sigrid Jacobeit. Berlin 2005, 47–66.

44 Vgl. insges. *Adolph*, Walter: Im Schatten des Galgens. Zum Gedächtnis der Blutzeugen in der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung. Darstellung und Dokumente. Berlin 1953, Zitate 9 u. 92.

Mariä Himmelfahrt am 15. August wurde bei einer Feier im Olympiastadion das neue Bauprojekt unter dem Namen „Maria Regina Martyrum“ für eröffnet erklärt. Dabei wurde erneut an die antiken Märtyrer angeknüpft durch einen Hinweis auf die großen Thermen Kaiser Diokletians in Rom, die „von christlichen Bekennern, von römischen KZ-Häftlingen gebaut wurden [...] Vor 400 Jahren hat das Genie Michelangelo aus diesen Thermen eine christliche Kirche gemacht“⁴⁵ (Santa Maria degli Angeli e dei Martiri). Diese heikle Analogie sollte nicht nur den Bezug zur frühchristlichen Märtyrerverehrung herstellen; vielmehr war mit dem Namen des Renaissancebaumeisters auch der enorme Anspruch festgelegt, den eine solche Memorialkirche einzulösen hätte. Ein jesuitischer Interpret meinte gar, es wäre „besser gewesen, die Kirche *über* dem Schuppen mit der Schiene und den Haken zu bauen“⁴⁶. Ihm hatte wohl imponiert, wie die beiden ärmlichen Kapellen des Franziskus von Assisi im 16. Jahrhundert durch einen riesigen Kuppelbau überwölbt worden waren (Santa Maria degli Angeli).

Die Anlage wurde dann doch in einiger Entfernung gebaut, ihr Architekt war Hans Schädel. Man kann wirklich von einem sensationellen Kunstwerk sprechen, rauh und meditativ zugleich. Über einer Art Gefängnisareal, dem „Feierhof“, scheint der eigentliche Kirchenbau, ein mächtiger grauer Kubus, förmlich zu schweben. Betritt man diese Oberkirche über den Treppenaufgang, öffnet sich plötzlich rechterhand der durch gedämpftes Tageslicht erleuchtete Sakralraum, dessen Altarwand, nach Osten und damit nach Plötzensee gerichtet, ganz von einer farbigen apokalyptischen Vision von Georg Meistermann eingenommen wird. Der martyrologische Kern liegt dagegen unten in der Krypta. Dort weisen vor der Pietà von Fritz Koenig vier Bodeninschriften auf die Bestimmung der Anlage als Gedenkstätte für die katholischen Blutzeugen des Nationalsozialismus hin. In Deutschland war es das erste Mal, dass eine eigene Kirche ausdrücklich und vollständig dem Gedenken an die Märtyrer des National-

45 *Hengsbach*, Franz: Ein großes Zeichen erschien am Himmel. In: Adolph, Walter u. a.: Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzeugen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945. Berlin 1963, 32f., hier 33.

46 *Schade*, Herbert: Maria Regina Martyrum in Berlin. In: Stimmen der Zeit 172 (1962–1963), 389–392, hier 389. Hervorhebung vom Verf.

sozialismus gewidmet war, damit rückte auch der Widerstand gegen Hitler auf bislang unbekannte Weise in den kirchlichen Raum hinein⁴⁷. Zugleich markierte dieser Bau einen exklusiven katholischen Deutungsanspruch auf die nationalsozialistische Vergangenheit: Kirche und Christentum als Opfer der Diktatur – diese Generalisierung war die Kehrseite eines so energisch institutionalisierten Widerstandsgedenkens. Die Kategorie christlicher Schuld sollte auch hier keine Rolle spielen. Märtyrer sind immer die Guten, bei ihnen entfällt die Bitte um Vergebung.

Die evangelische Kirche geriet durch den Bau von Maria Regina Martyrum natürlich unter Zugzwang. In Berlin wurden darum mehrere Anläufe zu einem evangelischen Pendant unternommen⁴⁸. Die eigentliche Entsprechung wurde das Gemeindezentrum Plötzensee, das 1968–1970 in der direkten Nachbarschaft gebaut wurde. Dabei wählten die Architekten Neumann, Grötzebach und Plessow jedoch einen völlig anderen Weg: Ohne erst eine Konkurrenz zur katholischen Märtyrerkirche herstellen zu wollen, bauten sie am Heckerdamm ein Gemeindezentrum, das sich völlig in die umstehende Wohnbebauung einfügen sollte. Multifunktionale Gemeindezentren, seit Mitte der 1960er Jahre immer stärker gegenüber dem traditionellen Kirchenbau favorisiert, sollten der Vielfalt kirchlichen Handelns in der modernen Welt dienen und dieser dienenden Funktion alles Sakrale unterordnen⁴⁹. Auf einen Turm wurde verzichtet, zur eigentlichen Kirche führt ostentativ eine Rampe hinauf.

47 Vgl. insgesamt Pfeifer, Franz (Hg.): Gedenkkirche Maria Regina Martyrum Berlin. Zum 50. Jahrestag der Weihe der Gedenkkirche Maria Regina Martyrum. Lindenberg 2013.

48 Zu ersten Versuchen einer eigenen Memorialkirche vgl. summarisch Kuschat, Martyrien (wie Anm. 41), 40f.

49 Vgl. Wittmann-Englert, Kerstin: Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne. Lindenberg 2006, hier bes. 150–166; Lorentzen, Tim: Zeichen und Bedeutung im Kirchenraum. In: Henkel, Tobias /Denemarck, Hans-Jürgen / Jocher, Norbert (Hg.): Kultraum Kulturraum. Kirchliche Denkmalpflege. Stiftung Braunschweigischer Kulturbesitz, Erzbischöfliches Ordinariat München. Katalog zur Ausstellung vom 7.10. bis zum 18.11.2012 im Kaiserdom zu Königslutter. Königslutter 2012, 34–42, hier 40.

Im Inneren wird die brutale Unwirtlichkeit der Betonkonstruktion durch vierseitig aufsteigende Holzbänke und die Wärme von Glaskugelleuchten in eine bergende Atmosphäre verwandelt⁵⁰. Einen thematischen Bezug zum Hinrichtungsort stellte erst der „Plötzenseer Totentanz“ her, ein aufwühlender Bildzyklus, den der Wiener Künstler Alfred Hrdlicka, bekennender Kommunist und Atheist, 1969–1972 für diesen Raum schuf. Der Zyklus besteht aus 16 Tafeln von dreieinhalb Metern Höhe, die den Raum von drei Seiten umgeben. Die Szenen sind durch das gemeinsame Bildmotiv der Plötzenseer Galgenanlage vor dem Doppelfenster des Hinrichtungsschuppens in einen gemeinsamen Zusammenhang gebunden. Vor diesem Hintergrund überlagern und durchdringen sich das mittelalterliche Bildprogramm des Totentanzes, die Darstellung von Gefangenschaft und Tod in Plötzensee und die Zeitlosigkeit menschlicher Gewalterfahrungen mit entschieden christologisch-heilsgeschichtlichen Motiven zu einer hochdramatischen Bildmeditation⁵¹. Dass das Thema des gescheiterten und niedergeschlagenen politischen Widerstands gegen Hitler unmittelbar im Gemeinderaum einer evangelischen Kirche auf so vielschichtige Weise zur Sprache kommen konnte, ohne die Beteiligten zu heroisieren, aber mit klarer Parteinahme für das unterdrückte und gequälte Humanum, bedeutet eine neue Qualität in der Würdigung dieser Ereignisse im liturgischen Raum. So markiert der „Plötzenseer Totentanz“ zweifellos einen Höhepunkt protestantischer Widerstandserinnerung. Das Gemeindezentrum wurde damit nicht nur ein Ort des Gottesdienstes, der Seelsorge und der Diakonie, sondern auch ein „politisches Mahnmahl und Ort unbequemer Gegenwartskunst“⁵².

50 Vgl. *Mössinger*, Ingrid / *Naumann*, Bringfried: Evangelisches Gemeindezentrum Plötzensee (Kleine Kunstführer 1316). München / Zürich 21993.

51 Vgl. *ebd.* sowie *Hollender*, Martin: Vom Heckerdamm über den Teltower Damm zur Potsdamer Straße. Vorgeschichte und Geschichte der Bonhoeffer-Büste von Alfred Hrdlicka. In: Jammers, Antonius (Hg.): Dietrich Bonhoeffer. Die Marmorbüste von Alfred Hrdlicka in der Staatsbibliothek zu Berlin. Dokumente aus dem Nachlaß. Alfred Hrdlicka. Der Graphik-Zyklus „Wie ein Totentanz. Die Ereignisse des 20. Juli 1944“ mit Kommentaren des Künstlers. Berlin 2002, 24–29.

52 *Hollender*, Heckerdamm (wie Anm. 51), 26.



Maria Regina Martyrum, Berlin: Außenansicht (Foto: Gunnar Klack, Wikimedia Commons, Lizenz: CC BY-SA 4.0. [<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>] Foto bearbeitet).



Maria Regina Martyrum, Berlin: Krypta (Foto: Tim Lorentzen).



Gemeindezentrum Plötzensee, Berlin: Außenansicht (Foto: Tim Lorentzen).



Gemeindezentrum Plötzensee, Berlin: Innenraum (Foto: Tim Lorentzen).

In jährlichen Predigten⁵³ zur Wiederkehr des 20. Juli, aber auch in regelmäßigen Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen, in Projekttagen, Konzerten und Gottesdiensten wird bis heute das kirchliche Gedenken an den politischen Widerstand gepflegt. Im Januar 2010 ist hier das Ökumenische Gedenkzentrum Plötzensee „Christen und Widerstand“ eröffnet worden, als gemeinsame Initiative beider Kirchengemeinden, als „ökumenischer Ort des Gedenkens, Nachdenkens, Lernens, Betens und Handelns“⁵⁴.

Ich habe mich auf wenige Orte in Berlin beschränkt, an denen sich die christliche Erinnerungskultur zum politischen und militärischen Widerstand besonders verdichtet hat. Allein in Berlin selbst, dem Zentrum der Ereignisse vom 20. Juli 1944, ließen sich weitere Stätten nennen, auch solche, an denen sich politische Konflikte entluden, wie die Gedenkstätte Deutscher Widerstand im Bendlerblock, deren Konzeption in den achtziger Jahren von Helmut Kohls CDU massiv angegriffen wurde, weil dort der christliche Widerstand gegenüber dem kommunistischen gröblich vernachlässigt worden sei⁵⁵. Außerhalb Berlins könnten wir aber auch – neben einer großen Zahl von Gedenktafeln, Straßennamen, Kirchenpatrozinien und, ja, auch Kasernenbenennungen – an eine Reihe spiritueller Zentren beider großer Konfessionen denken, die auf die eine oder andere Weise mit Gestalten des politischen und militärischen Widerstands verbunden sind und heute als Orte des Gebets und der Verständigung besondere Ausstrahlungskraft haben, wie die evangelische Kommunität im hessischen Imshausen, die auf die Familie von Trott und das Gedächtnis an Adam von Trott zurückgeht, oder auch die ökumenische Erinnerung an Rupert Mayer und Dietrich Bonhoeffer, die im oberbayerischen Benediktinerkloster Ettal bis heute konfessionsübergreifend aufrechterhalten wird. Zur Beschränkung aber zwingen uns nicht allein redaktionelle Gründe. Denn ich hatte ja von

53 Vgl. v. a. den ökumenischen Sammelband von *Voss, Rüdiger / Ringshausen, Gerhard* (Hg.): *Die Predigten von Plötzensee. Zur Herausforderung des modernen Märtyrers*. Berlin 2009.

54 Faltblatt „Ökumenisches Gedenkzentrum Plötzensee ‚Christen und Widerstand‘“ (Sammlung Tim Lorentzen, Kiel); vgl. auch (<http://www.gedenkzentrum.de> [zuletzt abgerufen am 20.2.2019]).

55 Vgl. *Steinbach, Peter*: *Wem gehört der Widerstand gegen Hitler?* In: *Dachauer Hefte* 6 (1994), 56–72.

vornherein keine Geschichte christlichen Widerstandsgedenkens angekündigt, sondern Reflexionen über ihre Erforschung. Was also können wir über sie nun aus diesem exemplarischen Material ableiten?

3. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als theologische Aufgabe

Da die ersten Ableitungen immer einfach sein sollten, genügt zunächst der ganz banale Hinweis, dass der Quellenzugriff sich offenbar bewährt hat, sich nämlich für die Untersuchung christlicher Erinnerungskultur auf Gedenkakte am *Ort* und in der *Zeit* zu konzentrieren, die mit den Mitteln der *Liturgie* und der *Literatur* operierten. Orts- und zeitgebundene Gedenkakte als primäre Forschungsobjekte – was wäre denn die Alternative gewesen? Nun, denkbar und auch sachgemäß wäre durchaus, mit Maurice Halbwachs und anderen einen sehr weiten Radius zu ziehen und dann von einem *kollektiven Gedächtnis* zu sprechen, das überhaupt die Summe populären Alltagswissens, verbreiteter Meinungen und Einstellungen über Vergangenheit repräsentieren würde⁵⁶. Dann hätte man freilich ein gewaltiges Materiallager zu bearbeiten: Vom Stammtischgespräch zur wissenschaftlichen Tagung, vom historischen Roman zur Fernsehdokumentation, von der Sonderbriefmarke zum Heimatmuseum, von der ersten Seite im Schulbuch zur letzten Tür auf dem Schulklo wären das denkbar unterschiedliche Medien und Codes kultureller Vergangenheitsdiskurse, und dieser Bestand wird nur theoretisch kleiner, wenn wir uns auf christliche Quellen beschränken wollten. Das schon jetzt vorhersehbare Ergebnis könnte auch dann nur sein, dass eben jede Epoche ihren eigenen Luther, jede Generation ihren eigenen Bonhoeffer hatte – also etwas ziemlich Unspektakuläres. Ein so ausuferndes Vorgehen kann kaum zielführend sein. Was waren in unserem Fall geeignete Auswahlkriterien? Auf der Ebene des Erinnernten natürlich eine Konzentration auf den politischen Widerstand im Umfeld des 20. Juli – auf der Ebene der sich Erinnernden eine Konzentration auf kulturell geformte, rituell geordnete, feierlich an besondere Orte und Zeiten

56 Vgl. Halbwachs, *Cadres / Gedächtnis* (wie Anm. 11), Kap. V–VII; ders.: *La mémoire collective*. Paris 1950; deutsch u. d. T.: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M. 1991.

gebundene Gedenkakte – auf der Ebene der Erinnerungsforschung schließlich eine Konzentration auf solche Zusammenhänge, die voraussichtlich einige Signifikanz für die Kirchen- und Theologiegeschichte erwarten ließen. Denn: Anders als die allgemeine Geschichtswissenschaft hat die Kirchengeschichte Spezialkenntnisse religiöser Codierungen der Vergangenheit. Die traditionelle Codierung von Toten als Märtyrer, die Codierung von Orten als Heiligen Stätten, die Codierung kalendarischer Daten als Feiertage, das waren für die hier geschilderten Vorgänge zentrale Verfahren, um die theologischen Herausforderungen der Vergangenheit in konkreten historischen Situationen 1945, 1950 oder 1963 bewältigen zu können. Diese Codes kann lesen, wer die Sprache unseres Faches versteht.

Damit ist schon der zweite Aspekt angeklungen: In jedem Fall hat sich gezeigt, dass wir es im vollen Sinne mit Ereignissen der Jahre 1945, 1950 oder 1963 zu tun haben, nicht einfach mit mentalen Reflexen des Jahres 1944 – mit Ereignissen also, die darum auch ereignisgeschichtlich rekonstruiert und in ihr jeweiliges Zeitumfeld eingeordnet werden müssen. Die Frage, ob man sich jeweils *richtig oder falsch* erinnert hat, ist zunächst nicht hilfreich; um aber zu verstehen, warum welche Erinnerungsgemeinschaften mit welchen Interessen unter welchen Rahmenbedingungen jeweils *so und nicht anders* mit Geschichte argumentierten, ist ein sorgfältiges Aktenstudium unumgänglich. Es reicht also nicht aus, die Denkmäler und gedruckten Jubiläumsschriften zu begutachten, man muss hinein in die Bibliotheken und Archive.

Dabei muss, drittens, besonders nach den konkreten Akteuren und ihrer Umwelt, ihren Programmen und ihren Gegnern gefragt werden. Gedächtnisforschung ist zu einem guten Teil auch ein prosopographisches Unternehmen: Wir wollen die Namen und Köpfe zu Gesicht bekommen, die einen Gedenkakt inszeniert haben, aber wir wollen auch die anderen sehen, die ihn boykottiert oder durch Zwischenrufe gestört, die die Gedenktafel beschmiert, das Straßenschild entfernt oder die Kranzschleife abgerissen haben, und es gibt Beispiele dafür, dass es sich lohnt, immer auch den gegnerischen Gruppen archivalisch nachzugehen. Es sind eben nicht nur (wie der große Reinhart Koselleck einmal sehr witzig formuliert hat), „die 7 P’s, die darüber befinden, was kollektiv, was *als* Kollektiv zu erinnern sei: die Professoren, die Politiker, die Priester, die Pädagogen, die

Poeten, die Publizisten und die PR-Spezialisten.“⁵⁷ Die anderen wollen wir aber auch zu Gesicht bekommen, darum muss man gerade in der kirchengeschichtlichen Gedächtnisforschung auf der Hut sein, wo insbesondere die Laien, die Frauen, die Jugend mit alternativen Beanspruchungen der Geschichte eine beträchtliche Rolle spielen. Zuweilen können die Parteien eines Erinnerungskonflikts sich auf exakt denselben historischen Sachverhalt beziehen, so wie 1985 in der Gedenkstätte Flossenbürg, wo mit Manfred Wörner erstmals ein Bundesverteidigungsminister die dort getöteten Angehörigen des militärischen Widerstands ehren wollte, darunter auch Dietrich Bonhoeffer. Er hatte aber nicht damit gerechnet, dass junge Leute aus der Friedensbewegung mit ihren lila Kirchentagstüchern sich ebenso auf Bonhoeffer bezogen und darum durch lautes Singen gegen die militärische Dominanz von Wörners Auftritt protestierten⁵⁸. Der Protest muss als achtes P also immer miterforscht werden.

Das führt zum vierten Punkt. Denn gerade solche Gedächtniskonflikte machen deutlich, dass es sich nicht um Rezeptionsgeschichte, sondern um Ereignisgeschichte im vollen Wortsinne handelt, deren Erforschung uns in unserem Fach noch zusätzliche Kenntnisse verschaffen kann. Nicht zusätzliche Kenntnisse über Luther, Bonhoeffer oder den 20. Juli 1944. Auch nicht zusätzliche Kenntnisse über den Einfluss jeder Epoche auf ihre Geschichtsbilder, das dürfte inzwischen eine Binsenweisheit genannt werden. Aber: Die ausgesprochene Aktivität von Erinnerungsgemeinschaften zu beachten, die ihre Gegenwart gestalten oder beeinflussen wollen mit den Mitteln der Geschichtspolitik, das vermag uns zusätzliche, bisher unbeachtete Vorgänge zu erschließen. Überblickt man etwa die Quellen zum evangelischen Widerstandsgedächtnis nach 1945 aufmerksamer und ausführlicher als das hier geschehen konnte, so kann man mit diesem Material eine lebhaftere Geschichte politischer Ethik im west- und ostdeutschen Protestantismus schreiben, gerade weil die jeweiligen Akteure sich nicht nur *rezeptiv* auf die Vergangenheit bezogen, sondern *programmatisch*. Das liegt vielleicht daran, dass in der speziell

57 Koselleck, Reinhart: Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte [zuerst 2005/06]. In: Ders.: Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Hg. u. mit einem Nachwort v. Carsten Dutt. Berlin 2010, 254–265, hier 258.

58 Vgl. Lorentzen, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), 164.

christlichen Erinnerungskultur die identitätsstiftende und -stabilisierende Wirkung einzelner Gedenkakte auf die jeweiligen Memorantengemeinschaften noch stärker ausgeprägt ist, sodass rivalisierende Geschichtsdeutungen eher zu theologischen Grundsatzdebatten führen, sobald die Orthodoxie in Gefahr ist. Diskursive Identitätssicherung nach innen und polemische Abgrenzung nach außen – das sind Mechanismen, die uns aus der Kirchen- und Theologiegeschichte der Konfessionen hinlänglich bekannt sind⁵⁹.

Fünftens: In einem noch weiteren Sinne kann die kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als Traditionskorrektiv gesehen werden, das auf unser eigenes Fach zurückwirkt. Verfahren der Vergangenheitsaneignung kritisch zu erforschen, kann die Standortgebundenheit auch der forschenden Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung verdeutlichen, die es ja ihrerseits täglich mit der Aneignung von Vergangenheit zu tun hat. Für eine kirchliche Erinnerungskultur in der Demokratie dürfte ein offener, streitbarer Diskurs unterschiedlicher Deutungen ein Ausdruck protestantischer Mündigkeit sein. Hier gibt es einen sicheren Qualitätsausweis: Wer die eigene Standortgebundenheit nicht ausklammert, sondern die Motive und Regeln des Erinnerns offenlegt, denen das jeweilige Selbstbild verpflichtet ist, kann glaubwürdig aus der Geschichte schöpfen. Ein Besitzanspruch auf die ‚unverfälschte‘ Geschichte indes, die so und nicht anders gewesen sein soll, ist meist ein sicherer Indikator von Geschichtsfälschung. Es befremdet uns heute, dass es wieder eine wachsende Zahl autoritärer Staaten gibt, die durch Dekrete und Strafen festlegen wollen, wie die Wissenschaft anständigerweise mit ihrer heroischen Nationalgeschichte umzugehen hat.

Der Hang zur Selbstheroisierung und die Abwehr peinlicher Erinnerungen sind den christlichen Kirchen allerdings auch nicht fremd, und in dieser Hinsicht ist nun doch noch eine weitere, sechste Beobachtung anzuschließen. Sie betrifft die Kategorie des Märtyrers, die den Kirchen nach 1945 immerhin eine Möglichkeit eröffnete, sich mit den unmittelbar vorausgegangenen Verbrechen zu beschäftigen, und dies auf eine Weise, die das Selbstbild nicht zu beschädigen drohte. Denn: Märtyrer sind immer die Guten. Durch die Solidarisierung mit dem Guten schlechthin war also auch ein sympathischer

59 Vgl. *ders.*, *Gedächtnis und Gott* (wie Anm. 7), 482.

Umgang mit dem Nationalsozialismus gefunden, der zwar Leid und Tod ins Blickfeld rückte, aber nicht zur Auseinandersetzung mit eigener Schuld nötigte. Dazu passt eben sehr gut, dass das kirchliche Widerstandsgedächtnis der frühen Nachkriegszeit an den Voraussetzungen des Nationalsozialismus noch wenig interessiert war, etwa an den politischen Einstellungen, die Hitlers Machtantritt erst ermöglicht hatten, an der Ausleuchtung kirchenrechtlicher und ethischer Handlungsspielräume, erst recht aber hat ihr das Fehlen fast jeden Widerstands gegen die Judenvernichtung offenbar wenig Kummer gemacht. In den ersten Jahren blieb es weitgehend beim ehrenden Totengedenken an eigenes Personal. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung muss genau registrieren, wo es sich im Einzelfall um Selbstwürdigung, Selbstheroisierung und Schuldabwehr handelt, und wo der Umgang mit Vergangenheit dann doch in die christlichen Erinnerungsmodi der Buße und der Versöhnung mündet. Es gibt Beispiele antiheroischen, bußfertigen, versöhnlichen Erinnerns, die gerade deshalb zu europäischen Erfolgsgeschichten geworden sind. Heute muss leider eigens wieder daran erinnert werden, dass Polen und Deutsche an den Wirkungsorten Dietrich Bonhoeffers östlich von Oder und Neiße und an der Jugendbegegnungsstätte Krzyżowa in Schlesien, dem Gedenkort des Kreisauer Kreises um Graf Moltke, nach 1989/90 äußerst erfolgreich zu Begegnung, Versöhnung und neuer Freundschaft gelangen konnten. Die mühevollte Geschichte dieser deutsch-polnischen Versöhnung, die sich bezeichnenderweise ausgerechnet an Orten und Tagen christlicher Erinnerungskultur zugetragen hat, droht wieder in Vergessenheit zu geraten⁶⁰. Mit einiger Sorge müssen wir heute sehen, dass das heroische Zeitalter zurückkehrt, mit größerer Wucht sogar als erwartet⁶¹.

60 Vgl. *Lorentzen*, Tim: „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Das deutsch-polnische Versöhnungsgeschehen nach 1945 und die Rolle christlicher Erinnerungskultur. In: Wüstenberg, Ralf K. / Beljin, Jelena (Hg.): *Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende* (BThZ.B 2016). Leipzig 2017, 34–61.

61 Es war vor diesem Hintergrund ein ermutigendes Signal, als am 20. Juli 2018 rund vierhundert Nachfahren von Widerstandskämpfern einen flammenden Appell für die europäische Idee, gegen Populismus und nationale Abschottung veröffentlichten (Eine Botschaft für ein vereintes Europa. In: *Der Tagesspiegel*. Nr. 23534 vom 20.7.2018, 1). Zum Gedanken einer europäischen

Darum halte ich es für eine hochaktuelle Aufgabe, an unserem Kieler Institut in den kommenden Jahren die kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung zu einem neuen Schwerpunkt auszubauen. In einem längeren Vorhaben möchte ich mich Strukturen christlicher Geschichtspolitik im 19. Jahrhundert zuwenden, und zwar anhand von Gedenkakten zu militärischen Ereignissen, deren zunehmende religiöse Aufladung zwischen Völkerschlacht und Erstem Weltkrieg auf den hier gekennzeichneten Wegen beschrieben und analysiert werden soll. Die Konzentration auf Gedenktage und -orte, Liturgien und Literatur wird sich dabei aller Voraussicht nach erneut bewähren, indem zu solchen Anlässen des Kriegsgedenkens die vergangenheitspolitische Verdichtung nationaler und religiöser Identitäts- und Sinnstiftungsinteressen besonders plastisch vor Augen tritt. Dabei wird nicht nur zu beobachten sein, wie Triumphe sakralisiert und ihre Toten zu sinnvollen Opfern des errungenen Sieges erklärt wurden, sondern auch umgekehrt, wie in der Niederlage die drohende Sinnlosigkeit eines unfruchtbaren Massensterbens nur durch die Martyrisierung der Verlierer abgewendet werden konnte, deren vorläufiges Opfer eines Tages doch im endgültigen Sieg aufgehen werde⁶². Daneben wären aber auch auf diesem Gebiet alternative Modelle christlicher Erinnerungskultur zu suchen, die sich den gängigen Deutungen der Vergangenheit entzogen. Dass wir auch hier mit Überraschungsfunden rechnen können, haben erste Stichproben bereits gezeigt⁶³.

Damit sind die Aufgaben abgesteckt. Vor uns (um das Bild noch ein letztes Mal aufzugreifen) liegt ein weites Feld.

Erinnerungskultur vgl. jetzt erneut *Assmann*, Aleida: Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte. München 2018.

62 Instruktiv *de Libero*, Loretana: Rache und Triumph. Krieg, Gefühle und Gedenken in der Moderne (Beiträge zur Militärgeschichte 73). München 2014.

63 Vgl. zunächst *Lorentzen*, Tim: 19. Jahrhundert. Nationale, konfessionelle und touristische Erinnerungskulturen. In: Nieden, Ketzler (wie Anm. 9), 118–169 u. 229–231; *ders.*: Der Schleswiger Dom als preußisches Denkmal. In: Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 62 (2017), 27–47; *ders.*: Reformationsjubiläum und Völkerschlachtgedenken. Alternative Erinnerungskulturen um 1817. In: Dörfler-Dierken, Angelika (Hg.): Die Bedeutung der Reformation – für das Militär. Die Bedeutung des Militärs – für die Reformation [Tagungstitel]. München 2019 [im Druck].