



Trauer um ungelebtes Leben

Der Volkstrauertag als Kasualie kollektiver Trauer

Von: Dr. Heike Springhart, erschienen im Deutschen Pfarrerverband, Ausgabe 11/2009

Der Volkstrauertag ist ein ambivalenter und in der Pfarrerschaft unliebsamer Feiertag. Mancherlei Instrumentalisierung widerstreitet einer aufrichtigen kirchlichen Praxis im Umgang mit ihm. Heike Springhart fragt nach einem angemessenen Verständnis kollektiver Trauer und nach der Möglichkeit, den Volkstrauertag als Spezialfall kirchlichen Kasualhandelns zu verstehen. Am Grab der meisten Menschen trauert, tief verschleiert, ungelebtes Leben.¹ Mannheim, Hauptfriedhof. »Der Tod versöhnt« – so steht es auf dem monumentalen Kriegerdenkmal von 1938. Davor liegen frische Kränze und Blumen mitten im September, abgelegt von Menschen, die diese Blumen nicht auf die Gräber der Verstorbenen legen konnten, für die sie gedacht waren, weil die Bestattung auf einem anderen Friedhof stattfindet. Stellvertretend werden sie am Kriegerdenkmal abgelegt. Offenbar bieten das Kriegerdenkmal und das davor liegende Kriegsgräberfeld einen Raum, in dem auch Trauer jenseits der Trauer um Kriegstote einen Ort findet. Ein Ort im Kleinen Odenwald, Kriegerdenkmal.

Volkstrauertag. Das Dorf versammelt sich zum Gedenken. Männergesangverein und Musikverein stellen sich auf, am Denkmal wurde der Kranz der Kommune niedergelegt, rechts und links zwei fackeltragende Vertreterinnen und Vertreter des Roten Kreuzes und der Freiwilligen Feuerwehr. Schon der Gottesdienst war außergewöhnlich gut besucht. Unter Geläut zieht die Gemeinde zur Gedenkfeier. Nach einer Ansprache des Bürgermeisters und dem Lied »Ich hatt' einen Kameraden« spricht die Pfarrerin ein Gebet. Die Feier endet mit der Nationalhymne. – Was tun wir hier eigentlich? Auch im Jahr 60 der Bundesrepublik Deutschland ist das Gedenken an die Toten der Kriege präsent in der öffentlichen und privaten Gedenkkultur. Insbesondere in der dörflichen Situation vermischen sich beide Dimensionen: kaum eine Familie, die nicht ihre Familiennamen auf den Gedenksteinen findet. Allerdings: eine Beschränkung der Perspektive auf die öffentlichen Gedenkfeiern führt fast zwangsläufig und mit Recht zu dem Unbehagen, das den Volkstrauertag bei Pfarrerinnen und Pfarrern zu einem unliebsamen Feiertag macht. Als zivilreligiöser Gedenktag ist der Volkstrauertag aufgrund seiner Geschichte als »Heldengedenktag« und dem am Soldatengedenken orientierten Ritus ein ambivalenter Feiertag. Eine Fokussierung des kirchlichen Handelns allein auf die Teilnahme an den öffentlichen Gedenkveranstaltungen fördert eine solche Perspektivverengung. Selbst wenn Zivilreligion in ihrer politikkritischen Dimension verstanden wird, so bleibt doch die Herausforderung, zu einem Verständnis des Volkstrauertages zu kommen, das der Ambivalenz gerecht wird und das wahr- und ernstnimmt, dass er einen Kasus kirchlichen Handelns darstellt, obwohl er nicht Teil des kirchlichen Festkalenders ist. Beides ist daher in den Blick zu nehmen: der Gottesdienst am Volkstrauertag und die pastorale Teilnahme an der kommunalen Gedenkfeier. Ein ambivalenter Feiertag 1926 wurde der Volkstrauertag als Gedenktag für die im Ersten Weltkrieg gefallenen Soldaten geschaffen. Damit wurde der schon seit 1816 unter Friedrich Wilhelm III. von Preußen eingerichtete »Feiertag zum Gedächtnis der Entschlafenen«, in dem der Toten der Freiheitskriege gedacht worden war, ersetzt und umgewidmet. Während in der frühen Entstehungszeit des Volkstrauertags die Symbiose von öffentlicher Kultur und religiöser Dimension institutionell und theologisch unhinterfragt gegeben war, brachte die Krise der 20er Jahre, vor allem aber die Erfahrung des Nationalsozialismus eine größere Skepsis und Zurückhaltung gegenüber einer solchen Symbiose mit sich, die sich theologisch in der Dialektischen Theologie niederschlug. Nimmt man die Verortung des Volkstrauertags im Kirchenjahr ernst, ist deutlich, dass die Kritik in Form des Gerichts- und Bußgedankens, wie er insbesondere mit dem Buß- und Betttag verknüpft ist, elementarer Bestandteil theologisch verantworteter Gedenkkultur ist. Zugleich ist der Volkstrauertag Teil der trauerorientierten Sonntage am Ende des Kirchenjahres. Zumindest in überschaubaren dörflichen und gemeindlichen Strukturen ist der Volkstrauertag ein lebendiger und integraler Bestandteil der kollektiven Trauerkultur. Als solchem kommt ihm kasuelle Bedeutung zu, die sowohl die gottesdienstliche Feier in der Kirche als auch die Beteiligung der Geistlichen durch das Gebet bei der Gedenkfeier am Kriegerdenkmal bestimmt. Zugänge Auf dem Weg zu einer verantwortlichen Volkstrauertagspraxis verspricht der Zugang über die Frage nach kollektiver Trauer neue Perspektiven. Ein solcher poimenisch orientierter



Zugang gewinnt seine Relevanz insbesondere durch die in den vergangenen Jahren erschienenen Untersuchungen zur Generation der Kriegskinder und deren bis heute wirksamen Traumatisierungen.² Mit den Arbeiten von Aleida und Jan Assmann ist außerdem ein Perspektivwechsel hinsichtlich des kollektiven Umgangs mit der Vergangenheit beschrieben worden. Über die Begriffe »kulturelles« bzw. »kollektives« Gedächtnis wird deutlich, dass es sich hierbei um wirklichkeitskonstituierende kollektive Phänomene handelt, die anderer Wahrnehmungskategorien bedürfen als Geschichte im Sinne von Historie.³ Ein solcher Zugang über individuell gelebtes (und ungelebtes) Leben zum Volkstrauertag ermöglicht und macht es zugleich nötig, sich nicht auf die gefallenen Soldaten zu beschränken, sondern auch deren Opfer sowie die zivilen und die dem Holocaust zum Opfer gefallenen Menschen in das Gedenken einzubeziehen. Wo die Perspektive auf die Trauer über die verschiedenen ungelebten Leben⁴ leitend wird, besteht außerdem die Chance, einer Instrumentalisierung der Toten – unabhängig davon ob es sich um eine Instrumentalisierung der Toten im Sinne des »Heldengedenktages« oder um eine Instrumentalisierung der Toten als Mahnung für den Frieden – zu wehren. Kasus kollektive Trauer »[...] In liberalen, reflektierenden Kreisen [wurde] viel nachgedacht und viel um Verzeihung gebeten. Aber das Trauern um tote Deutsche [...] war eine peinliche Angelegenheit, die man weitgehend den rechten Nationalisten überließ und nostalgisch gestimmten Überlebenden, die sich immer noch nach der verlorenen Heimat sehnten« – so der Niederländer Ian Buruma.⁵ Als Folge davon kann die Instrumentalisierung von Trauer und Gedenken betrachtet werden. Für einen gottesdienstlichen Zugang zum Volkstrauertag ist es sinnvoll, zunächst den Blick auf die Frage nach kollektiver Trauer zu richten und dann einem theologisch wie seelsorglich angemessenen Umgang mit ihr nachzugehen. Inwiefern kann ein per se individueller, zutiefst intimer Affekt als kollektives Phänomen betrachtet werden? Welche rituellen Formen und symbolischen Handlungen können demselben angemessen sein? Aspekte der Forschungen über die Generation der Kriegskinder Seit Ende der 1960er Jahre wurde von der deutschen »Unfähigkeit zu trauern« gesprochen.⁶ Im Entwurf von Alexander und Margarete Mitscherlich aus dem Jahr 1967 ist dies auf den Umgang mit der deutschen Vergangenheit im Sinne von Historie bezogen. Ihr Programm bestand dementsprechend in der Forderung, die Vergangenheit »durchzuarbeiten« zum Zweck der Bewältigung der politischen Gegenwartsfragen. In der jüngsten Zeit ist dagegen ein neues Bewusstsein dafür gewachsen, dass »der Mangel an Trauer [...] selbst ein Symptom des Traumas« ist.⁷ Zugleich spielen hinsichtlich der Trauer um die Kriegstoten mehrere Faktoren eine Rolle, die zu einem »Misslingen der Trauerarbeit« beitragen. Dazu gehört die Überforderung der Verarbeitungsfähigkeit durch eine zu rasche Abfolge von Todesfällen, aber auch die Tatsache, dass Kriegszeiten keine Zeit zum Trauern lassen, weil man um sein eigenes Überleben besorgt sein muss. Zuletzt erschweren es ambivalente Einstellungen zum Verstorbenen oder Schuldgefühle ihm gegenüber, sich wirklich der Trauer hinzugeben.⁸ Die Forschungen zur Generation der Kriegskinder helfen, die kollektiven Traumata zu analysieren und bewusst zu machen. Diese Generation ist in den vergangenen Jahren im Kontext psychologischer, gerontopsychiatrischer wie auch poimenischer Untersuchungen als »vergessene Generation« bzw. als »Generation der Unauffälligen« in den Blick gekommen. Zentral und für eine gegenwarts- und zukunftsorientierte Gestaltung des Volkstrauertags relevant sind Ergebnisse einer psychoanalytischen Langzeitstudie, der zufolge etwa ein Drittel der Kriegskinder traumatisiert wurde und bis heute mit Langzeitfolgen zu kämpfen hat.¹⁰ Dabei sind Wechselwirkungen zu beobachten zwischen dem öffentlichen Diskurs, der sich dieser Perspektive annimmt und der wachsenden Zahl von Kriegskindern, die ihr Schweigen brechen. Die Tiefe der Emotionen, die selbst im Rahmen wissenschaftlicher Kongresse durch Referate über die Auswirkungen belastender Kriegserfahrungen auf die lebensgeschichtliche Entwicklung ausgelöst wird, kann als Hinweis auf eine Form kollektiver Traumatisierung gelten. Mit Blick auf die Generation der Kriegskinder sind drei Elemente von Bedeutung: Erstens hat es diese Generation mit dem Problem der »abwesenden Väter« zu tun. Da sind zum einen die Väter, die im Krieg ums Leben kamen und nicht mehr nach Hause zurückkehrten. »Das Nicht-fragen-Können bleibt das Drama, die Falle für Selbstquälerei, für Selbsttäuschung, für verwirrende Phantasien.«¹¹ Die Frage nach den Vätern und die Erinnerung an sie in der Nachkriegszeit werden dadurch erschwert, dass diese Väter an dem von Nazi-Deutschland begonnenen Krieg beteiligt waren. Mit der Nachkriegszeit kam auch die Erkenntnis: Die abwesenden Väter waren nicht nur Opfer, sondern auch Täter, Mitläufer und »willige Vollstrecker«¹². Abwesend waren aber auch die Väter, die den Krieg überlebt hatten und



möglicherweise nach Jahren in der Kriegsgefangenschaft »als fremde Männer nach Hause [kamen], irritiert, verwundet und gezeichnet für ihr Leben.«¹³ Auch da, wo jemand aus dem Krieg wieder nach Hause kam, gab es die Erfahrung, dass vieles »im Krieg geblieben« ist – an Erinnerungen, an Bildern, an nicht verarbeiteten Eindrücken und Erlebnissen, an nicht gelebtem Leben. Zweitens haben wir es bei der Generation der Kriegskinder mit dem Problem der Sprachlosigkeit zu tun. Als Kinder und Jugendliche fanden sie unter den erschwerten Bedingungen der materiellen und sozialen Not der Nachkriegszeit kaum »angemessene Gesprächspartner, die sie auffingen, Dialogfähigkeit herstellten, ihnen wirklich weiterhalfen«¹⁴. Sie blieben allein mit ihren traumatisierenden Erfahrungen der Bombennächte, den schleichenden Entfremdungen, dem Deutungsmangel und den belastenden Eindrücken. Die Schwierigkeiten, über das Erlebte zu sprechen, führten bei Angehörigen der Kriegskindergeneration bis heute zu einer geradezu als Erlebniskonstante zu bezeichnenden Sprachunfähigkeit. Für sie war seit Ende des Krieges auf persönlich schmerzhaft Weise deutlich, dass die Väter (oder auch Brüder) nicht die Helden waren, als die man sie ihnen lange Zeit vorgestellt hatte. Dieses Erleben bildet den Hintergrund der Einschätzung Sabine Bodes, dass sich die Kriegskinder »in den Ritualen des Volkstrauertages nicht wieder gefunden haben«¹⁵, steht doch hier wenn auch nicht mehr intentional, so doch strukturell das Gedenken an gefallene Soldaten als »Heldengedenken« im Hintergrund. Dagegen weisen die Erkenntnisse der Traumaforschung darauf hin, dass die Opfer der Traumatisierungen »Mut zu Klage und Trauer«¹⁶ brauchen. Auf diese Weise kommt ein dritter Aspekt in den Blick, der eine Perspektiverweiterung impliziert: In der medizinischen Traumaforschung ist darauf hingewiesen worden, dass die stets individuell erlebten kollektiven Traumata der Kriegskinder transgenerational weitergegeben werden. Insofern kann von einer »Erlebnisgröße Krieg«¹⁷ gesprochen werden, die von gesamtgesellschaftlicher Relevanz und Prägekraft ist. Kollektive Lebensgeschichte und kulturelles Gedächtnis Aufgrund der transgenerationalen Weitergabe der Traumata kann davon ausgegangen werden, dass wir es im Hinblick auf die traumatisierenden Erfahrungen mit einer Form kollektiver Lebensgeschichte zu tun haben. Diese können im Sinne des »kulturellen Gedächtnisses« begriffen werden. Während sich das kommunikative Gedächtnis durch große Alltagsnähe auszeichnet, ist das kulturelle Gedächtnis durch Alltagsferne gekennzeichnet. Mit Alltagsferne ist allerdings nicht Realitätsferne gemeint. Vielmehr handelt es sich beim kulturellen Gedächtnis um eine die Alltagskommunikation transzendierende Form des kollektiven Gedächtnisses, das bestimmte »Fixpunkte« hat und nicht »mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit[wandert].«¹⁸ So verstandene Erinnerung gewinnt zum einen in kultureller Formung Gestalt, zum anderen bildet sie Erinnerungsfiguren institutionalisierter Kommunikation aus, beispielsweise in Rezitation, Begehung und Betrachtung, und vermag so zu einer Form »retrospektiver Besonnenheit« zu führen. Mit der Theorie des kulturellen Gedächtnisses ist ein Perspektivwechsel verbunden, der die wirklichkeitsstrukturierende Dimension des kollektiven Gedächtnisses wahrzunehmen vermag. Die Merkmale, die Assmann dem kulturellen Gedächtnis zuschreibt, sind auch für unsere Fragestellung aufschlussreich: Erstens zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis durch Identitätskonkretheit aus, wobei es sowohl im positiven wie im negativen Sinn identifikatorische Kraft hat und insofern zur Horizontbildung beiträgt. Zweitens eignet ihm Rekonstruktivität insofern auch das historische Wissen stets auf die aktuelle Situation bezogen wird. Drittens ist das kulturelle Gedächtnis geformtes Gedächtnis, z.B. durch Texte, Riten oder Denkmale. Viertens zeichnet es sich durch Organisiertheit aus, die sich sowohl in institutioneller Absicherung von Kommunikation durch »Zeremonialisierung« als auch in einer Spezialisierung der Träger des kulturellen Gedächtnisses niederschlägt. Fünftens eignet dem kulturellen Gedächtnis Verbindlichkeit, und zwar in formativer wie in normativer Hinsicht. Die Perspektive des kulturellen Gedächtnisses bietet einen konzeptionellen Zwischenraum zwischen der je und je individuellen Lebensgeschichte und der mit ihr individuell verbundenen Familiengeschichte auf der einen Seite und den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen und der nationalen Geschichte im Sinne von Historie auf der anderen Seite. Mit Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg kann damit gesagt werden, dass diese zur kollektiven Lebensgeschichte gehören, indem sie das kollektive, kulturelle Gedächtnis prägen. Kollektive Trauer und die Herausforderung, auch kollektive Lebensgeschichte als Fragment zu akzeptieren, bilden mithin einen Zugang zu einer kirchlichen Volkstrauertagspraxis, die offen ist für die Erfahrungen lebensgeschichtlicher Fragmentarizität jenseits der historischen Bedingtheit. Dabei kommt das nicht gelebte Leben in den Blick, und zwar sowohl das



derjenigen, derer als Opfer von Krieg und Gewalt am Volkstrauertag gedacht wird, als auch das derjenigen, die um nicht gelebtes Leben, um verunmöglichte Lebensoptionen in ihrer eigenen Lebensgeschichte trauern. Eine solche theologisch notwendige Differenzierung der Perspektive stellt dann auch die rezeptionsästhetische Herangehensweise Axel Kapusts infrage, der im Volkstrauertag (wie im Totensonntag) eine »zweite Beerdigung« sieht, die nunmehr vom individuellen Geschehen in eine kollektive Dimension überführt ist.¹⁹ Auch wenn es als ein Element der beiden Gedenksontage am Ende des Kirchenjahres betrachtet werden kann, dass der Abschied und die damit verbundene Trauer noch einmal zur Sprache kommt, bleibt doch zentral, dass durch ihre kirchenjahreszeitliche Verortung und die damit verbundene eschatologische Perspektivierung das Gedenken in einen weiteren Rahmen gestellt wird. Neue Freiräume für die Wahrnehmung von Schuld Die skizzierte Perspektivenerweiterung impliziert ein Bewusstsein für die Problematik der Schuldfrage. Die Reflexion der NS-Zeit war über viele Jahre vom Thema der Schuld dominiert. Dabei war von Anfang an die Frage, ob und inwiefern von einer kollektiven Schuld gesprochen werden kann, theologisch umstritten. Das zeigen die Auseinandersetzungen zwischen Karl Barth und Martin Niemöller, aber auch die Äußerungen Karl Jaspers' zur Schulddebatte nach 1945.²⁰ Die einseitige Konzentration auf die in historischer Hinsicht notwendigerweise gestellte Schuldfrage hatte vom heutigen Standpunkt aus auch einen lähmenden Effekt. Ein nüchterner Blick auf die Schuldverstrickungen, die einem schlichten Täter-Opfer-Dualismus entgegenstehen, wurde so erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht. Die Fokussierung auf die Schuldfrage hat die ambivalenten Erfahrungen der Kriegskinder, dass der verlorene Vater sowohl Opfer als auch Täter war, verstärkt und möglicherweise gerade zu einer Abwehrhaltung gegenüber der Auseinandersetzung mit Schuld geführt. Gleichzeitig kann es als ein (nicht intendierter) Effekt der Entnazifizierungspolitik betrachtet werden, dass Schuld systematisch ausgeblendet wurde: Wer eine Chance haben wollte, weiterhin einen Beruf ausüben zu können, musste darlegen und beweisen, dass er keine Verantwortung übernommen hatte, dass er »nur« Mitläufer war. Die Auseinandersetzung mit Schuld war somit auf die öffentlichen Diskurse reduziert und der Volkstrauertag selbst wurde in der offiziellen Rhetorik hinsichtlich der moralischen Schuldfrage zu einer Instanz von Schuld und Gewissen. Ein Umgang mit dem Kasus kollektive Trauer am Volkstrauertag, der sich dagegen an einer als Befreiungsgeschehen verstandenen Seelsorge orientiert, nimmt ernst, dass die Freiheit von quälenden Erinnerungen gerade durch das Zulassen von Erinnerungen an eigene Schuld, an eigenes Versagen und an erlittene Verletzungen erreicht werden könnte.²¹ Solches Zulassen gelingt nur schwer und bedarf eines Rahmens, in dem sich der Einzelne in seiner Würde als bedingungslos angenommen erlebt. Im individuellen Fall kann dies in der seelsorglichen Begegnung geschehen, für eine kollektive Auseinandersetzung ist es insbesondere der Gottesdienst, der per se unter der Zusage der Rechtfertigung und bedingungslosen Annahme des Einzelnen steht. Im Raum des Gottesdienstes ist der Blick auf Schuld möglich, weil er unter der Perspektive der Vergebung steht. Hier kann das Zulassen auch von quälenden Erinnerungen geschehen, weil sie im doppelten Sinn bei Gott aufgehoben sind. Auf diese Weise wird es dann möglich und nötig, dass nicht nur die nicht gelebten Leben der Soldaten, sondern auch die nicht gelebten Leben derjenigen, die ihnen zum Opfer gefallen sind – ob in den Vernichtungslagern oder in den brennenden Städten – am Volkstrauertag zur Sprache kommen. So eröffnet ein theologisch und poimenisch sensibler Umgang mit dem Volkstrauertag neue Räume für den Mut zu Klage und Trauer. Dies impliziert auch die Bereitstellung eines geschützten Raumes, in dem das Versäumte wahrgenommen wird und der Verlust an Menschen wie an Lebensmöglichkeiten als Teil der eigenen Identität angenommen werden kann. Wo eine solchermaßen annehmende Grundhaltung den Gottesdienst durchzieht, die das Leid der »Volks-Trauernden« ernst nimmt, wird es möglich sein, in gesellschaftlicher Verantwortung seelsorglich Gottesdienst zu feiern. Das gesellschaftliche und theologische Verantwortungsbewusstsein am Volkstrauertag wird sich dann auch darin äußern, sich durch die Position coram Deo selbstkritisch infrage stellen zu lassen. Ritualisierte Formen vermögen Sprachräume anzubieten, um die Sprachlosigkeit zu überwinden. Wie im Rahmen einer Beerdigung die poimenische Dimension darin besteht, Worte zu geben, wo Worte fehlen, so könnte ein Gottesdienst zum Volkstrauertag Sprachräume für den Umgang mit kollektiver Trauer bieten. Dazu bedarf es neben der in Konstellation und Geschichte spezifisch geprägten Form der öffentlichen Gedenkfeiern zum Volkstrauertag einer komplementären Ergänzung durch eine rituelle Form, die sich sowohl inhaltlich als auch räumlich davon unterscheidet und die die traumatisierenden Erfahrungen



und die Sprachlosigkeit in ein neues Licht setzt. Versteht man den Volkstrauertag als einen Ort kollektiver Trauer, wird deutlich, dass es hier um eine spezifische Form von Trauerbegleitung geht. Die Erkenntnisse aus den Untersuchungen über die Kriegskindergeneration können so adäquat aufgenommen werden. Gleichzeitig wird die Gefahr einer Reduktion des Gedenkens auf »Kriegshelden« umgangen. Basierend auf der Erkenntnis der transgenerationalen Weitergabe der Kriegskindertraumata ist allerdings auch eine seelsorglich ausgerichtete Volkstrauertagspraxis nicht auf das Gespräch mit den Zeitgenossen des Krieges zu reduzieren. Vielmehr gilt es, ausgehend von der kollektiven Trauer um abgebrochenes und ungelebtes Leben, Sprachräume anzubieten, in die auch jenseits der historischen Bedingtheit Erfahrungen von verunmöglichten Lebensoptionen eingetragen werden können. So kann eine poimenische Perspektive Impulse zu einer gesellschaftskritischen und gesellschaftsverantwortlichen gottesdienstlichen Praxis des Volkstrauertags geben. Im Hinblick auf die konzeptionellen Fragen der Seelsorgetheoriebildung fordert das Beispiel des Volkstrauertags außerdem eine Erweiterung der klassischen Perspektive: Seelsorge ist nicht auf das interpersonale Gesprächsgeschehen zu reduzieren wie es in den verbal-orientierten Seelsorgekonzepten der Fall ist, sondern ist in theologischer Perspektive im geistlich qualifizierten Raum verortet, der Seelsorger bzw. Seelsorgerin und Gegenüber umgreift, würdigt und in Frage stellt, indem das Gegenüber beider Gesprächspartner Gott ist.²² Seelsorge in gesellschaftlicher Verantwortung bedeutet dann mehr als dass Menschen in der Seelsorge für ihr Leben in der ausdifferenzierten postmodernen Gesellschaft ermutigt und befähigt werden. Vielmehr hat Seelsorge auch eine gesellschaftliche Dimension, insofern sie sich auch in gemeinschaftlichen Ritualen realisiert. Mit Blick auf die Seelsorgetheoriebildung ist zu fragen, ob nicht auch poimenische Konzepte entwickelt werden müssen, die – bei aller Achtung des Individuums – subjektivistischen Engführungen entgegenwirken und ihre gesellschaftliche Dimension konzeptionell aufnehmen.²³ So werden Räume für die Überwindung des schlichten Dualismus von Opfern und Tätern eröffnet. Dies impliziert dann auch nüchterne Perspektiven auf menschliche Schuld und Verantwortung und die selbstgefährdenden Tendenzen von Kultur, Gesellschaft und Religion. Kasualie Volkstrauertag Der Volkstrauertag bildet einen Anlass für die Vergegenwärtigung und den gegenwärtigen Umgang mit individuell erlebter und die kollektive Kultur prägender Trauer um die Toten der Kriege. Als solcher bietet er den Anlass für Menschen, den Gottesdienst zu besuchen, an den sich das zivilreligiöse Gedenken anschließt. Insofern kommt ihm konstitutive Bedeutung für den Gottesdienst zu, der in diesem Sinn als Kasualgottesdienst verstanden werden kann. Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft hat (auch) im Gottesdienst zum Volkstrauertag ihren Ort, indem sie Lebens- und Glaubensgeschichten und die Geschichte Gottes mit dieser Welt erzählt und erinnert. Dabei bietet die rituelle Form des Gottesdienstes einen Rahmen, der in mehrfacher Hinsicht dem Kasus Volkstrauertag differenzierter gerecht zu werden vermag als die zivilreligiösen Gedenkfeiern: Zum einen stellt er einen Raum zur Verfügung, der haltgebende rituelle Formen und Bilder ebenso anbietet wie Weite und Aufgehobensein im konkreten Kirchenraum mit seiner »ganz eigenen Sicht von Wirklichkeit, im Sinne von christlicher Lebensdeutung, als Geschichte und als Gegenwart, die gefüllt ist durch das Leben allerer, die sich innerhalb dieses Rahmens bewegt haben und bewegen und so eine Perspektive finden für ihr eigenes Leben.«²⁴ Zum anderen setzt er die eigene wie die kollektive Lebensgeschichte explizit ins Verhältnis zum extra nos verorteten biblischen Wort, das die Predigt auslegt. Die Predigt ist ein Ort, an dem die Ambivalenz der Geschichte, insbesondere die Ambivalenz des Gedenkens und derer, der gedacht wird, zur Sprache kommen kann. Im Unterschied zur Gedenkansprache bei einer zivilreligiösen Gedenkfeier weist die Predigt im Rahmen des Gottesdienstes stets in mehrfacher Hinsicht über sich hinaus. Sie ist aufgespannt im Raum zwischen Text, Hörenden und Situation und sie ist als integrales Element der Liturgie eine Etappe auf dem gottesdienstlichen Weg. Insofern der Gottesdienst zum Volkstrauertag nicht nur durch seine kirchenjahreszeitliche Verortung, sondern auch durch die Verschränkung verschiedener Zeiten im Modus des kollektiven Gedächtnisses – hierin analog zum Beerdigungsgottesdienst – in der kollektiven Trauer seinen Kasus hat, kann er als Kasualie verstanden werden. Dadurch wird dann deutlich, dass er seine spezifische Prägung hat, der homiletisch wie poimenisch sensibel Rechnung getragen werden muss. Auch der Volkstrauertag selbst stellt ein Schnittstellenphänomen dar, indem er zwischen gesellschaftspolitisch zivilreligiösem Gedenken und gottesdienstlichem Erzählen und Erinnern Raum für Trauer über ungelebtes Leben schafft. Auf diese Weise kann die in Trivialisierung und Funktionalisierung bestehende Gefährdung



des Gedenkens zu einer Quelle ständiger Mahnungen im Sinne des Diktums »weder vergessen, noch verdrängen«, die mit »Immunsierung und Desinteresse hinsichtlich einer tiefer gehenden Auseinandersetzung mit der Geschichte« gerade das Gegenteil des Intendierten erreicht, vermieden werden und Räume des Gedenkens werden symbolisch-narrativ eröffnet.²⁵ In kasualtheoretischer Hinsicht fordert der Kasus Volkstrauertag bzw. kollektive Trauer einen Kasualienbegriff, der die traditionell subjektivistische Engführung vermeidet, indem neben den Handlungsfeldern Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Unterricht²⁶ auch die gesellschaftspolitische und öffentliche Dimension kirchlichen Handelns zu seinen Referenzfeldern gerechnet wird. Es geht also um einen Kasualienbegriff, der in der Spannung zwischen individueller und kollektiver Lebensgeschichte Räume für das verbum externum schafft und gestaltet und so einer Funktionalisierung und Instrumentalisierung des kasuellen Handelns entgegensteht. Zugleich bildet eine so verstandene »Kirche bei Gelegenheit« eine »Gegenbewegung zur Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.«²⁷ Zwei Orte kirchlichen Handelns Es ist deutlich geworden: Kollektive Trauer braucht einen Raum. Vor dem Hintergrund, dass »wer sich wirklich erinnert, [...] untröstlich« ist, sind der sakrale Raum und der Gottesdienst der erste Ort.²⁸ Im Sinne der poimenischen Überlegungen ist es nötig, differenziert wahrzunehmen, welche Formen die Trauer annimmt. Nicht universale Trauer, sondern kollektive Trauer um Familienmitglieder und Mitglieder der kommunalen Gemeinschaft kommt am Volkstrauertag zum Ausdruck. Verortet am Ende des Kirchenjahres, fokussiert auf Sterben, Tod und Endlichkeit und perspektiviert durch die eschatologische Hoffnung und Versöhnung. Schuldkenntnis und -bekenntnis bedürfen des Raumes eines Gottesdienstes, der sowohl lokal als auch inhaltlich unterschieden ist von der bildsprachlich anders konnotierten Gedenkfeier.²⁹ Im Gottesdienst ist der geschützte und den einzelnen auch in seiner schuldbehafteten Gebrochenheit rechtfertigende Raum gegeben, der sowohl Schuld und Täter benennen lassen als auch Trauernde in ihrer Trauer aufrichten kann. Der Gottesdienst weist stets über sich selbst hinaus und zeichnet gegen die Sprachlosigkeit Bilder der Hoffnung und Ermutigung. In der Situation coram Deo kann der nüchterne Blick auf die Schuldverstrickungen gewagt werden, weil es dabei nicht bleibt. Auf das Bekenntnis der Schuld folgt die Gnadenzusage. Der Gottesdienst bietet die Möglichkeit, Ambivalenzen zur Sprache zu bringen, auszuhalten und gleichzeitig deutlich Position zu beziehen. Eine pastorale Beteiligung an der von der Kommune ausgerichteten Gedenkfeier ist sinnvoll und nötig, um die dort Trauernden nicht allein zu lassen, sondern als Amtsperson, als die der Pfarrer bzw. die Pfarrerin bei diesen Gelegenheiten gefragt ist, das im Gottesdienst zum Ausdruck gekommene Aufgehobensein in mehrfacher Hinsicht zu repräsentieren und auch im Rahmen der Gedenkfeier darauf zu verweisen. Dabei geht es aber vor allem um symbolische Repräsentanz. Schon die Anwesenheit kann einflussreich darauf sein, wie zivilreligiös bei solchen öffentlichen Anlässen geredet wird. Nimmt man ernst, dass der Pfarrer bzw. die Pfarrerin hier die geistliche Dimension repräsentiert, die ja gerade in ihrem Verweisungscharakter stets schon die Kritik an jeglicher menschlichen Hybris impliziert, legt es sich nahe, sich auf das Gebet als Äußerung des Geistlichen am Kriegerdenkmal zu beschränken. Performativ werden Gedächtnis und Erinnerung dem Gedächtnis Gottes eingeschrieben und Trauer, Scham und Schuld bekommen einen Ort, von dem her ein gnädiges Licht auf ihre Lage scheint. In der Amtsperson besteht zugleich eine sichtbare Kontinuität zwischen Gottesdienst und Gedenken, so dass die dort zur Sprache gekommenen Ambivalenzen implizit auch beim Gedenken präsent sind. Sowohl einer Instrumentalisierung des Gedenkens und der Toten als auch der Gefahr theologischer Belehrungen kann so entgangen werden. Die Teilnahme von Geistlichen an den Gedenkfeiern zum Volkstrauertag folgt nicht nur seelsorglichen Impulsen, sondern nimmt auch ihre öffentliche Verantwortung wahr, die darin besteht, einen kritischen Kontrapunkt zu setzen. Insofern könnte der Volkstrauertag von einem unliebsamen Fall kirchlichen Handelns zu einem Akt der liebevollen und kritischen Zuwendung werden, der von Fall zu Fall nötig ist in einer Kirche, die sich ihrer Verantwortung für diese Welt bewusst ist. So wird dann kollektive Trauer möglicherweise zu einer Form protestierender moralischer Trauer. Die Seele der moralischen Trauer ist [...] der Protest – im Zeichen der niemals ganz zu tilgenden Differenz zwischen dem Gewesenen und dem, was hätte anders werden können oder nie hätte geschehen dürfen.³⁰ Anmerkungen: 1 Georg Jellinek (1851-1911). 2 Vgl. S. Bode, Die vergessene Generation, München 2007; H. Schulz/H. Radebold/J. Reulecke, Söhne ohne Väter, Bonn 2005; R. Traub, Die gebrannten Kinder, Bonn 2004; H. Radebold/W. Bohleber (Hg.), Transgenerationale Weitergabe kriegsbelasteter Kindheiten. Interdisziplinäre Studie zur Nachhaltigkeit



historischer Erfahrungen über viele Generationen, Weinheim 2007; S. Bode, Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation, Stuttgart 2009. 3 Vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München ²1999, und A. Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit, Bonn 2007. Zur Differenzierung zwischen einer »Historie an sich« und kollektiver Lebensgeschichte, die im Modus der Erzählung zugänglich ist vgl. W. Drechsel, Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten, Gütersloh 2002, 286. 4 Vgl. A. Zacher, Kategorien der Lebensgeschichte, Berlin/Heidelberg 1988, 59ff. 5 Das Zitat von 1994 findet sich in: A. Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit, 108. 6 Vgl. A./M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München ¹⁹2007, 13ff. 7 Vgl. A. Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit, 109. 8 Vgl. J. Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000, 305. 9 Vgl. M. Ermann, Wir Kriegskinder, Vortrag im SWR, November 2003. 10 Vgl. P. Bühring, Die Generation der Kriegskinder. Kollektive Aufarbeitung notwendig, in: Deutsches Ärzteblatt 102, Ausgabe 17 vom 29.04.2005, S. A-1190/B-994/C-938, 2. Bühring bezieht sich dabei auf eine Langzeitstudie der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung mit 400 Patienten, die zwischen 1990 und 1993 eine Psychoanalyse beendet hatten. Bei 54% der Patienten sind bis heute Kriegsfolgen feststellbar, die sich in körperlichen Langzeitschäden durch Mangelernährung ebenso äußern wie in Problemen mit der Selbstfürsorge, in psychosomatischen Beschwerden, Einsamkeit, Flucht in Leistung, Empathiestörungen, ebenso in Identitäts- und Beziehungsstörungen. 11 Vgl. H. Schulz/H. Radebold/J. Reulecke, Söhne ohne Väter, 8. 12 So in Anlehnung an Daniel J. Goldhagens Diktum F. Weber, Die Generation der »Kriegskinder«. Eine Aufgabe für die Seelsorge, in: DPfBl 5/2003, 105. Jg., 2003, 227-231, 229. 13 Vgl. F. Weber, Generation der »Kriegskinder«, 228. 14 Vgl. H. Schulz/H. Radebold/J. Reulecke, Söhne ohne Väter, 18. 15 Vgl. S. Bode, Die vergessene Generation, 282. 16 A.a.O., 264. 17 Vgl. F. Weber, Generation der »Kriegskinder«, 227. 18 Vgl. J. Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 12. 19 Vgl. A. Kapust, Der Beitrag der evangelischen Kirche zum Volkstrauertag, Frankfurt/. u.a. 2003, 11. 20 Vgl. H. Springhart, Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945, Leipzig 2008, 304. 21 Vgl. J. Ziemer, Seelsorgelehre, 114. 22 Zur geistlichen Dimension von Seelsorge vgl. J. Ziemer, Seelsorgelehre, 167, und W. Drechsel, Raum geben – seelsorgliche Perspektiven, in: H. Schwier (Hg.), Geöffnet. Raum und Wort in der Heidelberger Universitätskirche, Frankfurt/M. 2006, 202-209, 207. 23 Erste Impulse bei J. Ziemer, Seelsorgelehre, 106. 24 Vgl. W. Drechsel, Raum geben, 204. 25 Vgl. K. Stoodt-Neuschäfer, Totengedächtnis, in: U. Fischer/R. Marquard/H. Mühlmeier (Hg.), Gelegenheit macht Gottesdienst. Liturgische Hilfen für lebensgeschichtliche Anlässe, Bd. 1, Stuttgart 1996, 173-184, 177. 26 Vgl. K. Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 32. 27 Vgl. M. Nüchtern, Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, 1991, 127. 28 Vgl. E. Domay, Ein sakraler Raum für meine Erinnerung. Spuren, in: ZGP 3/2007, 25. Jg., Gütersloh 2007, 21-22, 22. 29 Auf diese Weise kann dann auch den Verlegenheiten, die E. Marksches beschreibt, adäquat begegnet werden. Vgl. E. Marksches, Ansprachen zum Volkstrauertag. Ein Diskussionsbeitrag zu einem vernachlässigten Thema, in: DPfBl 10/1990, 90. Jg., 1990, 435-437, 437. 30 Walter Benjamin, zit. n. A. Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit, 111.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel