

Wir erinnern uns: Dietrich Bonhoeffer,
((Anmerkungen zur kirchlichen Erinnerungskultur
in Deutschland nach 1945¹

Harry Oelke

I. Die Sehnsucht nach „Erinnerung“

Die 100jährige Wiederkehr des Geburtstags Dietrich Bonhoeffers in diesem Jahr 2006 werden wie bereits die 60jährige Wiederkehr seiner Ermordung im vergangenen Jahr von der deutschen Öffentlichkeit mit großer Aufmerksamkeit bedacht. Die mediale Präsenz des evangelischen Pfarrers ist für einen Kirchenrepräsentanten bemerkenswert hoch, die Buchindustrie beliefert ein milieuübergreifendes Lesepublikum aus einer dicht bestückten Angebotspalette² und die Stätten seiner Wirksamkeit avancieren unter so viel Aufmerksamkeit zu begehrten Wallfahrtsorten der Erinnerung³ an einen

¹ Für etliche Anregungen zu diesem Beitrag danke ich den Teilnehmenden meines kirchengeschichtlichen Oberseminars, das sich im Wintersemester 2004/05 an der Universität München schwerpunktmäßig mit der historiographischen Bedeutung des Erinnerns befasste. Der Aufsatz findet sich fokussiert auf den bayerischen Landesbischof Hans Meiser auch publiziert in: *Herold*, Gerhart/*Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 229–245.

² Das das literarische Erbe von – und damit auch über – Bonhoeffer verwaltende Gütersloher Verlagshaus führt in diesem Frühjahr 2006 die stolze Zahl von 66 Bonhoeffer-Titel in seinem Angebot; vgl. den entsprechenden Verlagsprospekt.

³ So die im April 2006 mündlich mitgeteilte Beobachtung der Verantwortlichen im Internierungslager Flossenbürg, im Bonhoeffer-Haus in Berlin-Grünwald oder auch in der Zionskirche in Berlin, in der Bonhoeffer Konfirmandenunterricht erteilt.

zwischenzeitlich zum „evangelischen Heiligen“⁴ geadelten kirchlichen Widerstandskämpfer.

Die Jubiläumsfeierlichkeiten zu Bonhoeffer markieren den einstweiligen Höhepunkt einer kirchlichen Erinnerungskultur an die Zeit des Nationalsozialismus, wie sie sich nach 1945 in verschiedenen Phasen in Deutschland herausgebildet hat. Dabei trifft die aktuelle Aufgeschlossenheit für Bonhoeffer das schon lange präsenste öffentliche Interesse an der Erinnerung. Allein das Datum des sich 2005 zum 60. Mal jährenden Kriegsendes mit seiner kaum noch zu überschauenden Anzahl von Gedenkveranstaltungen hat dieses Interesse der Deutschen an der Erinnerung nachhaltig unterstrichen. In diesem Zusammenhang wird man auch den allgemeinen Geschichtsboom verrechnen können, der seit den 1980er Jahren in Deutschland unübersehbare Konturen gewonnen hat: die Zahl der Museen nahm seither stetig zu, die Frequenz von Ausstellungen und Gedenkfeiern stieg adäquat, die immer beliebteren „langen Nächte der Museen“ sorgten für eine ungewohnte Bevölkerungsdichte der Innenstädte zu nächtlicher Stunde und die Verhandlung historischer Themen in den audiovisuellen Medien erfreut sich einer großen Beliebtheit. Kurzum: Das Erinnern an Geschichte ist „in“.

Man kann daher fragen: Warum steht die Geschichte so hoch im Kurs? Woher dieser Hunger nach Geschichte, diese Sehnsucht nach Erinnerung, die seit den 1980er Jahren auch als Nostalgiewelle, Museumsboom oder Erinnerungsobsession beobachtet und beschrieben wird⁵. Dabei wird man allgemein in der quantitativen Dichte von Erinnerungsinstanzen ein Signum moderner Gesellschaften aus-

⁴ *Huber*, Wolfgang: Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger. Eröffnungsvortrag beim Internationalen Bonhoefferkongress in Breslau (3. Februar 2006), http://www.ekd.de/vortraege/060203_huber_breslau.html (abgerufen: 8. Mai 2006).

⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden v. a. *Wolfrum*, Edgar: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999, S. 14; *Roussio*, Henry: La hantise du passé. Paris 1998, S. 11 u. ö.; *Hockerts*, Hans Günter: Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 28/2001*, S. 15–30, S. 15.

machen können, deren hohes Maß an Wandlungsenergie die stabilisierende Rückversicherung im Historischen nahe zu legen scheint. Zudem: Das Historische mag in einer Welt des phantasielosen Politpragmatismus auch eine dezidierte Faszinationskraft als „Utopie-Ersatz“ gewinnen. Drittens dürfte in diesem Zusammenhang auch der politische Paradigmenwechsel in Europa seit 1989 eine Bedeutung haben: denn der Zusammenbruch der politischen Ost-Westblöcke hat die Bewältigung der Hinterlassenschaft als Aufgabe vorgegeben, die eine historische Orientierung unabdingbar macht. Der seit geraumer Zeit feststellbare „run“ auf die Geschichte dürfte demnach dem Bedürfnis sich wandelnder Gesellschaften in Europa nach Orientierung an den – wenn schon nicht verlässlichen, dann zumindest vertrauten – Orientierungsmarken der eigenen Geschichte geschuldet sein.

II. Die deutsche „Last der Erinnerung“

Lässt sich aus diesen Begründungszusammenhängen eine Affinität zur Erinnerung, zum Gedächtnis und zur Geschichte für die gesamte europäische Kulturlandschaft plausibel machen, so drängt sich gleichzeitig die Frage auf, ob beim genauen Hinsehen in Deutschland die Beschäftigung mit der Vergangenheit auf eigenen Wegen verläuft. Von allgemeinesgeschichtlicher Seite hat man immer wieder „besondere Züge“ dieses Verhältnisses der Deutschen zur Erinnerung an ihre Geschichte herausgestellt⁶. Geschichte wird von den Deutschen bis heute offenkundig im Sinne von Alexander und Margarete Mitscherlich als „gegenwärtige Vergangenheit“⁷ wahrgenommen, dabei wird die Vergangenheit eher als unentrinnbare Last denn als „Wahl des Vergangenen“ verstanden⁸. Unbestritten dürften in

⁶ Francois, Etienne/Schulze, Hagen: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. I. München²2002, S. 9–24, S. 10.

⁷ Mitscherlich, Alexander und Margarete: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1967.

⁸ Lavabre, Marie-Claire: Du poids et du choix du passé. Lecture critique du „Syndrome de Vichy“. In: Peschanski, Denis/Pollak, Michael/Roussio, Henry (Hg.): Histoire politique et sciences sociales. Bruxelles 1991, S. 265–278.

dieser Hinsicht die NS-Vergangenheit und der Holocaust in prägender Weise nachwirken: Auschwitz als nationale Katastrophe, die „das kulturelle Gedächtnis der Deutschen gesprengt hat und sprengt“⁹ und die Erinnerung der Deutschen an die Vergangenheit, auch aus französischer Sicht, grundsätzlich in ein „schmerzhaftes Verhältnis“ rückt¹⁰. Der deutsche politische Sonderweg der Jahre nach 1933 macht offenbar auch einen besonderen Weg der Erinnerung an diese Zeit erforderlich.

Obgleich das öffentliche Interesse an der Geschichte, an ihrer Tradierung und die Auseinandersetzung mit ihr eine einzige Epoche deutlich überschreitet, fällt das Interesse an der Zeitgeschichte überproportional stark aus. Neben den bereits genannten Gründen wird man dabei zu bedenken haben, dass die Nähe der Zeitgeschichte zur Gegenwart das öffentliche Interesse noch einmal potenziert. Hans Günter Hockerts stellt diesbezüglich fest: „Vergangenheitsbewältigung“ als Medium der politischen Auseinandersetzung und als Prüfstein der politischen Kultur steigert die Resonanz“¹¹. Der Befund eines spezifisch deutschen Umgangs mit der Geschichte der NS-Zeit lässt uns aus kirchengeschichtlicher Sicht fragen: Musste auch die Kirche diesen besonderen Weg der Erinnerung gehen? Trifft das, was für das Gedächtnis der deutschen Gesellschaft an die jüngere deutsche Geschichte im allgemeinen zutrifft, auch für die kirchlicherseits kultivierte Erinnerung zu?

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs hat im Zuge seiner frühen, grundlegenden Bemühungen um kollektive Erinnerungsformen bereits 1925 auf die fundamentale Bedeutung der Erinnerung für die Identität des Menschen hingewiesen. Danach ist es zwar der Einzelne, der sich erinnert, aber das Milieu, in dem er lebt, bildet den Referenzrahmen, innerhalb dessen sich die Erinnerung im Individuum erst dauerhaft etablieren kann. Das individuelle Erinnern bedarf, um eine längerfristige und gleichsam prägende

⁹ Assmann, Aleida: Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. Frankfurt/M. 1993, S. 8.

¹⁰ H. Rousso, Hantisse (wie Anm. 5), S. 12.

¹¹ H. G. Hockerts, Zugänge (wie Anm. 5), S. 15.

individuelle Erinnerung zu werden, der Verbindung „mit den uns aus dem sozialen Milieu zufließenden Gedanken“¹². Erst im Zusammenspiel des persönlichen Gedächtnisses mit der kollektiven Erinnerung entsteht individuelle, identitätskonstituierende Erinnerung. Erinnerung wird dazu „gemacht“, und zwar aus dem „kollektiven Bedürfnis nach Sinnstiftung“¹³. Auf der Grundlage dieses Sachverhalts gewinnt die Bedeutung der großen konfessionellen Kirchen und ihrer gesellschaftlichen Milieumanifestationen für die Erinnerungskultur in Deutschland Plausibilität. Protestantismus und Katholizismus manifestieren sich unterschiedlich figuriert in zahlreichen gesellschaftlichen Milieus. Sie dienen ihren Mitgliedern als Basis einer Erinnerungskultur mit einem entscheidenden Beitrag für deren Identitätsbildung. Wenn wir nach der *kirchlichen* Erinnerungskultur fragen, dann geschieht das vor dem Hintergrund, dass die kirchlichen Milieus bis heute ungeachtet aller Tendenzen zur Entkirchlichung Individuen die Möglichkeit offerieren, individuelle Erinnerung mit der kollektiven Erinnerung der kirchlichen Bezugsgruppe zu verbinden. Nach diesem Denkmodell bedarf es für eine kirchliche Erinnerungskultur nicht zwingend der intakten, institutionalisierten „Amtskirche“, sondern es wird vorstellbar, dass sich diese auch unabhängig von ihr in gesellschaftlichen Milieus manifestieren kann. Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass im Zusammenhang mit Manifestationen einer deutschen Erinnerungskultur immer auch eine kirchliche Kultur des Gedächtnisses an die NS-Zeit wirksam ist. Dieser Umstand kann verdeutlichen, warum auch die Großkirchen mitsamt der ihnen verhafteten Milieus nach 1945 die „Last der Erinnerung“ zu tragen hatten.

Die nationalsozialistische Vergangenheit findet im Rahmen der deutschen Erinnerungskultur einen doppelten Reflex. Einmal ist an die bereits genannten Primärerfahrungen der Zeitzeugen zu denken,

¹² Vgl. *Halbwachs*, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris 1925. Hier liegt zugrunde: *Ders.*, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/M. 1985, S. 200; zum ganzen vgl. *Assmann*, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 42002, S. 14–48.

¹³ E. *Francois/H. Schulze*, Einleitung (wie Anm. 6), S. 13.

deren Erinnerungen zunächst in das kommunikative Gedächtnis eingegangen sind, bevor sie sich in materialer Form mittelfristig bis langfristig durchsetzen konnten.

Zum anderen ist auf die im akademischen Wissenschaftsbetrieb angesiedelte Geschichtsforschung, namentlich die Zeitgeschichtsforschung, zu verweisen. Sie ist eine institutionell gebundene Erinnerung, d. h. geformte und gestützte Erinnerung durch die wissenschaftsorganisatorischen Normen, die für sie verbindlich sind¹⁴. Auch die organisierte und verwaltete Erinnerung durch Gedenkstätten und öffentliche Einrichtungen wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Eine wissenschaftlich organisierte kirchliche Erinnerungsgeschichte vollzieht sich im Hinblick auf die NS-Zeit überwiegend an den Theologischen Fakultäten. Auch die Kirchen selbst haben diesen akademischen Bereich der Erinnerungskultur im Sinne eines offensiven Umgangs mit der eigenen Geschichte in der NS-Zeit schon bald nach 1945 als ihre Aufgabe entdeckt und fördern seit den 1950er Jahren die wissenschaftliche Kommissionsarbeit zur Kirchlichen Zeitgeschichte nachdrücklich. Diesem Engagement ist es zu verdanken, dass neben den Theologischen Fakultäten auch assoziierte Forschungseinrichtungen, auf protestantischer Seite die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ (München), auf katholischer Seite die „Kommission für Zeitgeschichte“ (Bonn), einen maßgeblichen Beitrag zur wissenschaftlich organisierten Erinnerungsarbeit leisten.

Die öffentliche Wahrnehmung der Zeitgeschichte ist, dieser Eindruck drängt sich auf, seit Jahren im Wachsen begriffen. Es scheint kennzeichnend für den deutschen Weg der Erinnerung an die NS-Zeit, dass insbesondere seit Mitte der 1980er Jahre die öffentlichen Debatten mit Erinnerungsqualität ein hoher Grad an emotionaler Betroffenheit kennzeichnet. So stand der Besuch des amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan 1985 in Bitburg im Zeichen einer äußerst kontrovers und lautstark geführten Debatte, im Jahr darauf setzte der Historikerstreit ein, 1988 folgte die verunglückte Rede Philipp Jenningers im Bundestag. Als 1995 die 50jährige Wieder-

¹⁴ Vgl. H. G. *Hockerts*, Zugänge (wie Anm. 5), S. 18.

kehr des Kriegsendes als ein mediales Großereignis inszeniert wurde, konnte das nur als nicht mehr zu steigender Höhepunkt einer langen Entwicklung verstanden werden, der den sich anschließenden öffentlichen Bedeutungsverlust des Themas befürchten ließ. Das tat es aber überraschenderweise faktisch nicht, denn die öffentlich inszenierte Erinnerung setzte sich sogar noch einmal in gesteigerter Form fort: 1996 setzte das Buch von Daniel Goldhagen „Hitlers willige Vollstrecker“ die deutsche Öffentlichkeit in Bewegung, im Jahr darauf stritt man ebenso in den Feuilletons der überregionalen Zeitungen wie in Volkshochschulseminaren über die von Jan Philipp Reemtsma initiierte Wehrmachtausstellung, 1998 teilte die umstrittene Rede Martin Walsers anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels die deutsche Öffentlichkeit in zwei Lager, schließlich folgte 2005 nach einer langen, kontrovers geführten Debatte die Einweihung des Holocaust-Mahnmals und die Ereignisse zum 60jährigen Kriegsende schlossen sich an. Die Heftigkeit dieser emotionalisierten Debatten ist ein Kennzeichen der deutschen Erinnerungskultur der vergangenen Jahre. Auf der Suche nach einer Antwort auf dieses deutsche Phänomen hat Aleida Assmann die Ansicht vertreten, dass darin eine lebendig verkörperte Erinnerung eines „Generationsgedächtnisses“ ihren Ausdruck findet, das „mit seinen Erfahrungen noch unmittelbar an die NS-Zeit angeschlossen ist“¹⁵. Erinnerung im Modus der Erregung scheint in der Tat an die existentiellen Primärerfahrungen von Zeitzeugen gebunden zu sein.

Im kirchlichen Bereich haben die Zeitzeugen, die nach 1945 in die hohen kirchlichen Ämter einrückten – wie etwa die beim Vorläufigen Rat der EKD – über Jahre häufig selbst diese Erregung erzeugt, indem sie über den Weg der Kirche miteinander stritten entlang der alten kirchenpolitischen Frontlinien aus der NS-Zeit¹⁶.

¹⁵ Assmann, Aleida: Erinnerung als Erregung. Wendepunkte der deutschen Erinnerungsgeschichte. In: Wissenschaftskolleg, Jahrbuch 1998/99 [Berlin 2000], S. 200–220.

¹⁶ Vgl. dazu exemplarisch den Beitrag von Fix, Karl-Heinz: Kirchenbund – nicht Kirche. Hans Meiser als Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: G. Herold/C. Nicolaisen: Meiser (wie Anm. 1), S. 120–137.

Der wissenschaftliche Ertrag bzw. die kirchlichen, häufig apologetischen Beiträge zur Erinnerung an die NS-Zeit litten unter der verbreiteten Erregungskultur unter den Protagonisten v.a. einerseits aus dem lutherischen Lager und andererseits aus dem Bruderrat. Analog zu der oben skizzierten Erinnerungskultur im Zeichen einer öffentlichen Erregung konnten auch Vorgänge im kirchlichen Bereich für ein breites, aufgeregtes öffentliches Interesse sorgen. Über den bayerischen Landesbischof Hans Meiser wurde in München öffentlich gestritten, als längst nach seinem Tod die Stadtratsfraktion „Bündnis 90/Die Grünen – rosa Liste“ 1998 den Antrag stellte, die Meiserstraße wegen angeblicher „antisemitischer Entgleisungen“ Meisers umzubenennen¹⁷. Bezeichnenderweise fiel das Geschehen exakt in die Zeitspanne, in der die Thematik durch die genannten öffentlichen Debatten ohnehin in der Öffentlichkeit hoch besetzt war¹⁸.

III. Zur Bedeutung von „Erinnern“ im kirchlichen Bereich

Erinnern ist ein religiöser Akt, die Urform der Erinnerungskultur ist die religiöse. Die Abschiedsrede des sterbenden Moses lässt sich als normative Fixierung des jüdischen Erinnerungshaushaltes verstehen. Auch das Christentum hat als Gedächtnisreligion die Memorial-

¹⁷ Pressemitteilung von „Bündnis 90/Die Grünen – rosa Liste München“ vom 2. Dezember 1998; zum Sachproblem vgl. *Nicolaisen*, Carsten: Bischof Meiser (1881–1956). Ein konservativer Lutheraner in den Herausforderungen des Nationalsozialismus. In: Haberer, Johanna (Hg.): Er liebte seine Kirche. Bischof Hans Meiser und die bayerische Landeskirche im Nationalsozialismus. Ingolstadt 1996, S. 16–60; vgl. auch *Hermle*, Siegfried: Zwischen Bagatellisierung und engagierter Hilfe. Hans Meiser und die „Judenfrage“. In: G. Herold/C., *Nicolaisen*, Meiser (wie Anm. 1), S. 53–68.

¹⁸ Der Umstand, dass sich die Diskussion im Jahr 2006 in der Nürnberger Öffentlichkeit auf einer analogen Argumentationsbasis noch einmal wiederholt, zeigt das nach wie vor hohe Maß an Erregungsenergie, das kirchliche Exponenten mit einem ambivalenten Handlungsprofil im lokalen Bereich freisetzen können, vgl. dazu die Berichterstattung in der Nürnberger Presse zwischen dem 6. März 2006 (Nürnberger Abendzeitung) und dem Bericht am 3. Mai 2006 über die (einstweilige?) Entschärfung des Konflikts (Nürnberger Nachrichten). Im Sinne des zuvor Ausgeführten ist allgemein von einer baldigen weiteren signifikanten Abnahme dieses öffentlichen Erregungspotentials auszugehen.

kultur des Abendlandes maßgeblich geprägt. Abgesehen von der grundsätzlich historischen Reflexivität der christlichen Offenbarungstheologie reichen christliche Zeichen der Erinnerung in den säkularen Raum hinein, so etwa die Zeitrechnung „nach Christi Geburt“ oder der Zyklus der Jahresfeste. Wichtige Elemente der abendländischen Memorialkultur, wie etwa die Namens- und Begräbniskultur oder auch das Gedenken an Verstorbene, verdankt sich der christlichen Tradition.

Diese religiösen Erinnerungsformen vollziehen sich nicht frei, sondern unterliegen traditionell in unterschiedlichen Ausprägungen einer konfessionellen Bindung. Ein gewachsener konfessionell geformter Werte- und Normenkanon stellt den WahrnehmungsfILTER für religiöse Erinnerung dar. Die Erinnerungskultur des deutschen Luthertums hinsichtlich der NS-Zeit ist signifikant unterschieden von derjenigen unierter oder katholischer Provenienz. Ungeachtet eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes konfessioneller Bindungen kommt der jeweiligen konfessionellen Wahrnehmungsperspektive beim einzelnen Christen eine Orientierungsfunktion im Erinnerungsverhalten zu.

Auch im Bereich kirchlicher Erinnerung wird man dem *Generationsfaktor* eine nicht unerhebliche Bedeutung beimessen können. Auf kommunikative Interaktion gegründete Gedächtnisformationen setzen auch im kirchlichen Bereich bei den Kommunizierenden eine räumliche Nähe, regelmäßige Interaktion und einen Mindestbestand gemeinsamer Lebensformen und Lebenserfahrungen voraus. Diese Elemente markieren ein „Generationengedächtnis“¹⁹. Im Hinblick auf die zeitliche Dauer, die eine Generation umspannt, bestehen gewöhnlich unterschiedliche Auffassungen. Plausibilität besitzt die pragmatische Einteilung des Historikers Norbert Frei²⁰. Danach war die Zeit nach 1945 maßgeblich von drei Generationen geprägt: Zunächst handelt es sich um diejenigen, die um 1905 geboren wurden und die im Hinblick auf den Nationalsozialismus in der Terminologie Freis die „Funktionsgeneration“ darstellt. Es dürfte außer

¹⁹ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 205.

²⁰ Vgl. dazu Frei, Norbert: 1945 und wir. München 2005.

Frage stehen, dass die in den ersten Nachkriegsjahrzehnten erkennbare Zurückhaltung gegenüber der subversiven Widerstandstätigkeit Bonhoeffers prioritär seiner Zugehörigkeit zu dieser Generation der Gleichaltrigen geschuldet war. Zu anders war das in einer konträren politischen Ethik begründete Verhalten des resistenten Altersgenossen in der NS-Zeit ausgefallen, zu nachhaltig stellte es eigene Lebensentwürfe in Frage, als dass man sich allseits vorbehaltlos hätte dieser Biographie nähern können. Vorbehalte bei kirchlich sozialisierten Zeitgenossen gegen Bonhoeffer mögen nach 1945 auch darin begründet gewesen sein, dass er mit seinem gleichermaßen frühen und entschiedenen Eintreten für die Juden für viele kirchliche Funktionsträger den Ausweg in eine allzu simple Apologetik, wonach es in der NS-Zeit für die Kirche keinen anderen Weg als den des opportunen Schweigens hätte geben können, verstellt hatte.

Zweitens bilden die um 1925 Geborenen eine Alterskohorte, die sich dadurch auszeichnet, das sie den Nationalsozialismus als prägend erfahren haben, ohne allerdings dabei bereits konkrete Funktionen erfüllen zu müssen und daher als die „skeptische Generation“ bezeichnet werden können (gewöhnlich „Flakhelfergeneration“).

Schließlich macht Frei drittens diejenigen als eigene Generation aus, die um 1945 geboren wurden und unabhängig von konkreten gesellschaftlichen und sozialen Positionierungen in einer ihnen gemeinsamen Unabhängigkeit von inhaltlichen Fixierungen die „68er-Generation“ bilden. In der deutschen Nachkriegsgesellschaft sind alle drei Generationen in bezug auf die NS-Zeit mit einem deutlich voneinander zu unterscheidenden Erinnerungsprofil präsent.

Überlegenswert erscheint, in welchem Maße diese Generationenfolge und deren synchrones Zusammenwirken auch die kirchliche Erinnerungskultur im Protestantismus bestimmen. Unstrittig dürfte sein, dass den jeweiligen Generationen nach 1945 zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Bedeutung zukommt: ein Generationswechsel löst jeweils die zuvor gültigen Erinnerungsmuster zwar nicht vollends auf, aber sie verlieren durch die neue Perspektive der nachrückenden Generation zunehmend an Repräsentativität und Verbindlichkeit. Unabhängig davon, welchen Zeitraum man für eine Generation – in der Regel 20 bis 30 Jahre – bemisst, kann man

festhalten, dass nach 80 bis 100 Jahren eine Zäsur erreicht ist, wenn nämlich das Maximum von Generationen synchron zusammenleben, die durch persönlichen Austausch eine „Erfahrungs-, Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ bilden²¹. Die quantitative und damit auch qualitative Dichte von Erinnerung an die mittelbar und unmittelbar erfahrene gemeinsame Geschichte wird zu keinem folgenden Zeitpunkt mehr erreichbar sein, es folgt mit dem Aussterben der ältesten Generation die Auflösung der kommunikativen Gedächtnisformation. Auch für den Bereich kirchlicher Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus wird man den damit verknüpften Strukturwandel bedenken müssen, der sich schon seit geraumer Zeit mit dem Aussterben der von Frei „Funktionsgeneration“ genannten Zeitzeugen ereignet. Reinhard Koselleck hat in diesem Zusammenhang auf eine qualitative Veränderung der Erinnerung hingewiesen: die sich auf existentielles Erleben stützende lebendige Geschichtserfahrung verändert sich zu einer empiriegestützten wissenschaftlichen Historiographie²². Ungeachtet aller bereits geleisteten wissenschaftlichen Geschichtsforschung zur NS-Zeit bedingt das Aussterben der Zeitzeugen den Verzicht auf den methodischen Ansatz der *oral history* und einen Verlust der politisch-existentialen Bezüge, wodurch eine signifikante ‚Versachlichung‘ der Historiographie die Folge sein dürfte. Mit dem Verlust dieser Generation von Zeitzeugen geht das Potential verloren, das in den zurückliegenden Jahren immer wieder zu jener erregten Erinnerung führen konnte. Andererseits kann auf diese Weise die wissenschaftlich organisierte Erinnerung an die NS-Zeit jenseits jedes affektgesteuerten Moralisierens vielleicht nüchterner und sachbezogener gestaltet werden. Das Verblassen der existentiellen Betroffenheit muss, wie die jüngsten Beiträge zur Erinnerungskultur²³ und auch das Bonhoeffer-Jubiläum dokumentieren, nicht zwangsläufig mit einem Bedeutungsverlust der Erinnerung einhergehen. Im Gegenteil scheint auch für

²¹ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 205.

²² Vgl. Koselleck, Reinhard: Nachwort zu Charlotte Beradt. Das Dritte Reich des Traums. Frankfurt/M. 1994, S. 117–132, S. 117.

²³ Vgl. dazu zuletzt Hermle, Siegfried: Tendenzen Kirchlicher Zeitgeschichte. In: Verkündigung und Forschung 50, 2005, S. 69–88.

den Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte zu gelten, was an anderer Stelle für die allgemeineschichtliche Debatte formuliert wurde: Je weiter wir uns von Auschwitz und der NS-Zeit entfernen, umso näher tritt dieses Ereignis an uns heran²⁴.

Auch im Hinblick auf die *Formen des Erinnerns* wird man in Analogie zur Allgemeineschichte für den kirchlichen Sektor drei Modelle voneinander abheben können²⁵: Das *kommunikative Gedächtnis* basiert auf den Primärerfahrungen der Beteiligten mit dem kirchlichen Alltagsleben, mit dem Verhältnis von Kirche und Staat, mit der gelebten Frömmigkeit im großen politischen Zusammenhang der nationalsozialistischen Herrschaft. Es ist deutlich, dass hier der Generationsaspekt von besonderer Bedeutung ist, denn diese Form des Erinnerns bestimmte die Erinnerung an die NS-Zeit im protestantischen Milieu der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Kollektive Gedächtnisformen im kirchlichen Milieu überführen die detaillierte Erinnerung an das gemeinsam erfahrene kirchliche und christliche Leben in eine auf das Wesentliche beschränkte, auf eine formelhafte Inhaltsform. Kirchliche Erklärungen wie die sog. Stuttgarter Schulderklärung von 1945 oder die synodale Erklärung von Berlin-Weißensee (1950) zur Schuld an Israel geben zu erkennen, wie diese Gedächtnisform die Qualität eines „sozialen Langzeitgedächtnisses“²⁶ gewinnen kann. Ein wesentliches Motiv für das kollektive Gedächtnis dürfte nach innen das Bestreben nach einer gemein-protestantischen Identität sein. Hinter derartigen Erinnerungsformeln steht der protestantische Vorsatz: „Das dürfen wir nie vergessen!“, worin sich vor allem das Bemühen manifestiert, eine ähnliche Katastrophe wie den Nationalsozialismus und die dadurch bedingten Verbrechen zukünftig ein für alle mal auszuschließen. Erinnerungskultur hat es immer auch mit Zukunftsgestaltung zu tun²⁷.

²⁴ Vgl. *Reisch*, Linda: Geleitwort. In: Loewy, Hanno (Hg.): Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte. Reinbek 1992, S. 7.

²⁵ Vgl. zum Folgenden A. *Assmann*, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 204–207.

²⁶ Ebd., S. 205

²⁷ Vgl. dazu *Hölscher*, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt/M. 1999.

Das *kulturelle Gedächtnis* im Bereich der kirchlichen Erinnerungskultur schließlich ist auf eine generationsübergreifende, langfristige konfessionell geprägte Identitätsbildung angelegt. Es basiert als soziales Langzeitgedächtnis der Mitgliederkohorte kirchlicher Milieus auf den Elaboraten der Kirchengeschichtsschreibung, auf materialisierten Erinnerungsformen, die in Schule, Elternhaus, Kirche und anderen Bildungsinstitutionen durch Lernen angeeignet werden können.

Kennzeichnend für den Protestantismus ist, dass Bemühungen um eine evangelische Erinnerungskultur bereits aus der Zeit des Nationalsozialismus selbst datieren. Bereits 1934 setzt auf evangelischer Seite die literarische Fixierung von Bekenntnistexten ein, die bis heute maßgebliche Bausteine des kulturellen Gedächtnisses im Protestantismus ausmachen²⁸. Ein breites Spektrum von Literatur, Filmen und die mediale Aufbereitung des Wirkens einzelner Persönlichkeiten wie v. a. Dietrich Bonhoeffer oder eines kirchengeschichtlichen Großereignisses wie die erste Bekenntnissynode in Barmen 1934 oder die Reichspogromnacht sowie die fatalen Texte der Deutschen Christen markieren einen Überlieferungsbestand, der in medialer Form zwischenzeitlich in das kulturelle Gedächtnis protestantischer Milieus eingegangen ist. Die 1968er Generation schließlich dürfte für die Ausbildung eines lebenszeitübergreifenden kulturellen Gedächtnisses einen wichtigen Beitrag geleistet haben. Den kritischen Anfragen an die Elterngeneration, die auch die Kirche erreichten, dürfte auch die gesteigerte kirchliche Erinnerungsenergie im Falle Bonhoeffers und eine Neubewertung von dessen Widerstandshandeln geschuldet sein.

Allerdings markieren diese etablierten Inhaltselemente einer kirchlichen Erinnerungskultur insgesamt keine statische Größe. Mit dem fortschreitenden historischen Prozess bedarf es einer interpretatorischen Neubestimmung dieser nicht selten im zeitgenössischen Code überlieferten Erinnerungsgehalte.

Um das Feld kirchlich geprägter Erinnerungskultur noch näher

²⁸ Vgl. dazu *Schmidt*, Kurt Dietrich: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. 3 Bde. (1933–1935). Göttingen 1934–1936.

bestimmen zu können, scheinen einzelne Binnendifferenzierungen hilfreich zu sein. Drei dieser inhaltlichen Abgrenzungen werden hier andeutungsweise skizziert:

a) Erinnern – Vergessen

Wer sich erinnert, der vergisst im Moment der Erinnerung. Zwischen dem Erinnern und dem Vergessen besteht ein struktureller Zusammenhang. Auch im Bereich der Kirche gilt: Die Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus ist unmittelbar verknüpft mit dem Vergessen, es lässt sich sogar eine gewisse Steuerung des Vergessens über die Fixierung von Erinnerungsinhalten annehmen²⁹. Die Herausbildung einer Erinnerungsagenda ist immer auch mit dem Vergessen derjenigen Vorgänge und Inhalte verbunden, auf die sich der Erinnerungsfokus nicht richtet. Interessant dürfte es sein, die historische Entwicklung des inhaltlichen Erinnerungsprofils bezüglich Bonhoeffers einmal daraufhin zu überprüfen, welche Aspekte seiner Persönlichkeit und seines Wirkens seit 1945 wann erinnert wurden und welche Aspekte von Person und Werk dadurch gleichzeitig in den Hintergrund rückten.

Sogar Strategien der Erinnerungsabwehr sind denkbar: Bereits im Zusammenhang mit der Entstehung des kommunikativen Gedächtnisses kann es bei Beteiligten zu einer inneren, selbsttätigen Zensur der Erinnerungsinhalte kommen. Insofern ist es hilfreich die historischen Inhalte im kirchlichen Erinnerungshaushalt kritisch darauf zu überprüfen, welche Inhalte nicht memoriert werden, d.h. verdrängt und verschwiegen wurden. In der Regel sind jene Inhalte von diesen Abwehrstrategien betroffen, die das Selbstwertgefühl der Bezugsgruppe in Frage zu stellen scheinen³⁰.

Der Umgang der evangelischen Kirche mit den nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden ist über einen langen Zeitraum von derartigen Abwehrstrategien bestimmt. Erst in einem langen Lernprozess hat es die Kirche verstanden, ihre Schuld an diesen Ver-

²⁹ Vgl. E. Francois/H. Schulze, Einleitung (wie Anm. 6), S. 14; E. Wolfrum, Geschichtspolitik (wie Anm. 5), S. 15.

³⁰ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 215–218.

brechen klar zu benennen, erst damit war der Weg geebnet, das Verhältnis zum Judentum nach dem Holocaust neu zu entwickeln³¹.

b) Gedächtnis – Wirklichkeit

Menschliche Erinnerung ist aber nur bis zu einem gewissen Punkt indirekt steuerbar, grundsätzlich gilt, dass das Erinnern aus willentlich nicht steuerbaren Vorgängen auf der neuronalen Ebene besteht. Micha Brumlik konstatiert: „Wir erinnern uns – so scheint es – ob wir es wollen oder nicht“³². Diese neuronale Eigenständigkeit von Erinnerungsprozessen deutet die Grenzen der Erinnerung an. In jüngster Zeit sind diese Grenzen durch neurologische Arbeiten näher bestimmt worden. Demnach sind Wahrnehmung und Erinnerung durch die Natur der kognitiven Prozesse in unserem Gehirn festgelegt³³. Zwar gilt für das menschliche Gehirn, dass es im Überlebenskampf permanent optimiert wurde, aber daraus lässt sich keine Garantie ableiten, dass die Generierung von Wahrnehmungen als „objektive Beurteilung der Welt“ verstanden werden kann, vielmehr wird man sie als Ergebnis „unbewusster Erkennungsleistungen“³⁴ aufzufassen haben, die auf eine fragmentierte Wahrnehmung der Welt schließen lässt. Erinnerungen unterliegen zudem dem Zwang zur Kohärenz. Gedächtnislücken und ungewohnte Datenkonstellationen lösen unsere kognitiven Systeme durch Extrapolationen und die Annahme von Gegebenheiten, deren Vorhandensein dann „ein-

³¹ Vgl. dazu *Rendtorff*, Rolf: Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. 18). München 1989 und *Oelke*, Harry: Evangelische Kirche und Judentum nach 1945. In: PTh 95, 2006, S. 2–23.

³² *Brumlik*, Micha: Individuelle Erinnerung – kollektive Erinnerung. Psychosoziale Konstitutionsbedingungen des erinnernden Subjekts. In: Loewy, Hanno/Moltmann, Bernhard (Hg.): Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung (Wissenschaftliche Reihe des Fritz-Bauer-Instituts. 3). Frankfurt/M.; New York 1996, S. 31–45, S. 39.

³³ Vgl. dazu *Singer*, Wolf: Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. In: Eine Welt – Eine Geschichte? 43. Deutscher Historikertag in Aachen 26. bis 29. September 2000. Berichtsband, hg. i. A. des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e. V. von Max Kerner. München 2001, S. 18–27.

³⁴ Ebd., S. 20.

fache Erklärungen für die jeweiligen Konstellationen erlaubt³⁵. Die Erinnerung ist ein kreativer, konstruktivistischer Prozess, bei dem das Gehirn versucht, aus Gedächtnisspuren ein „kohärentes Gesamtbild zu rekonstruieren“³⁶, worin freilich eine potentielle Fehlerquelle liegt.

Ein weiteres Problem will bedacht sein: Der neuronale Speicher ist ein Assoziationspeicher. Das darin immanente Problem besteht darin: Altes wird durch Neues nicht gelöscht, sondern überschrieben, d. h. Erinnerung kann in einem verändertem Kontext wieder aufleben: „Einmal Erlebtes wird somit für immer über eine kontinuierliche Kette aufeinander aufbauender Veränderungen von Speicherinhalten den Kontext mitbestimmen, in den zukünftige Wahrnehmungen und Erinnerungen eingebettet sind“³⁷. Für die Zeitzeugen der NS-Zeit hatte dieser Sachverhalt erhebliche Konsequenzen, denn das einst Erlebte, an das man sich erinnerte, gestaltete fortan die kontextuelle Wahrnehmung ähnlicher Situationen mit und bestimmte auf diese Weise immer die Erinnerung mit. Auch für den kirchlichen Bereich wird man zu bedenken haben, dass es einen von Primärerfahrungen – sofern sie biographisch möglich waren – ‚unbelasteten‘ Zugang zur Erinnerung nicht geben kann.

c) Geschichte – Gedächtnis

Drittens will bedacht sein, dass Erinnerung als Gedächtnisleistung und als wissenschaftliche Leistung der Historiographie nicht in Opposition zueinander stehen: „Geschichte-als-Gedächtnis“ und „Geschichte-als-Wissenschaft“ sind beide außerhalb der Zeit verankert, beide wollen eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen³⁸. Über die Qualitäten existentiell erlebter Zeitzeugenschaft ist weiter oben schon berichtet worden. Die Zeitgeschichte als Erinnerungsquelle stellt die höchste Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses dar. Anders als der Zeitzeuge

³⁵ Ebd., S. 22.

³⁶ Ebd., S. 24.

³⁷ Ebd., S. 27.

³⁸ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 204.

bedient sich der Zeithistoriker einer methodischen Erkenntnisgewinnung: sein Handwerk machen die Quellenanalyse und die Quellenkritik aus. Auf diese Weise produziert er Perspektiven und setzt Horizonte, die auf der Ebene des „Erlebens“ noch nicht gesehen werden konnten³⁹, was schon Max Weber zu der Feststellung bewog: „Stets gewinnt das ‚Erlebnis‘, zum ‚Objekt‘ gemacht, Perspektiven und Zusammenhänge, die im ‚Erleben‘ eben nicht bewusst werden“⁴⁰.

Zum Geschäft der Zeitgeschichte gehört auch, dass ihr Gegenstand, die Zeitgeschichte, unterschiedlich gedeutet werden kann. Beispielhaft sei auf die frühe Phase der sog. Kirchenkampfforschung nach 1945 verwiesen, als die Beteiligten des Geschehens sich als Historiographen des Kirchenkampfes je nach ihrer kirchenpolitischen Positionierung unterschiedlich an die Kirchenkampfszeit erinnerten. Die Kirchengeschichtsschreibung der unmittelbaren Nachkriegszeit litt im Hinblick auf ihre Effizienz deutlich unter dieser starken Binnenkonkurrenz, die die wissenschaftliche Energie absorbierte. Allerdings zeigt der wissenschaftliche Alltag, dass ein Wettbewerb zwischen verschiedenen zeitgeschichtlichen Forschungsansätzen auch eine stimulierende Wirkung erzielen kann. Grundsätzlich gilt, dass eine demokratische Geschichtspolitik unterschiedliche Vergangenheitsdeutungen zulassen sollte. Eine Grenze ist dort gegeben, wo eine Vielzahl unterschiedlicher Vergangenheitsdeutungen eine fachliche Verständigung nicht mehr ermöglicht.

IV. Zur Aufgabe einer kirchlichen Erinnerungskultur

Das aktuelle Bonhoeffer-Jubiläum gab uns die Gelegenheit für einige Beobachtungen zur Erinnerungskultur, wie sie aus dem weiten Raum und Umfeld der evangelischen Kirche nach 1945 im Hinblick auf die nationalsozialistische Herrschaft entwickelt worden ist. Ein zweifacher Befund ist erkennbar: Einmal hat sich gezeigt, dass analog zu den vielfältigen allgemeineschichtlichen Bemühungen um eine deutsche Geschichte der Erinnerung an die NS-Zeit auch die

³⁹ Vgl. H. G. Hockerts, Zugänge (wie Anm. 5), S. 20.

⁴⁰ Vgl. dazu mit Zitatnachweis ebd.

kirchliche Erinnerungsgeschichte mitsamt ihrer ereignis- und theologiegeschichtlichen sowie ihrer kirchenpolitischen Implikationen *noch geschrieben werden will*. Hier liegt eine Aufgabe für die Kirchliche Zeitgeschichte, der sich anzunehmen, ein reizvolles und wichtiges Unterfangen sein dürfte. Dabei ist von besonderem Interesse, in welche Phasen sich die kirchliche Erinnerungskultur strukturieren lässt und welchen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Vorgaben sie folgte. Im Grunde ließen sich allein an der Weise, wie man nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Erinnerung an Bonhoeffer in der westdeutschen kirchlichen Öffentlichkeit bis heute kultiviert hat, einiges an Aufschluss über die Gesamtentwicklung kirchlicher Erinnerungsarbeit zur NS-Zeit ermitteln. Eine erste Phase scheint von latenten Berührungsängsten mit der vorausgegangenen NS-Zeit gekennzeichnet: In der Kanzelabkündigung zum ersten Jahrestag des Attentats vom 20. Juli 1944 kann Bonhoeffers Name in wichtigen Landeskirchen verschwiegen werden, ein Bielefelder Pastorenprotest sperrt sich 1948 vehement gegen Straßbenennungen nach Bonhoeffer und die Strafanzeige Adolf Grimmes gegen Bonhoeffers NS-Richter Roeder wird eingestellt⁴¹. Erst als 1967 die Biographie des Bonhoeffer-Freundes Eberhard Bethge⁴² erstmals ein gleichermaßen eindrückliches wie zukunftsweisendes literarisches Denkmal ins öffentliche Bewusstsein rückt, sind neue Weichen in der kirchlichen Erinnerungskultur gestellt. Im Westen setzten die erwähnten kritischen Fragen der jungen Generation jetzt ein neues Interesse an der bis dahin von vielen als sperrig wahrgenommenen Historizität Bonhoeffers frei; das nunmehr vergleichsweise dicht vorliegende literarische Werk Bonhoeffers⁴³ bot einer fragenden kirchlichen Öffentlichkeit komfortable Möglichkeiten für eine produktive Auseinandersetzung. Auf dieser Grund-

⁴¹ Vgl. dazu *Grosse*, Heinrich W.: Der Ankläger Dietrich Bonhoeffers, Manfred Roeder, und seine Rolle nach dem Ende des NS-Regimes. In: PTh 95, 2006, S. 24–41.

⁴² *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967, ⁸1994.

⁴³ *Bonhoeffer*, Dietrich: Gesammelte Schriften. Hg. von Eberhard Bethge. Bd. I–IV. München 1958–1974, ²1964–1966.

lage wurde eine positive Rezeption Bonhoeffers nachhaltig verstärkt und popularisiert. Mit den 1980er Jahren setzte offenkundig eine neue Phase kirchlicher Erinnerungskultur ein. Bonhoeffer erreichte jetzt verstärkt die Lehrpläne und die diversen Landeszentralen für Politische Bildung, signifikanterweise entdeckte ihn in diesem Zusammenhang auch das Medium Film. Im neuen Jahrtausend erreicht die Bonhoeffer-Präsenz korrelierend mit der eingangs beschriebenen Sehnsucht nach Geschichte in den Medien ihren einstweiligen Höhepunkt. In der DDR war die Bonhoeffer-Rezeption ausgehend von Bonhoeffers hermeneutischem Vorgriff auf eine nicht mehr religiöse Welt, die zu einem neuen Verständnis des Christentums und seiner gesellschaftlichen Relevanz nötige, schon bald nach der doppelten deutschen Staatsgründung eigene Wege gegangen⁴⁴.

Diese wenigen Stichworte geben Umriss eines sich phasenweise entwickelnden kulturellen Gedächtnisses im Raum der evangelischen Kirche und ihren Milieus zu erkennen. Die hier kultivierte Erinnerungsarbeit steht in vielfältigen Beziehungen zur kirchengeschichtlichen Entwicklung nach 1945. Die Reflexion über die Geschichte der kirchlichen Erinnerungskultur nach 1945 bedeutet im Kern vor allem, über die kirchliche Zeitgeschichte nachzudenken.

Daneben ist zweitens die *Bedeutung des Erinnerns* im kirchlichen Bereich deutlich hervorgetreten. Der Kommunikations- und Lebensraum Kirche bedarf eines kulturellen Gedächtnisses insbesondere hinsichtlich der nationalsozialistischen Epoche, das seinerseits erst eine religiöse Identität gewährleistet und dazu befähigt, auf der Grundlage der Erinnerung an diese Zeitspanne deutscher Geschichte sich verantwortungsvoll der Gegenwartsgestaltung zuzuwenden. Unsere Ausführungen haben darauf hingewiesen: Mit der altersbedingten quantitativen Abnahme der Zeitzeugen stehen wir seit geraumer Zeit in einem Epochenwechsel in der Erinnerungskultur. Es bleibt eine gleichermaßen offene wie spannende Frage, welche

⁴⁴ Vgl. zum Diskurs um die Bonhoeffer-Rezeption in der DDR Feil, Ernst (Hg.): Glauben lernen in einer Kirche für andere. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zum Christsein in der Deutschen Demokratischen Republik (Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis. 9). Gütersloh 1993.

Form des kulturellen Gedächtnisses sich fortan mit der nachlassenden Präsenz von Zeitzeugen und ihren lebendigen Primärerfahrungen im Bereich der Kirche entwickeln wird. Fest steht, dass hier fortan für die wegbrechende Option der *oral history* verstärkt Kompensationsformen der Erinnerung benötigt werden, sofern die Erinnerung an die nationalsozialistische Zeitspanne bewahrt und diese als integraler Bestandteil einer protestantischen Identität erhalten werden soll.

Dies gilt insbesondere für die nachrückenden Generationen, die auf die Berichte noch lebender Zeitzeugen werden verzichten müssen. Den einschlägigen Bibliotheken und Archiven wird als Sammlungsorten von Quellen und Zeitzeugenberichten auch für den kirchlichen Bereich eine erhöhte Bedeutung zukommen. Die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung wird mit der Bereitstellung von wissenschaftlich erfassten Quellen und Forschungsergebnissen das Erinnerungsgeschehen substantiell zu sichern haben. Neben den verschriftlichten Quellen werden dabei insbesondere diejenigen Ton- und Filmdokumente eine Relevanz erlangen, in denen Betroffene das erlittene Unrecht und selbst wahrgenommene Verbrechen beschreiben oder Motive und Formen für ausgeübtes resistentes Verhalten benennen. Diese Formen medial aufbereiteter Zeitzeugenschaft haben vor dem Hintergrund eines sukzessiven Ausfalls der lebenden Zeitzeugen für eine generationsübergreifende authentische Vermittlung entsprechender Inhalte ein großes Gewicht. Das Gleiche gilt für die museale Präsentation der kirchlich geprägten NS-Wirklichkeit; hier können temporäre Darbietungen wie auch längerfristig angelegte Wanderausstellungen von erhöhter Wichtigkeit sein. Überhaupt dürfte der didaktisch geschickt aufbereiteten Vermittlung im Bereich des Schul-, aber auch Konfirmandenunterrichts vor diesem Hintergrund eine gesteigerte Bedeutung zukommen.

Der Lebens- und Kommunikationsraum Kirche (im weitesten Sinn) wird auch zukünftig nicht ohne eine Kultur des Erinnerns an die Zeit des Nationalsozialismus auskommen. Der sich derzeit vollziehende Generationenwechsel wird neue Formen und Ansätze des Erinnerns notwendig machen. Aber für alle diese Akte des Erinnerns gilt, dass sie sich, um effizient zu sein, am Kriterium der Au-

thentizität werden messen lassen müssen. Semantisch entleerte Erinnerung verliert für nachrückende Generationen jede Bindungskraft. Das Beispiel Bonhoeffer ist in dieser Hinsicht ermunternd. Es zeigt, dass Erinnerungskultur reifen kann, indem das Objekt der Erinnerung als stetige Herausforderung für ein differenzierteres Verstehen begriffen wird. Der kirchlichen Erinnerung an Bonhoeffer haftet in diesem Sinne bis heute etwas erfrischend Unfertiges an – die beste Voraussetzung, um auch für nachfolgende Generationen ein Gegenstand wahrer Erinnerung zu bleiben.