

Aufsätze

Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts

Philipp Ebert, Jan Hoffrogge, Frederieke Schnack, Julius Trugenberg

1. Einleitung

„Es gibt lieux de mémoire, weil es keine milieux de mémoire mehr gibt“¹, resümiert Pierre Nora den Wandel, der die postmoderne Erinnerungskultur bestimmt. Ab den 1960er Jahren erodierten einerseits traditionelle Milieus wie die Arbeiterschaft und das Bauerntum und mit ihnen die großen teleologischen Narrative, die die Erinnerung strukturierten, wie etwa die Nation. Andererseits wurde in dieser Zeit mit den auf die Zukunft verweisenden Heilsversprechen der Moderne gebrochen. Entsprechend prägen seitdem auch Zukunftsängste die Erinnerung an vergangene Zeiten – eine Erinnerung aber, die nicht mehr in den traditionellen sozialen Systemen wach gehalten wird, sondern in einer pluralistischen Gesellschaft. Ausdruck dieser veränderten Erinnerungskultur sind die „lieux de mémoire“, Erinnerungsorte. Sie sind Topoi im eigentlichen

1 Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990, 11.

Sinne, nicht an konkrete Räume gebundene Metaphern, die Erinnerung destillieren und Identität stiften².

Die Übertragung dieses Konzeptes in das Feld der Kirchlichen Zeitgeschichte ist lohnend. Nicht allein, weil das Christentum zweifelsohne eine erinnernde Religion ist – heißt es doch schon in den Einsetzungsworten des Abendmahls: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“³. Löst man sich von der theologischen Ebene und fragt nach den historischen und politischen Dimensionen, so lässt sich folgende These aufstellen: Wenn Erinnerung und Identität wesentlich durch Erinnerungsorte geformt sind, dann kann die Analyse evangelischer und katholischer Erinnerungsorte des 20. Jahrhunderts ein wichtiger Beitrag zur weiteren Erforschung dieser Milieus⁴ sein. Doch welche Topoi können als Erinnerungsorte gelten? Wie kann

2 *Ebd.*, 11f.; und *Nora*, Pierre: Wie lässt sich heute eine Geschichte Frankreichs schreiben? In: Ders. (Hg.): Erinnerungsorte Frankreichs. München 2005, 15–23, besonders 18–22.

3 Vgl. hierzu *Markschies*, Christoph / *Wolf*, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums. München 2010, 10–27, besonders 15, 20.

4 Mit *Lepsius*, Rainer: Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft. In: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Deutsche Parteien vor 1918. Köln 1973, 56–80, verstehen wir darunter „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“ (*ebd.*, 68). Die Erinnerung kann der Dimension „kulturelle Orientierung“ zugerechnet werden. Anders als Lepsius gehen wir jedoch nicht von jeweils einem geschlossenen evangelischen und katholischen Milieu aus, sondern begreifen sie als binnendifferenziert. Zur Kritik an Lepsius’ umfassenden Milieubegriff s. *Robe*, Karl: Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1992, 20f.

nicht allein das „ob“, sondern auch das „wie“ und „wozu“ des Erinnerens analysiert werden?⁵ Welche Möglichkeiten eröffnet dieser Ansatz der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung?

Unter der Leitung von Thomas Brechenmacher (Universität Potsdam, Lehrstuhl für Neuere Geschichte II) und Harry Oelke (LMU München, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II) wurden diese Fragen auf der letztjährigen Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in Olang diskutiert. Die Ergebnisse unserer Arbeitsgruppe möchten wir in diesem Aufsatz vorstellen. Zunächst soll in einem kurzen Abriss das Konzept des Erinnerungsortes geistesgeschichtlich verortet werden. Daran knüpft unsere Operationalisierung des Begriffs an. Anhand dieses Modells werden im Folgenden mögliche Erinnerungsorte katholischer und evangelischer Christen im 20. Jahrhundert analysiert. Genauer unter die Lupe nehmen wir die Barmer Theologische Erklärung, den „Löwen von Münster“, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und das Drama „Der Stellvertreter“. So sind jeweils ein evangelisches und ein katholisches Beispiel aus der Zeit vor und nach 1945 repräsentiert. Darüber hinaus stellen wir in Kurzform weitere mögliche Erinnerungsorte vor. Abschließend gehen wir nochmals auf die oben aufgeführten Fragen ein und versuchen uns an einem Ausblick.

2. Das Konzept des Erinnerungsortes

Die Denkfigur des Erinnerungsortes wurde vor rund 30 Jahren von Pierre Nora in seinem Werk „Lieux de mémoire“ entwickelt. In

5 *Reichel*, Peter: Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit. Frankfurt a. M. 1999, 12.

dieser Tradition stehen François' und Schulzes „Deutsche Erinnerungsorte“ und Sabrows „Erinnerungsorte der DDR“. In Markschie's und Wolfs Band „Erinnerungsorte des Christentums“ wurde das Konzept global auf das Christentum angewandt⁶.

Die Erinnerungsorte basieren ihrerseits auf der Theorie des kollektiven Gedächtnisses von Maurice Halbwachs⁷. Grundlegend für seinen Ansatz ist die Vorstellung, dass sich das kollektive Gedächtnis und die individuelle Erinnerungsleistung gegenseitig beeinflussen. Auf der kollektiven Ebene selektiere eine soziale Gruppe dabei die Ereignisse der Vergangenheit und verankere diejenigen in ihrem kollektiven Gedächtnis, die von essentieller Bedeutung für den Zusammenhalt der Gruppe und ihre eigene Identität seien.

Am Beginn der Postmoderne griff Pierre Nora dieses Konzept auf, um eine neue Geschichte Frankreichs zu schreiben. Das Unterfangen muss einerseits vor dem Hintergrund der schon eingangs skizzierten Veränderungen von Geschichts- und Gegenwartsver-

6 *Nora*, Pierre (Hg.): *Les Lieux de mémoire*. Paris 1984ff. Der erste Band (*La République*) erschien 1984, der zweite Band (*La Nation*) in drei Teilen 1986, der ebenfalls dreiteilige dritte Band (*Les France*) 1992. Die einbändige, gekürzte deutsche Übersetzung ist: *Erinnerungsorte* (wie Anm. 2); *François*, Etienne / *Schulze*, Hagen (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. 3 Bde. München 2001; *Sabrow*, Martin (Hg.): *Erinnerungsorte der DDR*. München 2009; vgl. auch *Behrens*, Heidi (Hg.): *Deutsche Teilung, Repression und Alltagsleben. Erinnerungsorte der DDR-Geschichte*. Leipzig 2004; *Markschie's / Wolf*, *Erinnerungsorte* (wie Anm. 3).

7 *Halbwachs*, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M. 1985. Im sechsten Kapitel ab 243 setzt der Soziologe diesen Begriff in den Kontext religiöser Gruppen und betrachtet u. a. den Wandel von Religionen und Kulturen. Halbwachs wurde 1945 in Buchenwald ermordet, seine Werke wurden postum veröffentlicht.

ständnis gelesen werden, andererseits vor Noras Biographie⁸. Das mehrbändige Werk war nicht allein an das Fachpublikum adressiert und hat den Charakter eines „work in progress“⁹.

Grundlegend für Noras Denken ist die Unterscheidung der Begriffe „Geschichte“ und „Gedächtnis“. Während er erstere als „stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist“¹⁰ bezeichnet, sieht er im Gedächtnis „das Leben“, da es „von lebendigen Gruppen getragen“ (vgl. Halbwachs!) und „deshalb ständig in Entwicklung“ ist¹¹. Diese Entwicklung ist für Nora gegenwärtig vor allem durch massive „Entritualisierung“ gekennzeichnet: Da „von Natur aus das Neue über das Alte“ gestellt wird, bleiben viele Überreste. Diese „Zeugenberge eines anderen Zeitalters“ werden dann von der Gesellschaft, die sie einst zu Überresten machte, aktiv zu Teilen der kollektiven Erinnerung erhoben. Ein Feiertag als willentlich festgelegtes Datum der Erinnerung verdeutlicht, dass es kein „spontanes Gedächtnis“ an das jeweilige Ereignis mehr gibt¹². Dies wurde einst von „Gedächtnisgemeinschaften“ getragen, den „milieux de mémoire“¹³. Erst wenn diese umfassenden, dichten Erinnerungsräume einbrechen, die ganze Bereiche der

8 François, Etienne: Pierre Nora und die „Lieux de Mémoire“. In: *Nora*, Erinnerungsorte (wie Anm. 2), 7–14, charakterisiert ihn als patriotischen Republikaner mit Wurzeln im assimilierten Judentum, der bestens in der französischen Geschichtswissenschaft vernetzt ist.

9 *Ebd.*, 8.

10 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 13.

11 *Ebd.*, 12.

12 Zitate: *ebd.*, 17.

13 *Ebd.*, 11.

gesellschaftlich relevanten Erinnerungen enthalten, entstehen einige „privilegierte und eifersüchtig bewachte Heimstätten“ des kulturellen Gedächtnisses, die Erinnerungsorte¹⁴. Die heutige, sich in immer kürzeren Intervallen erneuernde Gesellschaft erfährt laut Nora einen „Augenblick des Übergangs“, des „Bruchs mit der Vergangenheit“ und der gleichzeitigen Ausbildung neuer Erinnerungsorte¹⁵. Diese müssen keine Orte im physischen Sinn sein, entscheidend ist allein, dass sie Teil des kollektiven, gesellschaftlichen Gedächtnisses sind.

Eine diese Überlegungen Noras zusammenfassende Definition findet sich bei Etienne François und Hagen Schulze: Sie beschreiben Erinnerungsorte als „langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität, die in gesellschaftliche, kulturelle und politische Üblichkeiten eingebunden sind und die sich in dem Maße verändern, in dem sich die Weise ihrer Wahrnehmung, Aneignung, Anwendung und Übertragung verändert“¹⁶.

Was folgt daraus für die Geschichtswissenschaft? Für Nora ein Ende jenes Zugangs, der davon ausgeht, „daß sich die organische Totalität, diese Einheit ‚Frankreich‘, aus einer Gesamtheit von Realitäten zusammensetzt“¹⁷. Noras Gegenentwurf ist eine Symbolgeschichte, die nicht vergangene Realitäten, sondern deren An-

14 *Ebd.*, 17.

15 *Ebd.*, 11.

16 *François, Etienne / Schulze, Hagen*: Einleitung. In: *Dies., Erinnerungsorte 1* (wie Anm. 6), 9–24, 18.

17 *Nora, Geschichte* (wie Anm. 2), 15.

eignung in der Gegenwart in den Blick nimmt¹⁸. In einem solchen Geschichtsverständnis existiert nicht mehr das eine Frankreich, es wurde partikularisiert¹⁹. Der Historiker ist folglich nunmehr „weder ein Notar, noch ein Prophet, vielmehr ein Interpret und Vermittler“²⁰. Anderen Autoren scheint er mittlerweile als den Entwicklungen der Erinnerungskultur Unterworfenen²¹.

3. Transfer und Operationalisierung

Bei der Übertragung des oben skizzierten Projektes mitsamt seiner geschichtsphilosophischen und -wissenschaftlichen Prämissen auf die evangelische und katholische Erinnerungskultur im Deutschland des 20. Jahrhunderts müssen einige Unterschiede beachtet werden. Erstens erfolgt ein Transfer von der französischen Nation auf einzelne Milieus. Diese sind zweitens Teil Deutschlands, das sich wegen der Verbrechen im 20. Jahrhundert anders erinnert als Frankreich²². Das entscheidende Merkmal der Pluralität bleibt davon jedoch unberührt: Auch im Falle der deutschen Milieus – die nicht einfach mit Noras schwer zu fassenden „milieux de mémoire“ gleichgesetzt werden können – erfolgte in der Nachkriegszeit eine

18 *Ebd.*, 16.

19 *Ebd.*, 19f.

20 *Ebd.*, 23.

21 Vgl. François, Etienne / Puschner, Uwe: Warum Erinnerungstage? In: Dies. (Hg.): Erinnerungstage. Wendepunkte der Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 2010, 13–24, 23f.

22 François / Schulze, Einleitung (wie Anm. 16), 10–12.

innere Differenzierung²³. Schwerer wiegt dagegen drittens, dass ein Umfeld betrachtet wird, in dem Erinnern auch religiös begründet ist. Neben der postmodernen steht dabei die viel ältere, christlich-jüdische Erinnerungstradition²⁴. Auf diese spezifisch theologisch-ekklesiologische Dimension des Erinnerns können wir an dieser Stelle nur hinweisen, zu fassen ist sie für uns noch nicht – zumal wir einen geschichtswissenschaftlichen Zugang gewählt haben. Daher bleibt sie vorerst weitgehend ausgeklammert.

Grundsätzlich spricht jedoch nichts gegen die Annahmen, dass auch konfessionelle Gruppen in Deutschland über Erinnerungsorte verfügen, die sich analysieren lassen. Dazu ist allerdings ein stringentes Modell nötig. Unseres Erachtens enthält die oben zitierte Definition alle wesentlichen Merkmale des Erinnerungsortes – um aber die erwähnten Beispiele gezielt beschreiben zu können, wollen wir auf ein Modell zurückgreifen, das sich direkt an Nora anlehnt, vor allem aber eine stärkere Operationalisierung dieser Merkmale ermöglicht. Schon im Beitrag „Zwischen Geschichte und Gedächtnis“ benennt Pierre Nora mehrere entscheidende Charakteristika von Erinnerungsorten:

- 1.) Der Erinnerungsort ist eine Konstruktion, die aus einem Willensakt resultiert. Gruppen unterschiedlicher Größe wollen

23 Vgl. die abwägende Betrachtung bei *Robe*, Wahlen (wie Anm. 4), 172–183, in der im Hinblick auf die Zeit von 1953 bis 1983 auch auf die Kontinuitäten im (einst milieugebundenen) Wahlverhalten eingegangen wird.

24 Vgl. *Halbwachs*, Gedächtnis (wie Anm. 7), 243–296.

eine Sache (ein historisches Ereignis, eine Entwicklung etc.) im kollektiven Gedächtnis festhalten²⁵.

- 2.) Jeder Erinnerungsort hat einen „materiellen, symbolischen und funktionalen Sinn“. Unter dem materiellen Sinn sind die konkret erfahrbaren Ausdrücke eines Erinnerungsortes aufzufassen. Dies heißt jedoch keinesfalls, dass Erinnerungsorte Realia sein müssen. Der symbolische Sinn meint seine Aufladung mit Bedeutungen. Die Stellung des Erinnerungsortes in der (Erinnerungs-)Kultur beziehungsweise seine Indienstnahme in diesem Kontext ist sein funktionaler Sinn²⁶.
- 3.) Eben diese Zuschreibungen stiften die Bedeutung eines Erinnerungsortes, und nicht etwa die ‚Sache an sich‘, die wir im Folgenden den historischen Kern nennen. Semiotisch betrachtet sind Erinnerungsorte daher „selbst ihr eigener Referent, sind Zeichen, die nur auf sich selbst verweisen“²⁷.
- 4.) Ein Erinnerungsort hat die Fähigkeit zur „Metamorphose“: Die Erinnerungen und Bedeutungen, die er verkörpert, wandeln sich. Diese Mehrdeutigkeit hält ihn lebendig²⁸.

Um die hier vorzustellenden Erinnerungsorte näher zu analysieren, orientieren wir uns an einem Fragenkatalog, der aus den oben aufgelisteten Merkmalen resultiert: Welche Trägergruppen wirk(t)en an der Konstruktion des Erinnerungsortes mit? Was symbolisiert der

25 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 26f. Hier noch, auch im französischen Original (*ebd.*, Vorwort), der Terminus „Gedächtnisort“.

26 *Ebd.*, 26f., Zitat: 26.

27 *Ebd.*, 32.

28 *Ebd.*, 27.

Erinnerungsort für diese? Wie ist seine Beziehung zur übrigen (Erinnerungs-)Kultur? Wie wird er in diesem Zusammenhang funktionalisiert und instrumentalisiert? Auf welche Weise materialisiert sich der Erinnerungsort? Welche Wandlungen lassen sich in diesen Vorgängen beschreiben?

4. Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts

4.1 Die Barmer Theologische Erklärung

Erinnerung bedarf der Symbolik. Es ist nicht zu hoch gegriffen, wenn man behauptet, die Barmer Theologische Erklärung sei *das* Symbol für den kirchlich organisierten protestantischen Widerstand, der sich aus den Kreisen der Bekennenden Kirche gegen die auf Gleichschaltung ausgerichtete Kirchenpolitik des Nationalsozialismus erhob. Nicht in erster Linie als Manifest einer konkreten Theologie – der Dialektischen Theologie barthianisch-christozentrischen Zuschnitts etwa –, sondern eher in Gestalt eines „wegweisenden Lehr- und Glaubenszeugnis[ses] der Kirche im 20. Jahrhundert“²⁹ fand die Barmer Theologische Erklärung Eingang in das zeitgeschichtliche Gedächtnis des deutschen Protestantismus. Die genuin theologie- oder kirchengeschichtliche Bedeutung des Barmer Dokumentes samt ihrer zwiespältigen Rezeptionsgeschichte im protestantischen Lager selbst darf also keineswegs mit der symbolischen Dimension der Barmer Theologischen Erklärung in der Gegenwart verwechselt werden – wer möchte sich heute noch gerne

²⁹ So die EKD auf ihrer Internetseite www.ekd.de/glauben/abc/barmer_theologische_erklaerung.html (letzter Abruf 17.2.2012).

an die Schwierigkeiten einiger Lutheraner mit den Barmer Thesen erinnern?³⁰ Gleiches gilt für den Umstand, dass die Erklärung nicht Ausdruck einer Totalopposition gegen den Nationalsozialismus war, sondern lediglich dessen Gleichschaltungsansprüche und die ideologische Überfremdung des Evangeliums durch die Deutschen Christen zurückwies³¹.

Nichtsdestoweniger wurde „Barmen“, neben der Person Bonhoeffers, zu *dem* Symbol für den protestantischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Woher kommt diese Symbolkraft, die der Text der Bekenntnissynode heute noch ausstrahlt? Ein abrisartiger Blick auf die charakteristischen Merkmale der Erinnerung an die Erklärung in der jüngeren Vergangenheit vermag zur Klärung dieser Frage beizutragen.

Nach dem Krieg berief man sich innerhalb der neugegründeten EKD auf die Widerstandstradition der Bekennenden Kirche und natürlich auch auf die Barmer Theologische Erklärung, wobei der Grad an Intensität und Sympathie, mit dem man sich des Dokuments erinnerte, zwischen den einzelnen innerprotestantischen Gruppierungen stark schwankte. Vor allem das Lager des (Links-)Barthianismus war dabei der Meinung, dass die protestantische Kirche nur durch die

30 Diese Schwierigkeiten waren sowohl theologischer als auch kirchenpolitischer Natur. Vgl. dazu: *Hauschild*, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2: Reformation und Neuzeit. Gütersloh 2010, 876–878.

31 *Mehlhausen*, Joachim: Art. Nationalsozialismus und Kirchen. In: TRE 24 (1994), 43–78, 56, schärft zu Recht ein, dass die Barmer Erklärung „ein exklusiv *theologischer* Text“ ist [Hervorhebung wie im Original] und keine kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf der Ebene der Politik darstellt.

Anknüpfung an die Tradition der Bekennenden Kirche dazu legitimiert werden könne, als wichtiger Akteur am geistig-moralischen Wiederaufbau Deutschlands mitzuwirken. In den Fragen von großer ethischer Tragweite, denen sich die junge Bundesrepublik gegenüber sah –, Wiederbewaffnung, Atomwaffenlagerung und Kalter Krieg – wurden große Erwartungen an die evangelische Kirche als moralischer Instanz herangetragen. Die sich bald vollziehende Politisierung der evangelischen Theologie, die in der Umbruch- und Krisenzeit der 1970er und 80er Jahre ihren Höhepunkt erreichte, bewirkte, dass die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, Theologie und politischem Engagement Konjunktur hatte. Daraus folgte, dass die Auseinandersetzung mit Barmen die theologischen Fachkreise überschritt und eine „massenhafte gelegentliche Erwähnung der Erklärung, einzelner Teile oder Worte in geprägten Wendungen“ einsetzte und diese so „in weiten Teilen des deutschen Protestantismus ein Allgemeingut“³² wurde.

Zu einer genaueren als dieser vagen Bestimmung möglicher Trägergruppen der Erinnerung an Barmen in den Nachkriegsjahrzehnten vorzudringen, erweist sich als schwierig, zumindest auf der Basis der konventionellen Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Zu berücksichtigen bleibt, dass die Erklärung auch über – in ihrem Wirksamkeitsgrad sicherlich nicht zu überschätzende – Trägermedien wie einer Briefmarke zum 50-jährigen

32 *Schilling*, Manuel: Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer. Neukirchen-Vluyn 2006, 113.

Jubiläum, der Skulptur von Ulle Hees³³ oder durch ihre Aufnahme in den Textteil des evangelischen Gesangbuches, das in den meisten deutschsprachigen evangelischen Kirchen in Gebrauch ist, dem zeitgeschichtlichen Bewusstsein der Öffentlichkeit präsent bleiben konnte – und dies auch über diejenige Generation hinaus, die den Nationalsozialismus und Kirchenkampf noch selbst erlebt hatte.

In Anbetracht all dieser Punkte erscheint es nicht übertrieben, in der Barmer Theologischen Erklärung einen wichtigen Bezugspunkt für die (inner-)protestantischen Identitätsvergewisserungsdiskurse der Nachkriegszeit zu sehen. Bestätigung findet diese Einschätzung, wenn man exemplarisch die Jubiläumsfeiern in den letzten knapp 30 Jahren betrachtet. Jahrestage bedeuten generell eine Verdichtung von Erinnerung. Was das 50-jährige Jubiläum der Erklärung 1984 angeht, so lässt die Fülle der Literatur zu Barmen, die im selben Jahr auf den Markt kam, auf eine starke mediale Präsenz der Erklärung zumindest in kirchennahen Kreisen schließen. Die tiefe Spaltung des westdeutschen Protestantismus in der Nachrüstungsproblematik, der Apartheitsfrage und anderen weltpolitischen Themen, die ihren Höhepunkt in den Jahren unmittelbar vor dem Jubiläum 1984 hatte, spiegelte sich wider im Ringen der verschiedenen (innerprotestantischen) Strömungen um die Deutungshoheit über das Barmer Bekenntnis. Aus der Rückschau ist es einfach, den jeweiligen Extrempositionen innerhalb des Protestantismus die tendenziösen Züge ihrer Barmen-Auslegung nachzuweisen. Die Parole einiger linksprotestantischer Kreise, die behaupteten, es sei wieder Kir-

33 Ein Exemplar steht in der Fußgängerzone unweit der Evangelischen Kirche Barmen-Gemarke, ein weiteres im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf.

chenkampf³⁴, kaschierte dabei nur die unübersehbare Kluft, die zwischen die eigene Situation einer demokratisch-pluralisierten, gleichzeitig auch unübersichtlich gewordenen Gesellschaft und die Zeitumstände des totalitären NS-Regimes, unter denen die Barmer Theologische Erklärung entstand, getreten war. In der öffentlichen Erinnerung versuchte man dieser Schwierigkeit mit nachdrücklicher Betonung der Aktualität von Barmen zu begegnen³⁵.

Zum 75-jährigen Jubiläum erinnerte man unter anderem im Internet an „Barmen“: Erstmals gaben EKD, UEK und VELK eine gemeinsame „Arbeitshilfe“ aus, die „zur theologischen Besinnung in den kirchlichen Reformprozessen“ beitragen sollte³⁶. Der Erinnerungsort Barmen ist in der Gegenwart aber nicht mehr genuin protestantisch. Auszugehen ist vielmehr von einer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung. Für Bundeskanzlerin Angela Merkel „bewahrte“ die Erklärung „die Evangelische Kirche vor der Selbstaufgabe und verlieh ihr damit auch nach 1945 Kraft und Glaubwürdigkeit“. In ihrem Grußwort ging sie aber auch auf die Gegenwart ein: Barmen sei ein „Wegweiser zur klaren Unterscheidung zwischen dem Auftrag der Kirche und den Aufgaben des Staates“. Nichtsdestoweniger sei ein „Wechselspiel weltlichen und geistlichen Wirkens [...] für eine funktionierende, stabile Demokratie wesentlich“. Dies bezog die Kanzlerin allerdings nicht mehr allein auf die ursprünglichen

34 In diese Richtung geht z. B. *Duchrow*, Ulrich: Bekennende Kirche werden – 1934 und 1984 (Barmen III). In: Moltmann, Jürgen (Hg.): Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984 (Kaiser Traktate 83). München 1984, 126–190.

35 Vgl. zum 50-jährigen Jubiläum auch *Schilling*, Wort (wie Anm. 32), 167ff.

36 www.ekd.de/download/EKDBarmen.pdf (letzter Abruf 17.2.2012), Zitat: 3.

Adressaten der Erklärung: „Ob Jude, Moslem oder Christ, ob gläubig oder nicht – wir alle stehen in gemeinsamer Verantwortung für unser Land und seine Zukunft. Dazu, dieser Verpflichtung nach bestem Wissen und Gewissen nachzukommen, ermahnt und ermutigt uns die Barmer Theologische Erklärung auch heute“³⁷. Deutlich wird, wie sehr Erinnern, politisches Ausdeuten und produktive Aneignung den Umgang mit „Barmen“ gegenwärtig prägen.

4. 2 „Der Löwe von Münster“

Clemens August Graf von Galen, 1878 in Dinklage geboren, wurde am 28. Oktober 1933 zum Bischof von Münster geweiht³⁸. Zeit seines Lebens war er ein Konservativer; er hing der Dolchstoßlegende an³⁹ und bezeichnete den Kampf gegen die UdSSR als einen Krieg, um „den Versuch Moskaus zu vereiteln, die bolschewistische Irrlehre und Gewaltherrschaft nach Deutschland und Westeuropa

37 Der Beitrag Merkels ist online einzuzusehen: <http://www.ekir.de/www/downloads-archiv/chrismonplusrheinlandBarmen.pdf> (letzter Abruf 17.2.2012), Zitate: 2f.

38 Zu den biographischen Angaben vgl. *Bierbaum*, Max: Galen, Clemens Augustinus Graf von. In: NDB 6 (1964), 41–42 (online: www.deutschebiographie.de/pnd118537210.html (letzter Abruf 17.2.2011)); vgl. ferner die Biographien von *Gre-venhörster*, Ludger: Kardinal Clemens August Graf von Galen in seiner Zeit. Münster 2005; *Wolf*, Hubert: Clemens August Graf von Galen. Gehorsam und Gewissen. Freiburg / Basel / Wien 2006.

39 Auch stand er nach dem Ersten Weltkrieg der Koalition aus Zentrum und SPD ablehnend gegenüber. Er missbilligte die Weimarer Reichsverfassung trotz einiger kirchenfreundlicher Elemente, weil sie den Ursprung der Staatsgewalt beim deutschen Volk, nicht bei Gott sehe. *Grevenhörster*, Galen (wie Anm. 38), 38–46.

vorzutragen⁴⁰. Gleichwohl griff er schon bald nach seiner Bischofsweihe unchristliche Teile der NS-Ideologie an⁴¹.

In drei Predigten im Juli und August 1941 wandte sich Galen in mehrfacher Hinsicht gegen das NS-Regime: Er kritisierte die Stürmung von Klöstern und die Verhaftung kirchlicher Mitarbeiter, geißelte die Unrechtmethode in Kellern und Konzentrationslagern der Gestapo, warf ihr und der Gauleitung vor, sich am Volk zu bereichern. Er machte auf den Massenmord an alten und behinderten Menschen aufmerksam, die sogenannte ‚Euthanasie‘, und forderte das Recht auf Leben für alle Menschen ein⁴². Dieses Wirken brachte ihm schon zu Lebzeiten den bekannten Beinamen „Der Löwe von Münster“ ein⁴³.

Schon bald nach dem Krieg priesen erste Biographien Galen und sein Wirken⁴⁴. 1966, 20 Jahre nach Galens Tod, gab die Deutsche

40 *Ebd.*, 94.

41 In Hirtenbriefen und Schriften griff er schon ab 1934 die NS-Ideologie scharf an. 1937 wirkte Galen an der Erstellung der päpstlichen Enzyklika „Mit brennender Sorge“ mit, welche die unchristlichen Grundlagen des Nationalsozialismus und die Verletzungen des Reichskonkordates anprangerte. *Ebd.*, 61–69, 75–84.

42 Die drei Predigten sind abgedruckt bei *Sandstede-Auzelle*, Marie-Coarentine / *Sandstede*, Gerd: Clemens August Graf von Galen. Bischof von Münster im Dritten Reich. Münster 1986, 169–202.

43 *Morsey*, Rudolf: Clemens August Kardinal von Galen (1878–1946). In: Ders. (Hg.): *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Bd. 2: Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Mainz 1975, 37–47, 37.

44 *Willenborg*, Rudolf: „Gottesmann seiner Zeit“ oder „Antisemit“ und „Kriegshetzer“? Wandlungen des Galenbildes. In: Kuropka, Joachim (Hg.): *Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus: Studien und Dokumente*. Münster 2007, 291–340, 292.

Bundespost eine Gedenkbriefmarke im Wert eines Briefportos heraus – eine hohe Ehre⁴⁵. Auch gab es Straßen- und Schulbenennungen und öffentliche Gedenkveranstaltungen⁴⁶. Die Erinnerung an Galen wurde also schon früh von öffentlicher Seite forciert.

1975 gab Bundesminister a. D. Franz-Josef Wuermeling (CDU) den Plan zur Errichtung eines Denkmals für Galen zu dessen 100. Geburtstag 1978 bekannt⁴⁷. Er begründete dies mit einer idealisierenden Darstellung Galens: „Der furchtlose Kämpfer für Menschenrechte und Gewissensfreiheit gegen die totalitäre Naziherrschaft ist [...] ein zeitloses Symbol meiner Vaterstadt Münster“. Es brauche daher ein Denkmal, das „die enge Beziehung des Kardinals zu Münster stets sichtbar macht“⁴⁸. Wuermeling abstrahierte den Widerstand Galens gegen Klostersturm und ‚Euthanasie‘ zu einem universellen Kampf gegen das Böse und suggerierte, dass dieser Widerstand Galens in einem inneren Zusammenhang mit der Stadt Münster stehe. Der konservative Initiativkreis zur Errichtung des Denkmals lehnte den aus ästhetischen Gründen bevorzugten Bildhauer Giacomo Manzù (1908–1991) ab, da er den Lenin-Preis erhalten hatte. Das Argument: Die von Galen verteidigten Werte „werden in unserer Zeit von niemandem mehr und gefährlicher als [vom]

45 *Michel-Katalog*: BRD 1966, Nr. 505.

46 *Großbörling*, Thomas: Gedenken und Instrumentalisierung. Kardinal von Galen in der Erinnerung der Nachkriegszeit. In: Wolf, Hubert / Flammer, Thomas / Schüler, Barbara (Hg.): Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus. Darmstadt 2007, 231–252, 233.

47 *Ebd.*, 232f.

48 Beide Zitate: *Ebd.*, 232f.

atheistischen Kommunismus bedroht⁴⁹. Auch Wuermeling vertrat diese Position: Das Denkmal für einen Kämpfer gegen das totalitäre System des Nationalsozialismus dürfe nicht der „Anhänger eines anderen totalitären Systems“⁵⁰ gestalten. Letztendlich wurde das Denkmal vom deutsch-österreichischen Bildhauer Toni Schneider-Manzell ausgeführt und 1978 enthüllt⁵¹. Der Rheinische Merkur stellte Galen in eine Reihe mit Alexander Solschenizyn⁵². Es wird deutlich: Vor allem von konservativer Seite wurde die Erinnerung an Galen im Kampf der Systeme funktionalisiert.

Der christdemokratische Funktionär Paul-Hans Rabeneck nahm die Erinnerung an Galen für seine politischen Ziele in Dienst: Galen stehe „für eine umfassende soziale Gesetzgebung, den Schutz des Individuums, der Familie, des Privateigentums sowie für eine umfassende Entproletarisierung durch eine breite Streuung des Privatbesitzes unter Ablehnung eines staatlichen Wohlfahrtsmonopols“⁵³. Irmgard Klocke machte Galen in einem Buch zum moralischen Maßstab für Fragen ihrer Zeit: „Welche Zeitirrtümer würde

49 Zit. nach: *Ebd.*, 235.

50 In der Zeitung *Kirche und Leben* vom 9.11.1976, zitiert nach *Großbölting, Gedenken* (wie Anm. 46), 235.

51 *Ebd.*, 238.

52 *Ebd.*, 237.

53 *Westfälische Nachrichten* vom 22.10.1975, zitiert nach *Großbölting, Gedenken* (wie Anm. 46), 243. Es ist anzunehmen, dass auch Rabeneck wusste, dass er hier den materiellen Kern Galens, seiner Predigten und des Handelns gegen die NS-Ideologie für eigene politische Zwecke überstrapazierte.

er heute verurteilen?“⁵⁴. Sie gab die Antwort darauf: „Kommunismus, Liberalismus, Atheismus, [...], Sexualismus, Materialismus [...] sind die fremden Götter unserer Tage“⁵⁵. Von linker Seite wurde die Enthüllung des Denkmals harsch kritisiert als „eine wackere Demonstration gegen den Atheismus und Kommunismus“⁵⁶.

1996, 50 Jahre nach dem Tod Galens gab die Deutsche Post erneut eine Gedenkmarke heraus: In demütiger Haltung wurde Galen mit seinem Bischofsmotto „Nec laudibus, nec timore“ abgebildet. Der Wert der Marke betrug eine Mark⁵⁷.

Im Umfeld der Seligsprechung 2005 gab es einen Höhepunkt der öffentlichen Galen-Erinnerung. Auf der Internetseite des Vatikans wurde Galen beschrieben als „ein Vorbild christlichen Freimutes [...]“. Zu seiner Zeit war der Freimut gegenüber dem Tyrannen in der Form eines Diktators [...] gefordert. Vielleicht ist von uns eher der Freimut gegenüber der ‚Diktatur‘ des ‚man‘ der Mode oder der veröffentlichten Meinung gefordert“⁵⁸. Mit dieser Interpretation verwandte der Vatikan Galen als Argument gegen den mutmaßlichen Zeitgeist. Im Bischofswort zur Seligsprechung beschrieb Bischof

54 *Klocke*, Irmgard: Kardinal von Galen. Der Löwe von Münster. Zum 100. Geburtstag gewidmet. Aschaffenburg 1979, 36, zitiert nach *Großbölting*, Gedenken (wie Anm. 46), 244.

55 *Klocke*, Galen (wie Anm. 54), 6, zitiert nach *Großbölting*, Gedenken (wie Anm. 46), 243.

56 So die Zeitschrift *ultimo* 11 (1978), zitiert nach *Großbölting*: Gedenken (wie Anm. 46), 244.

57 *Michel-Katalog*: BRD 1996, Nr. 1848. Mit einer Auflage von knapp 20.000 lag diese Briefmarke im Bereich höherer Auflagen für Gedenkmarken.

58 So die Internetseite des Heiligen Stuhls: www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051009_von-galen_ge.html (letzter Abruf 17.2.2012).

Lettmann Galen als tief frommen Mann; er betonte wiederholt, dass Galen sich schon früh gegen die Ideologie des Nationalsozialismus zur Wehr gesetzt habe⁵⁹. Bei der Zeremonie zur Seligsprechung rühmte Lettmann den „christlichen Freimut“ Galens und sagte, dieser habe in seinen Predigten „das Recht der Menschen auf Leben verteidigt“⁶⁰. Von staatlicher Seite zeigte sich der damalige Sozialminister Nordrhein-Westfalens Karl-Josef Laumann (CDU) überzeugt, der Einsatz für die Menschenwürde im Sinne Galens sei auch heute wichtig. Als aktuelle Bezugspunkte nannte er: den Schutz des geborenen und ungeborenen Lebens, Anspruch auf beste medizinische Versorgung sowie die Einrichtung von Hospizen⁶¹.

Der Dialog-Verlag in Münster stellte im Rahmen einer Buchveröffentlichung 2009 eine Internetseite online, in der über das Buch sowie über Galen und die Weiße Rose informiert wird – dieses Beispiel zeigt, dass Galen sich auch für Werbezwecke vereinnahmen lässt⁶².

Insgesamt wird deutlich, dass vor allem der Kampf Galens gegen die NS-Ideologie, gegen Klostersturm und Mord memoriert wird;

59 *Lettmann*, Reinhard: Bischofswort zur Seligsprechung. „Glaubenstreue festigen“, einzusehen unter: www.kirchensite.de/aktuelles/dossiers/kardinal-von-galen/nachrichten/datum/2009/07/24/glaubenstreue-neu-festigen (offizielle Seite des Bistum Münster, letzter Abruf 17.2.2012).

60 Zitiert nach *Bernhard*, Johannes: Jubel über die Seligsprechung Galens. Papst Benedikt: „Ein Zeuge für Christus“, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=101044 (letzter Abruf 17.2.2012).

61 Vgl. die Meldung der KNA vom 17.3.2006, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=110396 (letzter Abruf 17.2.2012).

62 Vgl. die Themenseite „Weiße Rosen für den Löwen“, www.wie-ein-loewe.de (letzter Abruf 17.2.2012).

seine politischen Positionen und die ungelöste Frage, wie Galen zum Holocaust stand, werden zwar in der Wissenschaft diskutiert, nicht aber von den genannten Trägergruppen in den Erinnerungsdiskursen thematisiert⁶³.

4. 3 Der Deutsche Evangelische Kirchentag

Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) ist eine alle zwei Jahre in wechselnden deutschen Städten ausgerichtete Großveranstaltung. Seit der Begründung durch Reinold von Thadden-Trieglaff 1949 initiiert und geplant von einer Bewegung evangelischer Laien (und damit unabhängig von der Amtskirche)⁶⁴, soll das fünftägige Ereignis den Teilnehmern die Möglichkeit bieten, ihren Glauben und die christliche Gemeinschaft zu festigen und neu zu erfahren⁶⁵. Gleichzeitig sollen die unterschiedlichen Veranstaltungs-

63 Der Redlichkeit halber muss man hier kritische Zeitungsberichte aus der Zeit um die Seligsprechung Galens nennen, die ihn für seinen Konservatismus und Patriotismus schalten. Vgl. dazu *Willenborg*, Gottesmann (wie Anm. 44), 295f. Zur Debatte in der Wissenschaft vgl. *Mussinghoff*, Heinrich: Bischof Clemens August von Galen und die Juden. Zum Forschungsstand. In: Wolf / Flammer / Schüler, Galen (wie Anm. 46); *Kurovka*, Joachim: „Daß für ihn auch heute noch die Juden das auserwählte Volk Gottes seien“. Bischof von Galen und die Juden. In: *Ders.*, Streitfall(wie Anm. 44), 141–164.

64 *Steinacker*, Peter: Art. Kirchentage. In: TRE 19 (1980), 101–110, v. a. 101f.; *Kortzfleisch*, Siegfried von: Der Kirchentag in Zeit und Welt. Das Abenteuer ist noch nicht zu Ende. In: Runge, Rüdiger / Käßmann, Margot (Hg.): Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999, 14–26, 17f.

65 *Steinacker*, Kirchentage (wie Anm. 64), 109f., weist auf die „Lebensorientierung“ hin.

arten Räume eröffnen, um aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen vor christlichem Hintergrund zu erörtern⁶⁶.

Die Frage, ob und inwiefern dem heutigen DEKT der Status eines Erinnerungsortes zugesprochen werden kann, sollte zunächst unter Berücksichtigung der in der theoretischen Grundlegung genannten Begriffe „materiell“, „symbolisch“ und „funktional“ erfolgen. In materieller Hinsicht ist der DEKT ein Großereignis mit allen organisatorischen und physischen Komponenten, die notwendig sind, um es auszurichten. Die materielle Seite stellt sich in diesem Beispiel damit ganz unterschiedlich dar: Die einzelnen Veranstaltungen, beispielsweise Gottesdienste, Foren oder der „Markt der Möglichkeiten“ gehören ebenso dazu wie Kirchentagsschals, Plakate und das jeweilige Kirchentagslied.

Diese Dinge geben einen Hinweis auf die symbolische Komponente: Indem sie vor der Veranstaltung medienwirksam präsentiert und verbreitet werden, schaffen sie für die Teilnehmer auf dem Kirchentag und danach eine Atmosphäre der Zusammengehörigkeit. In fünf Tagen wird, unterstützt durch Massenveranstaltungen wie Gottesdienste und gemeinsame Gebete, die Gemeinschaft der teilnehmenden Christen gezielt betont und gestärkt – der DEKT besitzt damit eine immense symbolische und emotionale Dimension. Da der DEKT jedoch ein lange andauerndes Kontinuum ist, muss seine heutige symbolische Bedeutung zwingend im Kontext der Veränderungen der letzten Jahrzehnte gesehen werden. Nach der

66 Diese Komponente des Kirchentages hat sich erst im Zuge der Studentenbewegung entwickelt. Mit dem DEKT 1973 in Düsseldorf wurde ein inhaltlicher und formeller Neubeginn eingeleitet (*Ebd.*, 106f).

Gründung waren auf dem DEKT vor allem diejenigen konservativen Kräfte vertreten, die sich wie von Thadden-Trieglaff bereits vor dem Zweiten Weltkrieg im deutschen Protestantismus engagiert hatten. Im Zuge der Umbrüche der 1960er Jahre präsentierte sich auf dem DEKT 1969 in Stuttgart eine große Gruppe jüngerer, im linken politischen Spektrum sowie in evangelischen Studierendengemeinden engagierter Teilnehmer, die auf dem Kirchentag ihre Ziele öffentlichkeitswirksam kundtaten. Plötzlich standen sich zwei Kirchentagsentwürfe, zwei symbolische Seiten derselben Veranstaltung, gegenüber. Dieser Konflikt äußerte sich besonders darin, dass 1971 kein Kirchentag stattfand und 1973 in Düsseldorf die Neuausrichtung eingeläutet wurde⁶⁷. Am Beginn der 1970er Jahre prägte dies den Symbolwert des Kirchentages maßgeblich. Wie aber sieht dieser Symbolwert heute aus? Pflügt der DEKT die Erinnerung an die eigene Veränderung bzw. ist diese fest im innerkirchlichen und gesellschaftlichen Bild des Ereignisses verankert?

Bereits im Internetauftritt des Kirchentages, der sich ansonsten über von Thadden-Trieglaff und Kirchentage in der DDR sowie seit der Wiedervereinigung äußert, finden sich keine Informationen über die Neuausrichtung 1973, obwohl dieser wichtige Einschnitt gerade unter den drei genannten Themen nicht fehl am Platz gewesen

67 Zur Entwicklung des Kirchentages vgl. u. a. *Steinacker*, Kirchentage (wie Anm. 64), 106f. Die Konflikte um die Neuausrichtung 1973 kommen in einer Ansprache des damaligen Generalsekretärs Walz zum Ausdruck, der betonte, der Kirchentag müsse sich für alle evangelischen Gruppierungen öffnen (*Walz*, Hans Hermann: Kirchentag der Gemeinden und der Gruppen. In: Dokumentenbände der DEKTe seit 1949, Bd. 15: 1973. München 1973, 20–24).

wäre⁶⁸. Im Sammelband „Kirche in Bewegung“ findet sich eine Abhandlung über die Veränderungen, in der vor allem die Ungewissheit der frühen 1970er Jahre betont wird. Größeren Raum nehmen jedoch Hinweise auf die neue Attraktivität der Veranstaltung sowie steigende Besucherzahlen ein⁶⁹. Besonders der reich bebilderte, anschauliche Sammelband scheint damit ein Medium zu sein, in dem sich der DEKT quasi pflichtbewusst mit seiner Geschichte auseinandersetzt – dies geschieht aber nicht auf dem Ereignis selbst. Dort scheint die symbolische wie emotionale Bedeutung im Vordergrund zu stehen, die aber ohne die Umbrüche der 1960er Jahre nicht entstanden wäre. Damit liegt ein Wandel vor, der zum aktuellen Erscheinungsbild des Kirchentages geführt hat, an den jedoch (noch) nicht umfassend erinnert wird.

Wandel ist laut Nora ein wesentliches Kennzeichen eines Erinnerungsortes: Erinnerungsorte leben „nur von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose“, da sie erst im „unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen“⁷⁰ Kristallisationspunkte der kollektiven Erinnerung werden. Die heutige symbolische Aufladung des DEKT ist zwar nur ein Teil des Wandlungsprozesses, trägt aber wie alle Bedeutungskomponenten zur Wahrnehmung des Erinnerungsortes bei. Zudem spiegelt sie sich in der funktionalen Komponente: Der Kirchentag erzeugt als symbolische (emotionale) Dimension ein

68 Die Aufstellung der Themen, die die Seite zur Geschichte des Kirchentages bereithält, findet sich unter www.kirchentag.de/das-ist-kirchentag/archiv.html (letzter Abruf 17.2.2012).

69 *Wolf*, Carola: Die Basis einer Stimme. In: Präsidium des DEKT, Kirche (wie Anm. 64), 123–130, hier besonders 125.

70 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 27.

Gemeinschaftsgefühl, d. h. eine gezielte Binnenintegration in der Trägergruppe.

Auf den ersten Blick erscheint der DEKT gemäß der obigen Begriffstrias damit klar als Erinnerungsort: Er erfüllt nicht nur die drei Kriterien Noras, sondern zeichnet sich auch durch langlebige Verankerung im kollektiven Gedächtnis und Generationen übergreifende Wirkung aus. Allerdings birgt diese Einordnung auch definitorische Risiken: Erinnerung funktioniert nur über eine Trägergruppe, aber genau die ist beim DEKT nie dieselbe. Die riesige Zahl an Dauerteilnehmern (beim jüngsten DEKT 2011 waren es etwa 100.000) kombiniert mit einer unüberschaubaren Programmfülle führt dazu, dass das Ereignis nur eine kleine, stets anders zusammengesetzte Gruppe erreicht. Ein weiteres Problem ist folgendes: Erinnern ist immer mit Vergangenen verbunden – der DEKT wird aber alle zwei Jahre wiederholt.

Insgesamt gesehen erfüllt der Kirchentag somit alle drei von Nora postulierten Kriterien und wirkt zugleich für die Trägergruppe(n) identitätsstiftend. Da dies aber nicht in Form des Erinnerns an ein bestimmtes Ereignis oder Objekt geschieht, ist der Deutsche Evangelische Kirchentag kein Erinnerungsort.

4. 4 „Der Stellvertreter“

Am 20. Februar 1963 inszenierte Erwin Piscator in Westberlin einen „Markstein der Dramen- und Theatergeschichte und der politischen Kultur“⁷¹. Die Meriten erwarb sich Rolf Hochhuth mit seinem

71 *Rosenstein*, Doris: Rolf Hochhuth: Der Stellvertreter. In: Dramen des 20. Jahrhunderts. Bd. 2. Stuttgart 1996, 126–156, 126.

Debüt „Der Stellvertreter. Ein Christliches Trauerspiel“⁷². Es thematisierte das Verhalten von Christen im ‚Dritten Reich‘ und war einer der frühesten Versuche, Auschwitz auf der Bühne zu zeigen. Wie viele andere sah Dieter Hildebrandt „den Papst [Pius XII.] nicht nur auf die Bühne, sondern auch glatterdings an den Pranger“⁷³ gestellt. Denn Handlung und Titel, aber auch spätere Aussagen des Autors implizieren eine Lesart, nach der Pius XII. Schuld auf sich geladen habe, indem er nicht in dem ihm möglichen Maße für die verfolgten Juden eingetreten sei⁷⁴. Das Stück erhebt einen historiographischen Anspruch, den es aber nicht erfüllt⁷⁵. Angebliche historische Tatsachen werden reduzierend in den Dienst eines idealisierenden personalisierten Geschichtsbildes gestellt. Daraus

72 *Hochhuth*, Rolf: Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel. Reinbek bei Hamburg 1963.

73 *Hildebrandt*, Dieter: Bruchstücke eines großen Zorns. In: FAZ vom 22.2.1963, zitiert nach *Raddatz*, Fritz (Hg.): Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths „Stellvertreter“ in der öffentlichen Kritik. Reinbeck bei Hamburg 1963, 18–22. Dieser Beitrag verschafft auch Eindrücke von der Kontroversität des Stückes.

74 So etwa *Rosenstein*, Stellvertreter (wie Anm. 71), 130f. *Hochhuth*, Historische Streiflichter. In: Ders., Stellvertreter (wie Anm. 72), 229–273, 257.

75 *Brechenmacher*, Thomas: Der Dichter als Fallensteller: Hochhuths „Stellvertreter“ und die Ohnmacht des Faktischen – Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte. In: Wolffsohn, Michael / Ders. (Hg.): Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt. Neuried 2001, 217–257. Schon 1963 wurde dies bemerkt: *Wucher*, Albert: Der Stellvertreter und die historische Wirklichkeit. In: SZ vom 19.4.1963, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 91–100; und die kritischen Nachfragen im Interview „Mein Pius ist keine Karikatur“. In: *Der Spiegel*, vom 24.4.1963.

resultiert ein einfaches Narrativ von großer Überzeugungskraft⁷⁶. Werk und Rezeption sind ein doppelter Erinnerungsort, wie im Folgenden gezeigt wird.

1963 schlug das Stück hohe Wellen, dass der die Rechte innehabende Rowohlt Verlag eine Sammlung von Beiträgen in der „Stellvertreter“-Debatte herausgeben konnte⁷⁷. Die Reaktionen waren sowohl innerhalb des Katholizismus als auch des Protestantismus gespalten. Ebenso verlief zwischen den Konfessionen keine Trennlinie. Mit den Stellungnahmen zum Stück waren oftmals Positionierungen in gegenwärtigen politischen Debatten verbunden⁷⁸.

Bedeutender für unseren Ansatz ist jedoch die Frage, welche Erinnerungen der „Stellvertreter“ kristallisierte. Zum einen wurden Versuche unternommen, das dort entworfene Bild Pius' XII. zu korrigieren. Doch auch eine weitergehende symbolische Aufladung des Stückes ist auszumachen: In verschiedenen Reaktionen auf das Stück wurde grundsätzlich und über Pius XII. hinausgehend nach der

76 Ein idealistisches Menschenbild macht *Brechenmacher*, Dichter (wie Anm. 75), 238–245, aus. Anders *Berg*, Jan: Hochhuths „Stellvertreter“ und die „Stellvertreter“-Debatte. „Vergangenheitsbewältigung“ in Theater und Presse der sechziger Jahre (Hochschulschriften Literaturwissenschaft 17). Kronberg 1977, 106–113, und *Wiest*, Karl-Heinz: „Der Stellvertreter“ – Ein Stück und seine Wirkung. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2 (1983), 203–247, 208–210.

77 *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73).

78 Zu den ‚Lagern‘: *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 211–228. In der Frühphase des Zweiten Vatikanischen Konzils bemühten sich katholische Laien, das Papsttum zu verteidigen (*ebd.*, 218f). *Brechenmacher*, Dichter (wie Anm. 75), 223f., verweist auf die implizite Kritik der Bundesregierung an der neuen Ostpolitik des Vatikans.

Schuld an den NS-Verbrechen gefragt. Zu Grunde lag meist die These, der Papst solle als Sündenbock herhalten, um die eigentlich Schuldigen zu entlasten⁷⁹. Dem hielten nun das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die christlich-liberale Bundesregierung, vor allem aber Vertreter der Bekennenden Kirche Bekenntnisse einer ‚Kollektivschuld‘ entgegen. Die Letztgenannten gingen in den Texten auch auf den kirchlichen Antijudaismus (Heinrich Grüber und Helmut Gollwitzer), das Verhältnis der Konfessionen (insbesondere Grüber) und den kirchlichen Widerstand (Otto Dibelius, Gerhard Jacobi und Grüber) ein. Dibelius und Jacobi thematisierten zudem die Zeitzeugenproblematik⁸⁰.

79 Expressis verbis bei *Löwenstein*, Karl Fürst zu: Erklärung des Präsidenten des Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Zu einem traurigen Theater, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 66. Auch *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 214.

80 Vgl. die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, abgedruckt bei *Adolph*, Walter: Verfälschte Geschichte. Antwort an Rolf Hochhuth. Mit Dokumenten und authentischen Berichten. Berlin 1963, 111; *Löwenstein*, Erklärung (wie Anm. 79); sowie die Beiträge von *Jacobi*, Gerhard: Offener Brief an den Bischöflichen Offizial von Oldenburg. In: *Echo der Zeit*, 14.4.1963, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 188–190; *Dibelius*, Otto: Kein guter Dienst an unserem Volk und der Welt. In: *Berliner Sonntagsblatt* vom 7.4.1963, abgedruckt *ebd.*, 190–193; *Grüber*, Heinrich: Zu Hochhuths „Stellvertreter“, abgedruckt *ebd.*, 200–204; die Kleine Anfrage der Abgeordneten der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, abgedruckt *ebd.*, 229; die Antwort von Bundesaußenminister Gerhard Schröder abgedruckt *ebd.*, 230. *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 227, macht diese Tendenz in der Mehrzahl der protestantischen und der Minderzahl der katholischen Stellungnahmen aus. Vgl. auch *Ritzer*, Nadine: Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ in der Schweiz 1963/1964 (*Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz* 41). Fribourg 2007, besonders 186–216.

Der „Überschuss symbolischer Bedeutung“⁸¹ ist hier greifbar. Einer Schweigeminute oder einem Jahrestag gleich bot der Erinnerungsort 1963 einen (aufgezwängten) Rahmen für diese Debatte⁸². Materiell betrachtet erschöpft er sich nicht allein in der Lesefassung des Textes: Berücksichtigen muss man auch die zahlreichen Inszenierungen sowie die Person des Autors, der wesentliche Thesen in Interviews verbreitete.

Das Wiener Burgtheater spielte den „Stellvertreter“ im Jahr 1988 – zum Jubiläum der ‚Reichskristallnacht‘, des ‚Anschlusses‘ Österreichs, angesichts der Waldheim-Kontroverse und des anstehenden Papstbesuches. Claus Peymann, der Intendant des Hauses, benannte dieses Kalkül in einem Interview in der ‚Zeit‘ ganz offen⁸³. Nicht das Stück war von Interesse, sondern der mit ihm verbundene Gestus. So hieß es dann auch im ‚Spiegel‘ über die Wiener Querelen: „Es war die Würde der Adenauer-Zeit, die da getroffen aufheulte, diese muffige Allianz aus Klerus und Politik, die mit Biedermann-Miene so eben erst ihre Vergangenheit entsorgt hatte. Nachdem es einige Jahre still war um das Drama, über dessen Klipp-Klapp-Stil die Theatermoden hinweggegangen schienen, sorgt es nun in neokonservativer Zeit wieder für Wirbel“⁸⁴. Dass diese Erscheinung kein

81 *François / Schulze*, Einleitung (wie Anm. 16), 16.

82 Zum Erinnerungsort „Schweigeminute“ vgl. *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 25.

83 „Ich bin ein Sonntagskind“. In: *Die Zeit* vom 27.5.1988.

84 Hochhuth: Die Wiederkehr des Stellvertreters. In: *Der Spiegel* vom 14.3.1988.

spezifisch österreichische war, zeigen die Verweise auf ähnliche Konflikte in Deutschland⁸⁵.

Die Debatte des Jahres 1963 war selbst zum Gegenstand der Erinnerung geworden⁸⁶. Linke bedienten sich des Topos zum einen in dem Wissen, dass er als Angriff auf die katholische Kirche und mit ihr verbundene politische Gruppen aufgefasst wurde, zum anderen, um an die Konflikte der späten Adenauer-Zeit zu erinnern und anzuknüpfen. Dies schärfte Feindbilder und stiftete Identität. Peymann wählte diese Strategie noch 2011, als er Benedikt XVI. zu einer Inszenierung des „Stellvertreters“ in das Berliner Ensemble einlud⁸⁷. Doch auch Konservative erinnern im neuen Jahrtausend an die „Stellvertreter“-Rezeption der 1960er, um die damaligen antikerikalen, linken Strömungen, von denen sie sich distanzieren, zu charakterisieren⁸⁸. Deutlich wird damit die Doppelbödigkeit des Erinnerungsortes „Der Stellvertreter“: Die Gedenkveranstaltung der besonderen Art wurde selbst zum Gegenstand der Erinnerung. Auch wenn es weiterer Untersuchungen bedarf, um die aufgestellten

85 *Ebd.* 1987 versuchten Pfarrer und CSU-Ortsgruppe eine Inszenierung in Ottobrunn zu verhindern. Siehe auch: „Sieger – für einen Tag“. In: *Die Zeit* vom 4.12.1987.

86 Vgl. *Nora*, Pierre: Das Zeitalter des Gedenkens. In: Ders., *Erinnerungsorte* (wie Anm. 2), 544, für die Erinnerungsortlichkeit von Gedenkfeiern.

87 Seine Peymannigkeit. In: FAZ vom 8.9.2011.

88 *Langner*, Ingo: Papst Pius XII. und Berlin. In: Chenaux, Philippe (Hg.): *Opus Justitiae Pax*. Regensburg 2009, 66–73, besonders 71 (den Verfassern lag nur eine online-Fassung vor: <http://www.papstpiusxii.de/dokumente/Pius%20XII%20und%20Berlin.pdf> (letzter Abruf 17.2.2012)). Hier lautet der Titel des Sammelbandes *Opus [sic!] Justitiae Pax*. Der Band begleitete eine von der päpstlichen Kommission für Geschichtswissenschaft konzipierte und 2009 in Berlin und München gastierende Ausstellung.

Thesen zu prüfen – der Titel des „christlichen Trauerspiel[s]“ ist mehrdeutiger, als er es zunächst erwarten lässt.

4. 5 Weitere Erinnerungsorte

Im Rahmen unserer Arbeitsgruppe betrachteten wir noch weitere mögliche evangelische und katholische Erinnerungsorte. Sie können hier lediglich aufgezählt werden: Für das Kaiserreich und die Weimarer Republik die Zentrumspartei und die zweite Auflage von Karl Barths Römerbriefkommentar; hinsichtlich des Nationalsozialismus das Reichskonkordat und Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Von Guten Mächten“; für die Zeit nach 1945 die sog. Stuttgarter Schulderklärung, das Zweite Vatikanische Konzil, die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Bodenkuss Johannes Pauls II., sowie – etwas aus dem Rahmen fallend – die Leipziger Nikolaikirche.

5. Fazit und Reflexion

Ausgegangen waren wir von der Überlegung, dass für das Konzept des Erinnerungsortes die Vorstellung einer sich pluralisierenden Gesellschaft grundlegend ist. Einst dominierende Institutionen und Narrative haben demnach ihre Deutungshoheit verloren. Einen Ausdruck findet diese Pluralität in einer heterogenen Erinnerungskultur, von der nunmehr ihre Destillate, die Erinnerungsorte, zeugen. Jeder Versuch, eine Geschichte über soziale Gruppen zu schreiben, hat diesem Umstand Rechnung zu tragen. Dies gilt auch bei der Verortung der christlichen Milieus im sich säkularisierenden Deutschland des 20. Jahrhunderts.

Wenngleich unsere Ergebnisse auf einer schmalen Quellenbasis beruhen, kann weiterhin und nunmehr begründet an der These vom Dasein evangelischer und katholischer Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts festgehalten werden. Bei einer Analyse, die nicht allein nach dem „ob“, sondern auch nach dem „wie“ und „wozu“ des Erinnerns fragt, hat sich unser Modell, das sich an der Trias von materiellem, symbolischem und funktionalem Sinn orientiert, als zweckdienlich erwiesen.

Es verdeutlicht, dass es bei der Ermittlung eines Erinnerungsortes nicht ausreicht, allein von dem am Schreibtisch des Historikers ermittelten Vermögen eines Topos, symbolisch aufgeladen und funktionalisiert zu werden, auszugehen (davon zeugt das Beispiel des DEKT). Nachzuweisen ist überdies die tatsächliche Materialisierung. Gewissheit in diesem Punkt verschafft aber erst die gründliche Durchsicht der Presse, nicht allein der überregionalen Abonnementszeitungen, sondern gerade der lokalen Blätter (und in unserem Fall: der Kirchenzeitungen), der Schulbücher, der Pfarrbriefe und Vereinsnachrichten, ein Blick auf die Denkmäler, Straßen- und Schulnamen oder auf die Veranstaltungen an Jahrestagen vor Ort. Auch Interviews mit potenziell Erinnernden desselben Milieus könnten geführt werden. Freilich ist damit die Frage nach einer ‚kritischen Masse‘, die die Rede von einem Erinnerungsort zulässt, noch nicht beantwortet. Offen ist auch, ob – gerade in Abgrenzung zu Untersuchungen der Geschichtspolitik – bei der Erforschung von Erinnerungsorten nicht stärker nach den ‚kleinen Leuten‘ zu fragen ist („oral history“ scheint in diesem Feld eine vielversprechende Methode zu sein).

Die Makroebene darf bei einer solchen Verortung nicht außer Acht gelassen werden: Als einzelnes Element funktioniert der Erinnerungsort nur in einem System. Erst durch seine Stellung zur übrigen politischen und zur Erinnerungskultur gewinnt er sein volles Maß an Bedeutung. Ein Erinnerungsort ist dann evangelisch, wenn er konstruiert wird, um sich vom Nicht-Evangelischen abzugrenzen. Dementsprechend sind die gesamtgesellschaftlichen Diskurse in die Analyse eines konfessionellen Erinnerungsortes mit einzubeziehen, um seine Symbolik und Indienstnahme zu begreifen.

Ein solch systemischer Zugang verlangt nach Strukturierungen. Eine Möglichkeit ist es, symbolisch und funktional ähnlich beschaffene Erinnerungsorte anhand von Oberbegriffen zu gruppieren⁸⁹. Uns scheinen in der Erinnerung zwei Aspekte zentral zu sein: der christliche Widerstand gegen den Nationalsozialismus und, oft darauf aufbauend, die Mitwirkung am Aufbau einer demokratischen Gesellschaft nach 1945. In der ersten Tradition stehen Topoi wie der „Löwe von Münster“, „Barmen“ sowie – verspätet, kritisch und doppeldeutig – der „Stellvertreter“. Die Erinnerungsorte „Stuttgarter Schuldbekennnis“, „Zweites Vatikanisches Konzil“ (welches ebenfalls einen Versuch darstellt, sich mit der Moderne zu arrangieren) und „Ostdenkschrift der EKD“ könnten in der zweiten Linie stehen⁹⁰. Ein anderer Zugang wäre eine Ordnung nach den Trägern

89 Vgl. die Titel der Einzelbände bei *Nora*, *Lieux* (wie Anm. 6): „La République“, „La Nation“, „Les France“.

90 Das einzige ostdeutsche Beispiel „Nikolaikirche 1989“ lässt sich mit diesen Begriffen nicht verorten. Interessanterweise umfasst aber auch dieser mögliche Erinnerungsort die Dimensionen „Widerstand“ und „demokratischer Aufbruch“.

der Erinnerungsorte – wobei zwischen konfessionellen Gruppen (evangelisch, katholisch, ökumenisch sowie säkular), funktionalen (Kirchenleitung, Pfarrer, Laien etc.) und binnenkonfessionellen (beispielsweise Progressive und Traditionalisten) unterschieden werden kann. Eine Einordnung der besprochenen Exempla muss vorerst ausbleiben, denn erst ein Ansatz, der neben der politischen Dimension des Erinnerns auch die theologisch-ekklesiologische in den Blick nimmt, vermag im Hinblick auf die Zusammensetzung der Trägergruppen verwertbare Ergebnisse liefern.

Was die historiographische Ebene betrifft, könnten empirische Untersuchungen von Erinnerungsorten, die dezidiert nach Motiven, Formen und Trägern von Erinnerungen fragen, als Bindeglieder zwischen Sozial- und Kulturgeschichte einen wertvollen Beitrag zu einer Gesamtdarstellung der evangelischen und katholischen Milieus im Deutschland des 20. Jahrhunderts leisten. Historiker, die einen solchen Zugang wählen, sind weder bloße Sammler noch Gejagte, sondern den Überblick wahrende Topographen.