

# Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus

Von Frank-Michael Kuhlemann

In den Kulturwissenschaften wird über das Problem der Erinnerung seit längerem debattiert.<sup>1</sup> Dabei kommt den neueren Gedächtnistheorien und in diesem Kontext den religiösen Traditionen eine maßgebliche Bedeutung zu.<sup>2</sup> Auch in der aktuellen Diskussion über „Erinnerungsorte“, ihre Tauglichkeit und Legitimität, ebenso wie ihre Darstellbarkeit in Gedenkstätten, Museen und im Rahmen von Stiftungskonzepten, stellt sich die Frage nach einer angemessenen Kultivierung religiöser Erinnerung. Das gilt nicht zuletzt für den Protestantismus, der in den letzten Jahren das Interesse des historiographischen und theologischen Diskurses über Erinnerung gefunden hat.<sup>3</sup>

Wirft man einen Blick in das seit einigen Jahren gewissermaßen repräsentative Werk von Etienne Francois und Hagen Schulze über die „Deutschen Erinnerungsorte“, fällt jedoch auf, dass im Hinblick auf „protestantische Erinnerungsorte“ hier nicht mehr als ein erster Anfang gemacht worden ist. Unter der Rubrik „Glaube und Bekenntnis“, in der man spezifische protestantische Themenstellungen erwarten würde, sind *zwei* Artikel vertreten, die sich explizit mit Protestantica beschäftigen. Der eine Artikel handelt über das „evangelische Pfarrhaus“, der andere über „Johann Sebastian Bach“. Darüber hinaus finden sich in dieser Sektion diverse allgemeine und konfessionsübergreifende Themen, so über „Oberammergau“ und „Langemarck“, über „Moses Mendelssohn“ und „Karl Marx“, auch über das „Heil“ sowie „Die Jugendweihe“. Explizit protestantische Themen sind in dem dreibändigen Werk darüber hinaus noch zweimal, durch die beiden Artikel über die „Reformation“

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten auf der von Martin Greschat und Jochen-Christoph Kaiser initiierten Tagung des Arbeitskreises Protestantismusforschung über „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts“ vom 4. bis 6. April 2003 in der Evangelischen Akademie Thüringen (Zinzendorfhaus Neudietendorf).

<sup>2</sup> Vgl. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Nachdruck 1975, dt.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bindungen (1966), Nachdruck Frankfurt 1985; ders., *La mémoire collective* (posthum hg. von J. Alexandre), Paris 1950, dt.: Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967/Frankfurt 1985; Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

<sup>3</sup> Vgl. Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002; Joachim Eibach/Marcus Sandl (Hgg.), *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2003. Ein Sammelband über „lieux de mémoire“ im reformierten Protestantismus befindet sich auch an der Historischen Fakultät der Universität Groningen in Vorbereitung.

und den „Pietismus“, vertreten. Beide erscheinen aber unter fragwürdigen Sektionsobertiteln: die „Reformation“ unter „Revolution“, der „Pietismus“ unter „Schuld“.<sup>4</sup>

Man kann als Befund mithin formulieren, dass eine Vielzahl protestantischer Erinnerungsorte in *dem* repräsentativen neueren deutschen Werk über „Erinnerungs-orte“ nicht berücksichtigt worden ist. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach den Auswahlkriterien von Erinnerungsorten sowie ihrer systematischen Zuordnung, die in einem allgemeinhistorischen Werk notwendigerweise andere sind als in einer konfessionsgeschichtlichen Darstellung.

Was folgt aus dieser Forschungslage für eine spezifische Erinnerungskultur des Protestantismus? Welche Fragen und Probleme stellen sich in einer historischen und historiographischen, theologischen und didaktischen Perspektive? Einige der für die Beantwortung dieser Fragen relevanten Aspekte möchte ich in diesem Beitrag diskutieren. Dabei sollen in einem ersten Schritt einige Bemerkungen zum generellen Gewinn der Debatte über die Erinnerungskultur für die Kirchen- und Religionsgeschichte vorangestellt werden. In einem zweiten Schritt frage ich nach der Legitimität, Auswahl und Darstellbarkeit von protestantischen Erinnerungsorten, bevor ich im Hauptteil dieses Aufsatzes drei typische Erinnerungsweisen (*modi memorandi*) des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert herausarbeiten möchte. Am Ende steht ein knapper Ausblick.

### 1. Zum Gewinn der Debatte über Erinnerungskultur für die Kirchen- und Religionsgeschichte

Nähert man sich aus einer unbefangenen Perspektive dem Problem der Erinnerungskultur, mag zunächst der Eindruck entstehen, dass mit der Debatte nicht viel Neues auf der Tagesordnung steht. Der grundlegenden Erkenntnis, dass Geschichte eine kulturelle Konstruktion ist, folgen wir nicht erst heute, sondern spätestens seit Beginn einer kritischen Geschichtswissenschaft, die sich in ihrer Arbeit auf erkenntnisleitende Interessen bezieht. Diese Grundüberzeugung ist aber auch schon Implikation des Historismus, der ja gerade das Historische als ein relativierendes Erkenntnisprinzip gegen das Dogmatische gesetzt hat.

Gleichwohl sind mit der Debatte über die Erinnerungskultur und die Erinnerungsorte einige Aspekte angeschnitten, die über unsere bisher verfolgten historiographischen und nicht zuletzt kirchen- und protestantismusgeschichtlichen Interessen deutlich hinausweisen. So scheint mir als Haupt Gesichtspunkt wichtig, dass wir durch die Erinnerungskultur auf all *diejenigen* Erinnerungsformen verwiesen werden, die jenseits oder neben der spezialisierten Geschichtswissenschaft liegen: die Dimensionen der *memoria* und nicht nur der *historia*. In der Assmannschen Terminologie sind das die Formen des *kollektiven* und *konnektiven* sowie auch des *kommunikativen Gedächtnisses*. Folgt man Jan Assmann – sowie schon längst vor ihm Maurice Halbwachs –, ist damit das Gedächtnis der einzelnen sozialen Gruppen und damit

<sup>4</sup> Vgl. Etienne François/Hagen Schulze (Hgg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bde., München 2001.

eben auch der konfessionellen Groß- und Kleingruppen, der Kirchen und der Sekten oder vieler anderer, religiös-konfessionell gebundener Gemeinschaften gemeint.<sup>5</sup>

Damit verknüpft ist die Frage nach der von den jeweiligen Konfessionen verfolgten *Gedächtnispolitik* bzw. deren Kampf um religiöse und konfessionelle Deutungshegemonie. Dieser Kampf kommt in gemischtkonfessionellen Gesellschaften eine besondere Bedeutung zu. Er konnte sich zu regelrechten konfessionspolitischen Konflikten ausweiten. Vor allem war und ist er in solchen Gesellschaften oft mit nationalen und ethnischen Konfliktlagen verbunden gewesen und wurde mit dem Rückgriff auf die jeweils eigene Geschichte immer wieder geführt. Das lässt sich nicht nur am Beispiel Deutschlands (Katholiken/Protestanten), sondern in der jüngeren Geschichte etwa am Beispiel Jugoslawiens zeigen. Blickt man ins 19. Jahrhundert zurück, ließen sich unter dieser Perspektive auch Aspekte des Zerfallsprozesses des ehemaligen Habsburger oder des Osmanischen Reiches ein Stück weit darstellen.<sup>6</sup>

Wie erfolgt nun die Instrumentalisierung der Geschichte, auch der jeweiligen konfessionellen Geschichte? Jan Assmann hat in diesem Zusammenhang auf das ständige Spannungsverhältnis von *Archivierung* und *Aktualisierung* hingewiesen.<sup>7</sup> Und man kann am Beispiel von konfessionell unterlegten Nationalitätenkonflikten oder national unterlegten Konfessionskonflikten argumentieren, dass sich die jeweiligen „Parteien“ ihr jeweils eigenes, für sie günstiges Geschichtsbild entwickeln.

Das Aktualisierungsproblem (und damit das Einwirken von Gegenwartsinteressen) stellt sich auch noch auf ganz anderen Ebenen. So lässt sich in diesem Kontext vor allem unsere etwas naive Auffassung von Traditionsbildung deutlich relativieren – auch in der Kirchengeschichte. Es sind Fragen zu stellen an die Arbeit von kirchengeschichtlichen Kommissionen innerhalb der Landeskirchen sowie das gesamte Feld der kirchlichen Erinnerungsarbeit in Ausstellungen und Museen etc. Sehen sich solche Institutionen auf der einen Seite zwar einem wissenschaftlichen Anspruch verpflichtet, gehören sie auf der anderen Seite doch unbestreitbar zu den Sachwaltern des kollektiven Gedächtnisses. Es stellen sich Fragen nach dem Verhältnis von Verklärung und Aufklärung, von Dokumentation und Verehrung, von Lernort und Ruhmestempel.<sup>8</sup>

Für die Konfessionsgeschichte ist ferner die Frage unterschiedlicher medialer Vermittlungen von Gedächtnisinhalten von Bedeutung. Die dabei relevanten *Erinnerungspraktiken* sind in ihrer sprachlichen, ebenso wie in ihrer bildlichen und rituellen Form wichtig.<sup>9</sup> Die in Anlehnung an die griechischen Mysterien von Assmann formulierte Unterscheidung von *legomenon*, *dromenon* und *deiknymenon* eröffnet weitreichende Perspektiven, weil sie nicht nur auf theologische Diskurse, sondern vor

<sup>5</sup> Vgl. die Arbeiten von Halbwachs und Assmann (wie Anm. 2).

<sup>6</sup> Vgl. Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 2004.

<sup>7</sup> Vgl. Jan Assmann, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders./Tonio Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988, 9–19, 13.

<sup>8</sup> Vgl. Stefan Laube, *Der Kult um die Dinge an einem evangelischen Erinnerungsort*, in: ders./Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung* (wie Anm. 3), 11–34.

<sup>9</sup> Vgl. nach dem *linguistic turn* neuerdings auch den *iconic turn*. In souveräner Perspektive: Hans Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005; vgl. zur Thematik auch das Rahmenthema „Geschichtsbilder“ des 46. Deutschen Historikertages in Konstanz vom 19.–22. 9. 2006.

allem auf religiöse Mentalitäten und soziales Handeln der jeweiligen Gruppen verweisen. Sie bringen gewissermaßen religiöse Wirklichkeitsbereiche zur Sprache, die in einer klassischen Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung bisher kaum Berücksichtigung gefunden haben. Klassische Untersuchungsfelder in dieser Hinsicht wären etwa konfessionelle Feste und Feiern, religiöse Riten und Aufführungen (Lutherspiele etwa), Grabsteininschriften und Glockengeläut, Kirchbauten und Kanzeln, Denkmalskult und Kaiserverehrung.<sup>10</sup>

Die Debatte über die Erinnerungskultur und die Erinnerungsorte ist darüber hinaus noch aus einem weiteren Grund wichtig. Gemeint ist, dass durch sie auch bestimmte *Prinzipien der religiösen Verfaßtheit* von sozialen Gruppen aufgedeckt werden können. Eines dieser Prinzipien ist der Aspekt der Gruppenbezogenheit. Assmann hat das auch *Identitätskonkretheit* genannt. Die auf die Gruppe bezogene und von ihr organisierte Erinnerung ermöglicht ein Bewußtsein von Einheit und Eigenart, von Identität und positiver Selbstsicht. Sie erlaubt aber ebenso Abgrenzung und Ausgrenzung, die Feststellung von Fremdheit und die Exklusion von anderen. Letzteres kann bis hin zur scharfen Formulierung von Feindbildern gehen oder sogar zur Anwendung von Gewalt führen. Auch das sind Aspekte, die für religiöse und nicht zuletzt für protestantische Identitäten höchst bedeutsam sind.<sup>11</sup>

Ein anderes Prinzip der Gedächtniskultur ist die *Organisiertheit der Erinnerung*. In genereller Hinsicht ist damit die institutionelle Absicherung der Kommunikation gemeint. In religiöser Hinsicht ist es die *Zeremonialisierung des Erinnerungsdiskurses*. Hierbei ließe sich an Liturgien sowie das Kirchenjahr denken.<sup>12</sup>

Ein letzter wichtiger Aspekt zielt auf die in der Erinnerungskultur deutlich werdende *Verbindlichkeit von Überzeugungen* und damit auf eine mit der Erinnerung verbundene Wertperspektive. Erinnerungskultur und Erinnerungsorte sind Teil einer grundlegenden *Werteorientierung mit Relevanzhierarchien*. Sie sagen etwas aus über die Wichtigkeit oder die Unwichtigkeit bestimmter sozialer Praktiken ebenso wie bestimmter Themen und Kommunikationselemente.<sup>13</sup> Ein typisches Beispiel dafür ist in der Erinnerungskultur des deutschen Protestantismus etwa die die Gegenwart gedächtnispolitisch präformierende Werorientierung an Luther und nicht an Calvin, nicht an Melanchthon und Müntzer, Bucer und Zwingli etc.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 14; Frank-Michael Kuhlemann, Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive, in: Der Archivar 53. 2000, 230–237.

<sup>11</sup> Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 9–19, 13; Georg Baudler, Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt 2005.

<sup>12</sup> Ebd., 14; Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1987; Kuhlemann, Kulturgeschichte (wie Anm. 10), 230–237, 236f.

<sup>13</sup> Vgl. Assmann, Gedächtnis (wie Anm. 7), 9–19, 14.

<sup>14</sup> Vgl. zur Orientierung an Luther im deutschen Protestantismus Frank-Michael Kuhlemann, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation (wie Anm. 6), 27–63; zu Calvin im Genfer Bürgertum Christoph Strohm, Calvinerinnerung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Beobachtungen am Beispiel des Genfer Reformationsdenkmals, in: Laube/Fix (Hgg.), Lutherinszenierung (wie Anm. 3), 211–225; zur Schweiz insgesamt: Franziska Metzger, Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hgg.), Nation (wie Anm. 6), 64–98.

## 2. Zur Legitimation, Auswahl und Darstellbarkeit protestantischer Erinnerungsorte

Sobald innerhalb des Protestantismus das Problem der Gedächtniskultur diskutiert wird, ist mit einem – gewissermaßen klassischen – Einwand immer zu rechnen: So wenig Bildung und Kultur für den Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott etwas bedeuten können, so wenig kann das auch eine geschichtskulturell vermittelte Frömmigkeit. Dieses Urteil ist zumeist aus einer theologischen Perspektive formuliert, die den Christen ganz auf das *Hier* und *Jetzt* verweist. Christen stünden, so der Einwand, vor allem in einer von der Gegenwart und der Zukunft bestimmten Verantwortungs- und Entscheidungssituation, in der der Blick auf die Vergangenheit im Sinne einer Gedächtniskultur eher hinderlich sei. Solche Bedenken sind, wie unschwer zu erkennen, von einem theologischen Denken geprägt, nach dem der Geschichte oder gar der historischen Gedächtnispflege keine wirkliche Bedeutung für Religion und Glauben zukommen. Zu tief saßen – und sitzen zum Teil bis heute – die altbekannten Verdikte der Barthschen Theologie, wonach die Kirchengeschichte allenfalls als eine Hilfswissenschaft der Systematischen Theologie gelten könne.<sup>15</sup>

Diese Perspektive übersieht weitestgehend, dass Gedächtnis und Erinnerung, ob man das will oder nicht, so unmittelbar zur *conditio humana* gehören, dass man sich kaum ihrer entledigen kann. Das gilt auch für den glaubenden Menschen. Kurt Nowak spricht in diesem Zusammenhang vom Glauben als einem religiösen System, das gesteuert ist durch Erinnerung, Vergegenwärtigung und Entscheidung.<sup>16</sup>

Nun sollen mit den Kategorien der Vergegenwärtigung und der Entscheidung hier keine Assoziationen geweckt werden, die Erinnerungskultur in die Nähe einer Theologie zu rücken, in der die Begegnung des Menschen mit dem Evangelium als Glaubens- und Entscheidungssituation im *Hier* und *Jetzt*, im Sinne „existentialer“ Wahrheit und eines neuen „eigentlichen“ Selbstverständnisses, konzipiert worden ist.<sup>17</sup> Das Konzept der religiösen Erinnerungskultur ist davon deutlich zu unterscheiden, selbst wenn sich Bezugspunkte nicht bestreiten lassen. Erinnerung vollzieht sich zwar im *Hier* und *Jetzt* und ist Aktualisierung von gespeicherter, archivierter Erfahrung. Sie steht aber unter keinem theologisch-anthropologischen Anspruch der Eigentlichkeit. Auch entmythologisiert sie nicht, wie die existenziale Interpretation Bultmanns<sup>18</sup>, sondern sie steht, geradezu umgekehrt, permanent in der Gefahr zu

<sup>15</sup> Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, Zollikon–Zürich <sup>5</sup>1947, 3; vgl. auch Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde, Freiburg 1967, 2, 402 ff., 471 ff.; sowie Christian Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt 1985, 24 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Kurt Nowak, *Die Konstruktion der Vergangenheit. Zur Verantwortung von Theologie und Kirche für den Gedächtnisort „1989“*, in: ders./Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hgg.), *Zehn Jahre danach. Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft (1989–1999)*, Leipzig 2000, 3–20.

<sup>17</sup> Vgl. Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München <sup>3</sup>1988 (ND der 1941 erschienenen Fassung); ders., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; dazu auch Uhlig, *Funktion* (wie Anm. 15), 30 ff. Vgl. auch Hartmut Rosenau, *Existenziale Interpretation*, in: RGG<sup>4</sup> 2, 1810 f.

<sup>18</sup> Vgl. Norman J. Young, *History and existential theology – The role of history in the thought of Rudolf Bultmann*, Philadelphia 1969.

mythologisieren, und bezieht ihr soziales und kulturelles Substrat vor allem aus den historischen Manifestationen geschichtlicher Frömmigkeit *nach* der Bibel. Sie ist vor allem als historische Erfahrung und menschliche *Kulturleistung* ernst zu nehmen, weil sie die unauflösliche Verwobenheit menschlichen Denkens und Handelns in die jeweils eigene Zeit und damit die Relativität der jeweiligen Glaubenserfahrung ausdrückt.

Als stärkstes Argument für eine christliche Erinnerungskultur kann die Religionsgeschichte selber gelten: So sind die jüdische und die christliche „Tradition“ auf weite Strecken nichts anderes als ein permanentes Erinnerungsgeschehen. Für die Gläubigen in beiden Glaubenssystemen existiert eine Vielzahl von Erinnerungsbeständen, die sich durch die gesamte Religions- und Kirchengeschichte hindurchziehen. Das fängt damit an, dass große Teile der Bibel als Geschichts- oder *Geschichtenbuch* verfaßt sind: das deuteronomistische Geschichtswerk des Alten Testaments, aber auch die Evangelien oder die Apostelgeschichte berichten von den historischen Glaubenserfahrungen des Volkes Israel sowie der ersten Christen in den sich neu bildenden Gemeinden. In der Erinnerung wird damit „Tradition“ begründet.

Darüber hinaus spielen in der Erinnerungskultur der Christen die Epochen der christlichen Kirchengeschichte als Referenzpunkte für die eigene Identität eine Rolle.<sup>19</sup> Auch solche Referenzpunkte ergeben sich nicht von allein. Sie werden, wie die moderne Gedächtnistheorie zeigt, ausgewählt, modelliert und konstruiert. Das bedeutet – bezogen auf die Praxis gegenwärtiger Erinnerungskultur – für Historiker und Theologen, kirchengeschichtliche Kommissionen und Ausstellungsmacher, Pfarrer und Religionspädagogen ein hohes Maß an theologischer und historischer Verantwortung. Mir scheint als *Maxime* hierbei wichtig, sich der ganzen Ambivalenz von menschlichem Handeln sehr bewußt zu sein. Zu dieser Ambivalenz gehören kulturelle Leistungen und Fortschritt ebenso wie Versagen und eine Tiefe der Schuld, die in Deutschland besonders schwer wiegt. Das alles gilt es zu reflektieren, wenn wir in Deutschland über mögliche protestantische Erinnerungsorte nachdenken.<sup>20</sup>

Theologisch wie historisch ist die Frage nach der Sachangemessenheit gegenwärtiger Erinnerungskultur daher von grundsätzlicher Bedeutung. Sie läßt sich, geschichts- und gesellschaftstheoretisch gesprochen, nur im permanenten Diskurs, in der immer wieder neuen Vergewisserung der Tradition im Spannungsfeld von Konstruktion und Dekonstruktion, Entwurf und Verwerfung, Position und Negation beantworten. Dem entspricht, in der Lesart evangelischer Theologie, möglicherweise die schon für die Bibel- und Bekenntnisproblematik relevante, wenn auch nicht in jeder Hinsicht zutreffende Unterscheidung von *norma normans* (Bibel) und *norma*

<sup>19</sup> Vgl. Gerd Theißen, Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis, in: Assmann/Hölscher (Hgg.), Kultur (wie Anm. 7), 170–196. Ganz abgesehen davon spielen in der religiösen Erinnerung aber auch die Alltagserfahrungen von Christen, bezogen etwa auf die Geschichte der eigenen Gemeinde oder der eigenen Familie, eine möglicherweise nicht unwichtige Rolle. Bestimmte Familien, Pastorenfamilien besonders, mit einer u. U. langen und gut rekonstruierten Familiengeschichte, erinnern sich gern und immer wieder an die religiösen „Heldentaten“ ihrer Väter und Vorväter, ob in der Reformation oder im „Kirchenkampf“ etc. An all das wird im konkreten religiösen Vollzug, vor allem in Gottesdienst und Predigt, Sakrament und Ritual, Bibelkreis und Frauenhilfe, Katechumenen- und Konfirmandenunterricht, Vortrag und Gemeindefest, Kirchenkalender und Gemeindebrief immer wieder erinnert.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch Abschnitt 3.

*normata et normanda* (Symbole).<sup>21</sup> Hierbei hat jedoch zu gelten, wie schon bei der notwendigen Problematisierung des theologischen Modells für die Bibel- und Bekenntnisfrage, dass die *norma normans* der Bibel aufgrund der vielfältigen theologischen Traditionen schon innerhalb der Bibel der *norma normanda* bedarf. Auch die „symbolischen Bücher“ können nicht als ein für allemal normierte Norm aufgefasst werden, sondern unterliegen der historisch jeweils neuen Normierung. Mit anderen Worten: Das, was in der Erinnerungskultur historisch und theologisch „wahr“ ist, muss immer wieder neu im Spannungsbogen zwischen den Ursprungsereignissen des christlichen Glaubens selber und ihren nachbiblischen historischen Manifestationen (Erinnerungssymbolen) ausgehandelt werden.

Was die konkrete *Auswahl* von protestantischen Erinnerungsorten angeht, ist mit den auf der Neudietendorfer Tagung gewählten Beispielen – Luther, Gustav-Adolf, der Ökumene, Kaiserswerth etc. – nur ein bescheidener Anfang gemacht. Darüber hinaus ist eine Vielzahl anderer charakteristische „Orte“ denkbar, an denen sich nicht nur ein jeweils Spezifisches des Protestantismus, sondern auch der historische Wandel von Erinnerung aufzeigen lässt. Ich nenne als Beispiele nur ein paar Themen und Personen, Orte und Bauwerke, Texte und Institutionen: Johannes Calvin, Johannes Bugenhagen, Thomas Müntzer, Philipp Melancton, Adolf Stoecker, Friedrich Naumann, die unterschiedlichen reformatorischen Bekenntnisse und Katechismen, das evangelische Kirchenjahr, der evangelische Gottesdienst, der Konfirmandenunterricht, das Evangelische Gesangbuch, das Tübinger Stift, die Potsdamer Garnisonkirche, die evangelischen Fakultäten und Predigerseminare, der „Kirchenkampf“, die Barmer Theologische Erklärung, die Stuttgarter Schulderklärung oder das Darmstädter Wort.

Auch die *Darstellbarkeit* der protestantischen Erinnerung ist, aus theologischer Perspektive, kein einfaches Problem. Hierzu ist eingewandt worden, dass sich der Protestantismus als eine ausgeprägte Wortreligion nicht angemessen musealisieren lasse. Die im letzten Abschnitt folgende Darstellung charakteristischer protestantischer Erinnerungsmodi im 19. und 20. Jahrhundert wird die Frage zumindest implizit verstärken, inwieweit es überhaupt möglich ist, protestantische Erinnerung anders als textlich darzustellen.<sup>22</sup>

Das andere ist aber auch zu berücksichtigen: Verfolgt man die in den nachreformatorischen Jahrhunderten konkret vorfindbaren Erinnerungskulturen, lässt sich neben einer textlichen Vergegenwärtigung immer auch eine an den „Dingen“ sowie auch eine am Bild orientierte Darstellung nachweisen. Stefan Laube hat das am Beispiel des Luthergedenkens in Wittenberg über vier Jahrhunderte Ausstellungsgeschichte eindrücklich herausgearbeitet.<sup>23</sup> Man könnte auch aus heutiger Perspektive mit einigen Beispielen aufwarten, die für die erfolgreiche Kombination von Wort und Bild, Text und „Ding“ bei der Präsentation von protestantischen Lebenswelten

<sup>21</sup> Vgl. Friedrich D.F. Schleiermacher, Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher, in: ders., Kleine Schriften und Predigten, Bd. 2, hgg. von Hajo Gerdes u. Emanuel Hirsch, Berlin 1969, 141–166; Gerhard Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: ders., Wort Gottes und Tradition, Göttingen (1964) <sup>2</sup>1966, 91–143; Wilfried Härle, Bekenntnis, IV. Systematisch, in: RGG<sup>4</sup> 1, 1257–1262, hier 1261.

<sup>22</sup> Vgl. Abschnitt 3.

<sup>23</sup> Vgl. Laube, Kult (wie Anm. 8).

stehen. Verwiesen sei hier etwa auf das Buch- und Ausstellungsprojekt über die protestantische Erweckungsbewegung des östlichen Westfalens, das Ende der 1980er Jahre in Bielefeld erarbeitet worden ist. Im Rahmen dieses Projektes war es durchaus möglich, den „Geist“ der Erweckung *auch* in Form von Dingen und Bildern anschaulich darzustellen: etwa anhand von Konfirmanden- und Schulsälen, Missionsbildern und Posaunenchor, Diakonissentrachten und Kirchbänken, Veranstaltungshäusern und Arbeiterwohnungen. Das alles hat in den Augen der Betrachter einen weitaus stärkeren Eindruck hinterlassen, als wenn man sich auf die Präsentation nur von Schriften beschränkt hätte. Wenn man so will, wurde hier eine Vielzahl von „Dingen“ – nicht Reliquien – zur Verdeutlichung einer bestimmten protestantischen Frömmigkeitskultur verwandt. Dabei blieb und bleibt allerdings, wie auch Laube das in seinem historischen Durchgang resümiert, die Spannung zwischen protestantischer Wortreligion und musealer Kultur als ein theologisches und darstellerisches Problem erhalten.<sup>24</sup>

### 3. Protestantische Erinnerungsmodi im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Zielten die ersten beiden Abschnitte auf die Probleme einer theoretischen Vergeisserung oder auch historiographischen und theologischen Begründung von „protestantischer Erinnerungskultur“ sowie ihrer musealen Darstellbarkeit, wollen die folgenden Ausführungen historisch exemplarisch argumentieren. Es ist die Absicht, drei typische *modi memorandi* des deutschen Protestantismus herauszuarbeiten, die sich auf ein jeweiliges politisch-religiöses Selbstverständnis beziehen und anhand derer sich die oben bereits angedeuteten Probleme für eine angemessene Form protestantischer Erinnerung verdeutlichen lassen.

Zunächst ist zu sagen, dass sich die Erinnerung der Protestanten in Deutschland vor allem in der Symbiose mit nationalen und politischen Erinnerungsbedürfnissen vollzog, manchmal aber auch in Spannung dazu. Anders formuliert: Die protestantische Erinnerung war auf vielfältige Weise mit einer nationalen Erinnerungskultur in Position und Negation *verwoben*. Dabei konnten die spezifischen religiösen Erinnerungsinhalte entweder zu einer nationalreligiösen Helden- und Ruhmesgeschichte überhöht oder aber, als zweite und dritte Variante: die nationalreligiöse Erfolgsgeschichte konnte zutiefst problematisch, wenn nicht sogar völlig fragwürdig werden.

Ich möchte den ersten Erinnerungsmodus als *glorifizierende Erinnerung* bezeichnen. Dieser glorifizierende Erinnerungstypus findet sich vor allem im 19. Jahrhundert. Er ist aber auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsent. Der glorifizierende Erinnerungsmodus lässt sich vortrefflich anhand der vielen Luther- und Reformationsfeiern verfolgen. Solche Feiern hat es im 19. Jahrhundert in den Jahren 1817, 1846, 1867/68 und 1883, im 20. Jahrhundert dann in den Jahren 1917

<sup>24</sup> Vgl. Josef Mooser/Regine Krull/Bernd Hey/Roland Gießelmann (Hgg.), *Frommes Volk und Patrioten. Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen Westfalen 1800 bis 1900*, Bielefeld 1989.

und 1933 gegeben. Im Jahre 1817 etwa war die Reformationserinnerungsfeier mit dem Gedenken an die gerade zurückliegende Völkerschlacht bei Leipzig und damit den Sieg über Napoleon verbunden. Die Reformationsfeiern des Jahres 1867/68 standen ganz im Sinne der ersehnten und erstrebten Reichseinigung und sie können, im Sinne der Assmannschen Gedächtniskategorien im Sinne einer *kontrapräsentischen Erinnerung* interpretiert werden.<sup>25</sup>

Die Reformationsfeiern des Jahres 1883 standen sodann im Zeichen der realisierten Reichseinheit, und sie waren gekennzeichnet von einem geradezu überschäumenden Optimismus: vom Glauben an deutsche Größe und deutsche Stärke. In liberalprotestantischen Kreisen ging die nationale und konfessionelle Euphorie so weit, dass man meinte feststellen zu müssen, Deutschtum und Protestantismus seien eigentlich ein- und dasselbe.<sup>26</sup> Insgesamt dokumentierte sich zu dieser Zeit das Gefühl nicht nur einer nationalen, sondern auch einer weitreichenden sozialkulturellen Überlegenheit des deutschen Protestantismus – vor allem über die Katholiken. Dabei ist es von höchstem Interesse, dass sich dieses Überlegenheitsgefühl nicht nur aus der Wahrnehmung einer spezifischen Gegenwartserfahrung speiste, sondern rückgebunden war an ein protestantisches Geschichtsbild. Diesem Geschichtsbild zufolge avancierten die Reformation und die ihr zugeschriebenen Errungenschaften zu den überlegenen Kulturprinzipien der modernen Welt. Als solche Prinzipien sahen die Protestanten Bildungsdenken und Wissenschaftsorientierung, religiöse Autonomie und Gewissensfreiheit, bürgerliche Emanzipation und politischen Fortschritt an. Eine einzigartige Erfolgsgeschichte von 1517 bis 1871 habe sich vollzogen. Und die Spuren Gottes seien insbesondere in der deutschen Geschichte deutlich zu erkennen. So oder ähnlich lauteten die eingängigen Formeln in allen Milieus des deutschen Protestantismus.

Der euphorische Ton in den Reformationsfeiern findet sich auch noch 1917. Wie Gottfried Maron in einem breit angelegten und empirisch fundierten Aufsatz herausgearbeitet hat, wurde die große Bedeutung der Reformation für die deutsche Geschichte in einer ungeheuren Materialschlacht an der Heimatfront herausgestellt. Darüber hinaus ergingen entsprechende Materialien an die Soldaten im Krieg. Luther erschein in allen möglichen Varianten, vor allem aber als der deutsche Luther, der Vorkämpfer für das Vaterland, ob in Vorträgen oder Denkschriften, ob als Denkmal oder auf Münzen, als Plakette oder als Brosche. 1883 sollen allein 40.000 Vorträge gehalten worden sein.<sup>27</sup>

Einen letzten euphorischen Höhepunkt erlebte das Luthergedenken im Jahre 1933. Luther figurierte als der „junge Mönch“ auf der Wartburg und der einsame Kämpfer für einen neuen Glauben. Er avancierte damit zu einem Vorkämpfer für jenen „jungen Führer“ Adolf Hitler, gefangen zunächst auf der „Festung Landsberg“,

<sup>25</sup> Vgl. Martin Friedrich, Das Wormser Lutherfest von 1868, in: ZThK 96. 1999, 384–404; sowie Assmann, Religion (wie Anm. 2), 28 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: ders., Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 105–129.

<sup>27</sup> Ebd., 123; Gottfried Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93. 1982, 177–221; vgl. auch Martin Greschat, Reformationsjubiläum 1917. Exempel einer fragwürdigen Symbiose von Politik und Theologie, in: WPKG 61. 1972, 419–429.

und dessen Kampf für ein neues Deutschland.<sup>28</sup> 1933 wurde die protestantische Geschichte darüber hinaus im Zuge der Machtergreifung symbolisch in Anspruch genommen etwa durch die Zeremonie in der symbolträchtigen Potsdamer Garnisonkirche anlässlich der Eröffnung des Reichtages.<sup>29</sup>

Die Erinnerung der Protestanten exkludierte auch andere Bevölkerungsgruppen, vor allem die Katholiken. Das diente der von Assmann postulierten Identitätssicherung. Dennoch ließen sich die Katholiken keineswegs ohne weiteres ausgrenzen, wie das neuere Untersuchungen über die Teilhabe von Katholiken an Sedanfeiern oder Denkmalsenthüllungen etwa ergeben haben.<sup>30</sup> Ein weiterer, vermutlich erfolgreicher Exklusionsmechanismus zeigt sich dagegen im Hinblick auf das Ausland, wenn man den spezifischen Weg der lutherischen und der deutschen Reformation beschwor und diesen gegen die westliche und calvinistische Variante profilierte.<sup>31</sup>

Im Hinblick auf den glorifizierenden Erinnerungsmodus ist schließlich festzuhalten, dass sich diese Form der Erinnerung keineswegs nur in krisenfreien Zeiten manifestierte. So stand etwa die Feier des Jahres 1917 durchaus bereits im Zeichen der Krise. Luther mußte gewissermaßen als „Krisenhelfer“ in der nicht nur militärisch schwierigen Lage herhalten. Auch das Luthergedenken des Jahres 1933 war geprägt von den tiefgreifenden, nicht nur politischen, sondern auch sozialen und ökonomischen Krisenerfahrungen der Weimarer Republik.<sup>32</sup>

Ich komme zu einem zweiten *modus memorandi*, der mit der Krisenwahrnehmung besonders zusammenhängt und sich statt der glorifizierenden und der tendenziell euphorischen als eine zutiefst problembelastete, man könnte auch sagen, eine gebrochene Erinnerung ausweist. Vielleicht kann man sogar von *traumatisierter Erinnerung* sprechen. Auch bei diesem Erinnerungsmodus bieten sich Anknüpfungspunkte an die Gedächtnistheorie Assmanns. Vor allem ist in diesem Kontext Assmanns Freud- und Nietzsche-Rezeption interessant. Während in Freuds Gedächtniskonzept dem Problem der Traumatisierung und der Verdrängung von schmerz-

<sup>28</sup> Vgl. Günther van Norden/Paul Gerhard Schoenborn/Volkmar Wittmütz (Hgg.), *Wir werfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf, Wuppertal-Barmen 1984, 35–38.*

<sup>29</sup> Vgl. Werner Freitag, *Nationale Mythen und kirchliches Heil: Der „Tag von Potsdam“, in: Westfälische Forschungen 41. 1991, 379–430; lokalgeschichtlich interessant auch: Siegfried Bräuer, Die Lutherfestwoche vom 19. bis 27. August 1933 in Eisleben: Ein Fallbeispiel en détail, in: Laube/Fix (Hgg.), *Lutherinszenierung (wie Anm. 3), 391–451.**

<sup>30</sup> Vgl. Barbara Stambolis, *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsprägende Wertorientierungen deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269. 1999, 57–97; am lokalen Beispiel: Thomas Mergel, *Gute Katholiken und gute Preußen. Die Katholiken im wilhelminischen Minden, in: Joachim Meynert/Josef Mooser/Volker Rodekamp (Hgg.), Unter Pickelhaube und Zylinder. Das östliche Westfalen im Zeitalter des Wilhelminismus 1888–1914, Bielefeld 1991, 157–176.**

<sup>31</sup> In diesem Sinne bereits Friedrich Wilhelm Stahl, *Der Protestantismus als politisches Prinzip, Aalen 1987 (=Neudruck der Ausgabe Berlin 1853); Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 3: Der Westen, Tübingen 1928. Vgl. Martin Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19, Witten 1974, 49ff.; Hartmut Lehmann, Luther als Kronzeuge für Hitler. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren, in: ders.: *Protestantische Weltansichten (wie Anm. 26), 153–173, 163f.***

<sup>32</sup> Vgl. Maron, *Luther (wie Anm. 27).*

haften Erfahrungen eine besondere Bedeutung zukommt, ist es bei Nietzsche geradezu umgekehrt: Nietzsche spricht von einem „Gedächtnis des Willens“, das sich besonders und immer wieder gerade der schmerzhaften Erfahrungen erinnern will.<sup>33</sup>

Bezogen auf die deutschen Protestanten der neueren Geschichte beginnt die zutiefst problembehaftete, zum Teil traumatisierte und schmerzhafteste Erinnerung im Jahre 1918.<sup>34</sup> Mit dem Untergang des Kaiserreichs sowie der Revolution war für sie eine ideale Welt protestantischer Kulturentfaltung jäh zusammengebrochen. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments, die Abdankung des deutschen Kaisers, Niederlage und Revolution, Dolchstoßlegende und Republik, die politische Herrschaft der ehemals als Vaterlandsverräter diskreditierten Sozialdemokraten und des politischen Katholizismus – das alles bedeutete einen tiefen Mentalitätsbruch, weil damit alle protestantischen Kulturideale gewissermaßen zu Bruch gegangen waren.<sup>35</sup>

Das, was den Protestanten nach 1918 vor allem Probleme bereitete, war die Erinnerung an eine möglicherweise bei sich selbst zu suchende Schuld an der Entstehung des Ersten Weltkrieges. Vor allem war es die von den Alliierten im Versailler Vertrag verfügte Alleinschuld der Deutschen, die die protestantische Erinnerungskultur prägte. Diese Alleinschuld wurde entschieden zurückgewiesen. Nicht die Deutschen hätten den Krieg verursacht, wurde argumentiert. Nein, es sei die Politik der Einkreisung durch die Feindmächte gewesen, der Versuch, das Lebensrecht der Deutschen zu beschneiden. So und in vielen anderen Varianten erfolgte die nationale Erinnerungsrhetorik im Rückblick auf den Ersten Weltkrieg.<sup>36</sup> Insgesamt war es ein Nichtfertigwerden mit den schmerzenden Problemen von Niederlage und Schuld. Beides prägte die Erinnerungspolitik und wirkte vor dem Hintergrund der Sehnsucht nach dem Kaiserreich fatal auf die protestantischen Mentalitäten in der Weimarer Republik.

Die Kultivierung der gebrochenen Erinnerung fand in den 1920er und 1930er Jahren ihren sozialen Ort nicht nur, um mit Pierre Nora zu sprechen, in den sogenannten *lieux de mémoire*, sondern war Ausdruck des *milieu de mémoire*.<sup>37</sup> Sie repräsentierte noch den ganzen Erfahrungszusammenhang des gerade Erlebten. Charakteristische Ausdrucksformen dieser Erinnerungspolitik finden sich vor allem in dem von Gewalt, sozialer Militarisierung und waffenstudentischem Habitus ge-

<sup>33</sup> Referiert und zitiert nach Assmann, Religion (wie Anm. 2), 108–114, 117–123.

<sup>34</sup> Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Protestantische „Traumatisierungen“. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hgg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbilds, Göttingen 2005, 45–78.

<sup>35</sup> Vgl. Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen (1981) <sup>2</sup>1988; Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt–Berlin–Wien 1977.

<sup>36</sup> Vgl. Reinhard Gaede, Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit, Hamburg–Bergstedt 1975.

<sup>37</sup> Vgl. Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, 11; vgl. auch Klaus Große-Kracht, Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora, in: GWU 47. 1996, 21–31.

prägten Milieu der Weimarer Republik.<sup>38</sup> Es sei etwa auf die vielen Schriften sowie Gedenk- und Erinnerungsfeiern der Pfarrvereine verwiesen, die an ihre im Ersten Weltkrieg „auf dem Feld der Ehre“ gefallenen Brüder erinnerten, darüber hinaus die immer wiederholte Rhetorik über Revolution und Niederlage, Kriegsschuld und „Schandfrieden“.<sup>39</sup>

Die traumatisierte Erinnerung begegnet uns auch 1945 noch, denn durch die zweite Niederlage und die jetzt noch viel offensichtlichere Schuld sollte sich der Modus der Erinnerung zunächst kaum wandeln. Nicht umsonst spielten daher in den Debatten um die Stuttgarter Schulderklärung sowie das Darmstädter Wort die Erinnerungen an die erste Niederlage keine unbedeutende Rolle. Die Furcht vor einem zweiten Versailles – vor einem „Super-Versailles“, wie es hieß – bewegte die Diskutanten.<sup>40</sup> Auch der Aspekt der Verdrängung und die Abwehr eigener Schuld ist deutlich zu erkennen. Nicht zuletzt war es das Problem einer tiefen Verletzung, man könnte auch sagen, der Traumatisierung angesichts nur schwer verarbeitbarer Erinnerungen, die den Erinnerungsdiskurs bestimmte. In einer Stellungnahme zur Stuttgarter Schulderklärung hieß es: „Warum [...] wühlt der Kirchenrat in den Wunden des so unsagbar hart geschlagenen deutschen Volkes, warum reißt er mit einem merkwürdigen, unheiligen Eifer Wunden auf, statt sie zu verbinden und sie heilen zu lassen? Warum?“ Oder an anderer Stelle: „Warum können wir nicht unser Unglück ebenso stolz tragen wie es andere Nationen konnten [...] Deutsche Geschichte gibt es doch nicht erst seit 1933 [...]?“<sup>41</sup>

Auch auf einer anderen Ebene spiegelt sich die Gebrochenheit der Erinnerung noch einmal in aller Deutlichkeit wider. So wurde in der Lutherliteratur des Jahres 1946 gefragt, ob Luther eigentlich nach Nürnberg müsse? Das steht für die ganze Last der protestantischen Erinnerung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, wie sehr große Teile der deutschen Bevölkerung bemüht waren, sich durch „Persilscheine“ von ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit zu befreien. Ein prominentes Beispiel ist der Theologe und Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm, der im Jahre 1946 sogar seine Selbstentnazifizierung betrieb – und zwar dadurch, dass er bei der Wiederherausgabe seiner Schriften all diejenigen Zitate herausnahm, die ihn um 1933 als einen pronazistischen Theologen entlarvten.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Vgl. Michael Trauthig, *Im Kampf um Glauben und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933*, Leinfelden-Echterdingen 1999; Ingo Zocher, *Der Wingolfbund im Spannungsfeld von Theologie und Politik 1918–1935. Eine Theologenverbindung zwischen nationaler Identität und christlichem Prinzip*, Vierow bei Greifswald 1996.

<sup>39</sup> Vgl. Nowak, *Kirche* (wie Anm. 35), 20f.; beispielhaft auch: Ehrenliste des Badischen Pfarrstandes und Pfarrhauses, o.O. 1937; sowie Archiv der Kirchlichen Hochschule Bethel (AKHB), Ordner: Gefallene Studenten.

<sup>40</sup> Zit. n. Gerhard Besier/Hartmut Ludwig/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra (Hgg.), *Kirche nach der Kapitulation*, Bd 2: *Auf dem Weg nach Treysa*, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 19.

<sup>41</sup> Zit. n. Martin Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München 1982, 114f.

<sup>42</sup> Vgl. Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit*, München 1989; Hartmut Lehmann, „Muß Luther nach Nürnberg?“ *Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47*, in: ders., *Protestantisches Christentum*

Würde man es hierbei belassen, wäre jedoch die historische Wirklichkeit nicht hinreichend erfaßt. Neben der traumatischen Erinnerung gibt es im 20. Jahrhundert und besonders nach 1945 im Protestantismus noch eine andere Erinnerung. Ich möchte sie den *kritischen* Modus der Erinnerung nennen. Gemeint ist, dass es außer nationaler Verklärung und Glorifizierung auf der einen Seite sowie Verdrängung und Traumatisierung auf der anderen zunehmend auch ein kritisches Bedenken von nationaler Euphorie und Größe ebenso wie von Schuld und Niederlage gab.

Dieses Bedenken resultierte aus einem originär theologischen Ansatz und ist bereits in den Lutherfeiern des Jahres 1917 zu erkennen. Außer dem deutschen Luther kam hier immerhin – wenn auch in weitaus geringerem Maße – der religiöse Luther zur Geltung. Besonders war es die sich zu dieser Zeit formierende und nicht zuletzt aus liberalen Traditionen speisende Lutherrenaissance, die sich darum bemühte, das eigentlich theologische Anliegen Luthers zur Sprache zu bringen.<sup>43</sup>

Langfristig war es dann vor allem die Dialektische Theologie, die alle menschlichen Kulturleistungen einer radikalen theologischen Kritik unterzog. Im Jahre 1933 sind sehr deutliche, wenn auch nur vereinzelte Töne dieses theologischen Bedenkens zu erkennen. Verwiesen sei auf eine Äußerung von Paul Schempp in der Halbmonatsschrift für reformatorisches Christentum im Jahre 1933. Dort heißt es: „Wer aus dem Kampf Luthers um die Reinheit der Verkündigung einen Kampf um eine deutsche Kirche und um ein deutsches Christentum macht, der begeht nicht nur eine Geschichtsfälschung, sondern Abfall vom Evangelium“.<sup>44</sup> Ähnliche theologische Einwände gab es auch von religiös-sozialistischer Seite, so z. B. von Leonhard Ragaz, der die Zeremonie in der Potsdamer Garnisonkirche als ein religiös-politisches Lügegebäude aus Schein und Trug entlarvte.<sup>45</sup>

Sehr deutlich wird der kritische Erinnerungsmodus nach 1945 im Kontext der Debatte über die deutsche Schuld. In ihr wurden die Fragen der Erinnerung an Schuld und Niederlage auf eine andere Ebene gehoben. Das wird zum Teil schon in der Sprache deutlich, wenn es bei Niemöller 1945 bei der Kirchenversammlung in Treysa heißt: Es ginge darum, dass die Kirche sich an ihre eigene Brust zu schlagen und zu bekennen habe: „meine Schuld, meine Schuld, meine übergroße Schuld!“<sup>46</sup> Aber ganz unabhängig von solchen rhetorischen Zuspitzungen argumentierten auch andere – z. B. Hans Asmussen bereits 1942 in einem Brief an den Vorsitzenden des entstehenden Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, Willem A. Visser't Hooft –, dass sich in der Schuldfrage nach dem jetzigen Kriege nicht das jämmerliche Schauspiel wiederholen dürfe wie nach dem Ersten Weltkrieg. Gemeint war damit die gegenseitige politische Schuldzuweisung.<sup>47</sup>

---

im Prozeß der Säkularisierung, Göttingen 2001, 64–80; ders., Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders., Protestantische Weltsichten (wie Anm. 26), 174–203.

<sup>43</sup> Vgl. Maron, Luther (wie Anm. 27), 198–207.

<sup>44</sup> Paul Schempp war Mitglied der Württemberger Societät, einem von Karl Barth besonders geprägten Theologenzusammenschluß, zu dem etwa auch Hermann Diem zählte. Zitat nach Bräuer, Lutherfestwoche (wie Anm. 29), 391–451, hier 450f.

<sup>45</sup> Zit. n. Freitag, Tag von Potsdam (wie Anm. 29), 379–430, hier 430.

<sup>46</sup> Zit. n. Greschat, Schuld (wie Anm. 41), 79.

<sup>47</sup> Ebd., 26; auch die zustimmende Reaktion von Visser't Hooft ebd.

Andere betonten, dass es inzwischen auch ein „neues Schuldbuch“ der Deutschen gebe, das weit über die Fragen von Versailles hinausreiche. So hieß es in einem Brief von Dr. A. Freudenberg, einem „ehemaligen Legationsrat, der als ‚Nichtarier‘ nach England gekommen war, Pfarrer wurde und seit 1940 an der Spitze der Flüchtlingshilfe des Ökumenischen Rates stand“, an Asmussen im Jahre 1943, dass die Art der Kriegführung und des Kampfes gegen „Angehörige anderer Rassen und Völker“ uns zwingt, „selbst bei uns abzurechnen und zwar radikal.“<sup>48</sup> Auch in anderen Stellungnahmen, etwa der Westfälischen Provinzialsynode vom 19. 7. 1946, ist der kritische Erinnerungsmodus präsent, wenn vor allem von „unsere(r) Schuld“ gesprochen und weiter expliziert wird: „Wir verwerfen es, von fremder Schuld zu reden, ohne die eigene zu bekennen.“ Die eigene Schuld wurde zudem historisch konkretisiert. Das hieß konkret, dass alle Vorstellungen zurückgewiesen wurden, die im Nationalsozialismus und seinen Folgen ein „blindes Schicksal“ oder gar eine „Naturkatastrophe“ sahen. Die „Ausrottung der Juden und anderer Verfechter“ wurde ausdrücklich als Schuld bekannt. Darüber hinaus wandte sich die Stellungnahme – explizit auf Barmen rekurrierend – gegen die Befangenheit in einem falschen Ehrbegriff und gegen eine die „Eigengesetzlichkeiten“ sowie Volk und Vaterland in den Rang von Schöpfungsordnungen erhebende theologische Theorie.<sup>49</sup> Das Darmstädter Wort aus dem Jahre 1947 schließlich stellte die Frage der deutschen Schuld in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang, wenn es den Weg der Deutschen in einer langfristigen Erinnerungsperspektive als einen historischen Fehlweg einordnet.<sup>50</sup>

Festzuhalten bleibt, dass sich im Protestantismus vor allem nach 1945 ein Modus der Erinnerung durchzusetzen begann, der sich weder einseitig im Sinne der Glorifizierung noch im Sinne von Verdrängung und Traumatisierung beschreiben lässt. Die protestantische Erinnerung an Krieg und Nation, an Niederlage und Schuld war 1945 eine andere als 1918. Sie kam je länger desto mehr einem kritischen, theologisch argumentierenden Erinnerungsmodus nahe. Dieser implizierte, dass zur Vergegenwärtigung der Vergangenheit vor allem auch die Einsicht in konkret begangene historische Schuld gehörte. Wie schwer das war, das wissen wir aus den Debatten über die Stuttgarter Schuldklärung. Spätestens 1945 begann jedoch eine neue Erinnerungsgeschichte, weil es dem Protestantismus gelang, je länger desto mehr die Verwurzelung in den mentalen Strukturen eines nationalkonservativen Milieus zu kappen. Oder anders formuliert: Je mehr es dem Protestantismus gelang, sich in die politische Kultur der Bundesrepublik zu integrieren, desto mehr zerfiel auch das Milieu einer nationalkonservativen Erinnerungskultur, wie es sie im Kaiserreich und in der Weimarer Republik noch gegeben hatte.

---

<sup>48</sup> Ebd., 18, 27f.

<sup>49</sup> Ebd., 258–262.

<sup>50</sup> Zum Darmstädter Wort im historischen Zusammenhang Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002, 322–338.

#### 4. Nachsatz

Fragen wir zum Abschluß nach verpflichtenden historischen Bezügen, wird klar, dass die ersten beiden *modi memorandi* als geeignete Formen einer protestantischen Erinnerungskultur heute ausscheiden. Den weitreichendsten Anknüpfungspunkt dürfte dagegen der dritte Typus bieten. Auch er ist jedoch in ein pluralistisches und diskursives, Erinnerung historisierendes Konzept einzubinden. Als entscheidende Maxime protestantischer Erinnerungskultur muß gelten, sich der ganzen Ambivalenz menschlichen Handelns sehr bewußt zu sein. Dazu gehören kulturelle Leistungen und Fortschritt ebenso wie Versagen und eine Tiefe der Schuld, die in Deutschland besonders schwer wiegt. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, hatte es bei Ranke noch geheißen. Sofern sie das ist, so ist sie es jedoch nie ohne das variante Handeln der Menschen, ohne ihre spezifischen Erinnerungen und ihre kulturellen Konstruktionen in der Zeit. Das gilt es zu reflektieren, wenn wir über protestantische Erinnerungskulturen, über Erinnerungsorte, ihre Legitimität sowie ihre museale Darstellbarkeit nachdenken. Im Bewußtsein der historischen Erinnerung kann auch die aktuelle Erinnerung fruchtbar sein.