

Martyrergedenken in der evangelischen Kirche

Von Wolf-Dieter Hauschild

Das 20. Jahrhundert bildet denjenigen Abschnitt der Kirchengeschichte, in welchem mehr Christinnen und Christen um ihres Glaubens bzw. ihrer Konfession willen von nichtchristlichen Mächten verfolgt und getötet wurden als in früheren Zeiten. Für die evangelische Kirche in Deutschland gab es drei Phasen, sich mit dem Gedenken an jene Toten theoretisch wie praktisch zu befassen: 1. die Zeit nach 1917 im Blick auf die deutschen evangelischen Opfer der Bolschewiken vor allem im Baltikum (später erweitert durch die Beachtung der viel zahlreicheren russisch-orthodoxen Opfer);¹ 2. die Zeit nach 1945 im Blick auf diejenigen Evangelischen, welche vom NS-Staat ermordet oder indirekt zu Tode gebracht worden waren;² 3. die Zeit nach 1989 im Blick auf die evangelischen Opfer der sowjetischen Besatzungsmacht und der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik.³

Im Zusammenhang mit der letzten Phase erweiterte sich der Blick über Deutschland hinaus auf die deutschstämmigen Opfer in der Sowjetunion und in den sog. Ostblockstaaten. Neben beachtlichen Privatinitiativen, sowohl eine Gesamtschau als auch personengeschichtliche Details des Phänomens aus evangelischer Sicht zu präsentieren,⁴ stand ein von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) insti-

¹ Dazu Otto Michaelis, *Protestantisches Märtyrerbuch*, Stuttgart 1917; ³1932; Oskar Schabert, *Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen*, Hamburg 1920; ⁵1930 (ND Hannover 1973); ders., *Baltisches Märtyrerbuch*, Berlin 1926; Karl Cramer/Nikolaj Glubokovskij (Hgg.), *Das Notbuch der russischen Christenheit*, Berlin 1930. Eine ideologiekritische Würdigung liefert Henning Bühlmann, *Die „baltischen Märtyrer“ von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit*, in: *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 3. 2009, 13–42.

² Vgl. dazu die in Anm. 4 und 5 genannte Literatur.

³ Mit diesem Thema befasste sich als einer der ersten intensiv Heinrich Rathke, z. B. in: *Todesopfer des Stalinismus in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und in der DDR*, in: Mensing/Rathke (Hgg.), *Widerstehen* (wie Anm. 4), 103–109.

⁴ Hier ragen hervor Björn Mensing/Heinrich Rathke (Hgg.), *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*, Leipzig 2002; dies., *Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus*, Leipzig 2003; Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), *Martyrium im 20. Jahrhundert*, Annweiler o. J. [2004]. Vgl. auch die Beiträge der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften: Peter P. J. Beyerhaus (Hg.), *Weltweite Gemeinschaft im Leiden für Christus*, Nürnberg 2007.

tutionell getragenes Forschungsprojekt.⁵ Dabei wurde nicht nur die diffizile Frage intensiv diskutiert, welche Personen in Betracht kämen, sondern auch das Problem der adäquaten Terminologie wurde divergent, teilweise kontrovers erörtert: Kann in der evangelischen Kirche bzw. im Protestantismus auf den oben genannten Kreis der Gewaltopfer der Begriff „Märtyrer/Märtyrerinnen“ legitimerweise angewandt werden, der nach landläufigem deutsch-protestantischen Verständnis wesentlich in der römisch-katholischen Kirche beheimatet ist?⁶ Dazu hat es nicht erst bei der Vorbereitung jenes EKD-Projekts, sondern schon in der Zeit nach 1945 eine bemerkenswerte Diskussion gegeben, als es darum ging, irgendwelche Formen einer Erinnerungskultur bzw. des Gedenkens in der kirchlichen Praxis zu schaffen. Für die Zeit vor 1917 kann als typisch gelten, was der Baltendeutsche Nathanael Bonwetsch (1848–1925) apodiktisch vermerkte: „Die evangelische Kirche kriert keine Märtyrer. Ihr ist es nicht minder groß, Christo zu leben als für ihn zu sterben. Aber auch ihr ist das Gedächtnis derer wert, die auch im buchstäblichen Sinn ihrem Herrn Treue bis in den Tod bewahrt haben“.⁷

Wenn bei grundsätzlich problematischen oder strittigen Themen praktische Konsequenzen gezogen werden sollen, ist die Frage nach den Kriterien für die Entscheidungsfindung besonders wichtig. Ich habe auf einer Expertentagung im Herbst 2002 zur Vorbereitung jenes EKD-Projekts versucht, eine Kriteriologie zu finden anhand der Normen, die im Luthertum bisher weithin als akzeptabel gegolten haben: der Bibel und der kirchlich rezipierten Bekenntnisschriften (mit orthodoxer Nomenklatur: *norma normans* und *norma normata*).⁸ Dem hat z. B. Martin Ohst mit dem Hinweis widersprochen, dass diese Normensetzung den Begriff „evangelisch“ „vom wirklichen Protestantismus der Gegenwart entschlossen abhebt“.⁹ In der Tat: Wenn man den gegenwärtigen deutschen Protestantismus als normative Größe nehmen wollte, dann hätte man auch bei der Diskussion um den Märtyrerbegriff nur eine unklare oder konträre Gemengelage, die ein gemeinsames Handeln – etwa die Entscheidung über ein kirchliches Gedenken an Opfer der Gewaltherrschaften – unmöglich machen würde. Dass dieses Problem nicht neu ist, zeigt der Blick auf die Zeit nach 1945. Doch zuvor sei einiges zum Grundsätzlichen und zur Vorgeschichte bemerkt, was Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion haben dürfte.

⁵ Harald Schultze/Andreas Kurschat (Hgg.), „Ihr Ende schaut an“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006; ²2008 [um etliche Biogramme erweitert]. Das Buch enthält außer einigen Grundsatzartikeln eine stupende Fülle von Biogrammen der evangelischen Märtyrer bzw. Opfer von Gewalttaten im NS-Staat, im Baltikum und in der Sowjetunion, in der SBZ/DDR sowie im östlichen Europa, hauptsächlich verfasst von Andreas Kurschat und Claudia Bendick.

⁶ Der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, verwies in seinem Geleitwort zu dem in Anm. 5 zitierten Buch auf CA 21 und bemerkte zutreffend: „Nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch innerhalb der evangelischen Kirche ist die Märtyrer- und Heiligenverehrung bis heute Gegenstand kontroverser Debatten.“

⁷ Nathanael Bonwetsch, Märtyrer und Bekenner, RE³ 12. 1903, 48–52, Zitat ebd. 52.

⁸ Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 2006, 49–69; ²2008, 51–71.

⁹ Martin Ohst, Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht), PTh 96. 2007, 366–377, Zitat ebd. 371.

1. Die frühe Kirche

Die Reformatoren haben durchweg die Kontinuität der nach dem Evangelium erneuerten Kirche (als der wahrhaft katholischen) zur frühen Kirche hinsichtlich der Lehre und Praxis betont. Deswegen ist ein kurzer Blick auf diese für unsere Thematik nicht unwichtig. Als Märtyrer (*martyres*/Zeugen) galten der Kirche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts solche Gläubigen, die ihre christliche Überzeugung – meist in Abgrenzung vom heidnischen Staatskult – durch den gewaltsam erlittenen Tod demonstriert hatten.¹⁰ Da das vorkonstantinische Christentum mitnichten insgesamt eine „Kirche der Märtyrer“ war,¹¹ vielmehr dessen Großteil eine möglichst von der Gesellschaft nicht beachtete Privatreligion pflegte, spielten die öffentlich auffallenden, bemerkenswerten Bekenner und Bekennerinnen als Heroen eine hervorragende Rolle in der christlichen Frömmigkeit. Volkstümliche Übertreibung kam seit dem 3./4. Jahrhundert in der Märtyrerverehrung ebenso vor wie legendarische Stilisierung und Erfindung. Die kirchenleitenden Organe (Bischöfe etc.) korrigierten sie nur selten, förderten sie – durch Predigten, Publikationen u. a. – gelegentlich, vor allem seit dem 5./6. Jahrhundert. Dennoch blieb lange diejenige Maxime geltend, welche das älteste Zeugnis für die martyrologische Terminologie, das – in verschiedenen Schichten tradierte – Polykarpmartirium etwa um 160 so formulierte: Allein Jesus Christus verehren wir kultisch im Gebet, die Märtyrer achten wir als Nachahmer Christi und wir wollen von diesen lernen.¹² Die weitergehende Geschichte der Märtyrerverehrung, die sich bald in den Ostkirchen wie in der lateinischen Westkirche zu einem theologisch fragwürdigen Heiligenkult entwickelte, kann hier unberücksichtigt bleiben.¹³ Entscheidend ist im Blick darauf, dass die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert dies als Missbrauch, nämlich als Beeinträchtigung des Heilswerkes Jesu Christi kritisierten, dass sie aber trotzdem nicht das Heiligengedächtnis und damit das Märtyrergedenken generell ablehnten.¹⁴

¹⁰ Dazu siehe z. B. Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 1, Gütersloh 2007, 125f.; Hans Frhr. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1964; Theofried Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980; ders., Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums, Bern u. a. 1991; Norbert Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961; Hermann Strathmann, „*martyr*, *martyreo*, *martyria*, *martyrion*“, in: ThWNT 4. 1942, 477–520; Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995.

¹¹ Einfluss auf eine derartige Sicht in früherer Zeit übte u. a. die Darstellung des katholischen Patristikers Albert Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1932.

¹² MartPol 17,3; vgl. Andreas Lindemann/Henning Paulsen (Hgg.), Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 278f. Zum Verhältnis von Christuskult und Märtyrerverehrung vgl. Hans Frhr. von Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartiriums, in: ders., Aus der Frühzeit des Christentums, Tübingen 1963, 253–301; Gerd Buschmann, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998, 324–361.

¹³ Dazu vgl. z. B. Bernhard Kötting, *Ecclesia peregrinans*. Das Gottesvolk unterwegs. Ges. Aufsätze Bd. 2, Münster 1988, 43–222; Peter Brown, Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991.

¹⁴ Vgl. dazu den 2. Abschnitt und generell Robert Lansemann, Die Heiligtage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit, Göttingen 1938; Georg Kretschmar/René

Märtyrer sind Zeugen, die für eine von ihnen geglaubte, nicht rational-allgemeingültig beweisbare Wahrheit mit ihrer persönlichen Existenz im Tode eintreten. Seit den frühesten Zeiten des Christentums gilt Jesus Christus als der exemplarische Ur-Märtyrer, d. h. als der schlechthinnige Zeuge der göttlichen Wahrheit, der sein Zeugnis mit dem Tod besiegelt hat. Es ist für unsere Thematik nicht unerheblich zu beachten, dass er als ein politischer Aufrührer von der römischen Besatzungsmacht durch die besonders schändliche Kreuzigung hingerichtet worden ist. Wie „Christus“ (Messias, d. h. Aufrührer) seitdem ein politisch verdächtiges Prädikat war, so galt auch der wohl von römischen Behörden eingeführte Begriff „Christen“ als Synonym für politisch renitente Außenseiter.¹⁵ Das verkannte zwar grundlegend deren ausschließlich religiöse Motivation, verdeutlichte aber, dass sie für das herrschende System ein politisch relevanter Störfaktor waren. Sich daran zu erinnern, ist für die Würdigung der Märtyrerinnen und Märtyrer im 20. Jahrhundert nicht unwichtig. Denn im Christentum liegen seit den Anfängen das religiöse und das politische Element eigentümlich ineinander oder mindestens nebeneinander. Die unerquickliche seinerzeitige Diskussion darüber, ob ein Zeuge Christi wie Dietrich Bonhoeffer als ein echter Märtyrer oder nur als ein politischer Widerstandskämpfer zu würdigen sei, entlarvt sich in der historischen Perspektive – wie generell die Infragestellung einer evangelischen Verwendung des Märtyrerbegriffs – als historisch unangemessene Alternativbildung. Die religiöse Motivation von Christen und Christinnen implizierte seit dem 1./2. Jahrhundert stets auch eine politische Dimension.

Wenn das kirchliche Märtyrergedenken ein von der Institution und somit offiziell von der Gesamtheit der evangelischen Christinnen und Christen in Deutschland getragener Ritus bzw. Akt sein soll, bedarf es – wie gesagt – allgemein anerkannter Kriterien. Der Berufung auf Jesus Christus als Urbild des Märtyrers kommt dabei höchstes Gewicht zu. Im Neuen Testament klingt sie nur sporadisch an, so vor allem in der Johannes-Apokalypse,¹⁶ wo Jesu Martyrium, sein Zeugnis und Tod, eng verbunden ist mit dem Bekennermut und der Todesbereitschaft seiner Gläubigen (Apk 1,2; 12,17; 19,10; 20,4), deren Existenz insgesamt auf das Martyrium als Christusbekenntnis zielt (z. B. Apk 6,9; 11,7; 12,11). In historischer Perspektive wird man konstatieren müssen, dass diese Verbindung von Zeugnis und Tod oder Leiden im Begriff *martyria/martys* seit den christlichen Anfängen angelegt war und nicht zufällig in den von Verfolgungen besonders betroffenen Gemeinden Kleinasiens seit ca. 90–160 eine konzeptionell-martyrologische Deutung erfuhr.¹⁷

Laurentin, Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana, in: Harding Meyer/Heinz Schütte (Hgg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens, Paderborn – Frankfurt/Main 1980, 256–280.

¹⁵ Zusammenfassung bei Hauschild, Lehrbuch Bd. 1 (wie Anm. 10), 115–125.

¹⁶ Vgl. z. B. Baumeister, Anfänge (wie Anm. 10), 211–228; Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I/Teilbd. 4, Neukirchen-Vluyn 2005, 284–289; Anna Maria Schwemer, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96. 1999, 320–350.

¹⁷ Dazu Baumeister, Anfänge (wie Anm. 10), 257–270; Buschmann, Martyrium (wie Anm. 12), 89–129.

Seit dem 3. Jahrhundert galt die Differenzierung zwischen Märtyrerinnen/Märtyrern und Konfessoren. Letztere waren Gläubige, die infolge der Christenverfolgungen ins Gefängnis gesperrt oder zur Zwangsarbeit (z. B. in Bergwerken) verurteilt wurden, aber diese Strafe überlebten und wegen ihres mutigen Bekenntnisses als besondere Geistträger bzw. Werkzeuge des Heiligen Geistes galten.¹⁸ Mindestens bis zum 4. Jahrhundert wurde ihnen zwar eine herausgehobene Verehrung zuteil, die ihren Ort in den jährlichen Gedenkgottesdiensten hatte, aber ihnen wurde von den Theologen keine Heilsmittlerschaft zugesprochen, die mit Christi Heilswerk hätte verbunden oder parallelisiert werden können.¹⁹ In dieser Hinsicht konnten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit Recht eine Kontinuität zur frühen Kirche beanspruchen und die erst später entstandene römisch-katholische Märtyrer- und Heiligenverehrung als Missbrauch bzw. Fehlentwicklung ablehnen.

2. Die Reformation und Martin Luther

Für unser Thema ist besonders zu beachten, was die evangelischen Reformatoren im 16. Jahrhundert dazu gelehrt haben. Deren Bekenntnisschriften haben das Martyrium bzw. die Märtyrer nur selten und eher beiläufig angesprochen, meist im Zusammenhang mit der Ablehnung der römisch-katholischen Praxis des Heiligenkults.²⁰ Die wichtigste und wohl einflussreichste Aussage der Bekenntnisschriften zum Thema steht in CA 21,1, „daß man der Heiligen gedenken soll, auf das wir unseren Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen

¹⁸ Letzteres verdeutlicht z. B. die „*Traditio apostolica*“ Hippolyts (Kap. 9) von ca. 220, wenn sie festsetzt, dass ein Konfessor, der Diakon oder Presbyter werden soll, keiner Handauflegung (d. h. Geistmitteilung) für dieses Amt bedarf; vgl. *Traditio Apostolica*, hg. v. Wilhelm Geerlings, FC 1, Freiburg u. a. 1991, 238. Hippolyt, der 235 infolge der Zwangsarbeit in Sardinien starb, galt als Märtyrer, nicht dagegen der 249/250 im Gefängnis gefolterte Origenes, welcher ca. 254 diesen Verletzungen erlag. Die Differenzierung zwischen Märtyrern und Konfessoren (die für die Diskussion im 20. Jahrhundert und heute nicht unwesentlich ist) tritt beispielhaft zutage bei Athanasius, *Vita Antonii* 46; Antonius wollte Märtyrer werden, aber sich nicht freiwillig den Behörden ausliefern; so diente er den Konfessoren in den Bergwerken und Gefängnissen; vgl. PG 26, 909.

¹⁹ Beispielhaft sei auf Basilius von Cäsarea verwiesen, von dem vier Märtyrerpredigten überliefert sind. Diese preisen die Märtyrer als Vorbilder des Bekennens und der Standhaftigkeit und rufen die Gemeinden zur Nachahmung auf: Hom. 5 In Iulittam; PG 31, 237–241; Hom. 18 In Gordium; ebd. 489–508; Hom. 19 In Quadraginta martyres; ebd. 508–525; Hom. 23 In Mamantem; ebd. 589–600. In zwei Predigten begegnet der Gedanke, dass die Märtyrer als vom Himmel aus wirksame Heilige den Gläubigen helfen z. B. bei ihren Gebeten, bei Krankheiten, beim Schutz vor Feinden (Hom. 19,8; 23,1). In Hom. 19,8 (PG 31,524 C) begegnet für diese Beistandsfunktion die hymnische Prädikation: „O heiliger Chor“... „O gute Teilhaber an den Sorgen, Mitwirkende (bzw. Helfer) bei den Gebeten, mächtigste Gesandte (bzw. Vermittler)“. Dass letzterer Begriff (*presbutai*) keine Gebets- oder Heilsmittlerschaft impliziert, zeigt der gesamte Kontext der vier Homilien. Die Märtyrer im Himmel sind Gesandte sowohl der Gläubigen als auch Gottes, die den Gläubigen auf Erden beim Beten beistehen. Es ist klar (s. dazu unten), dass auch diese Vorstellung zu der reformatorischen Position nicht passt.

²⁰ Belege bei Hauschild, Märtyrer (wie Anm. 8), 60–64.

durch Glauben geholfen ist; darzu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf“.²¹

Diesem Grundsatz einer von der evangelischen Rechtfertigungslehre her veränderten Auffassung und Praxis entsprach die Beibehaltung einiger weniger Heiligtage neben den Christusfesten, den Marien- und Aposteltagen in evangelisch-lutherischen Territorien. Das regelten die Kirchenordnungen, als eine der ältesten 1528 die „Christlike ordeninge“ für die Stadt Braunschweig von Johannes Bugenhagen.²² Sie nahmen den Heiligtagen den Feiertagsstatus und verlegten das entsprechende Gedenken auf den folgenden Sonntag, was zweifellos eine bewusste Bedeutungs-minderung für die gemeindliche Praxis implizierte. In der Braunschweiger Ordnung, wie in der Hamburger 1529 und in der Lübecker 1531, hob Bugenhagen zusammen mit den Aposteltagen die Gedenktage für Maria Magdalena am 22. Juli und für Laurentius am 10. August besonders hervor.²³ Ansonsten ließ er hier nur das Fest des heiligen Auctor (keines Märtyrers!) bestehen, weil dieser seit dem 13. Jahrhundert große lokalpatriotische Bedeutung in Braunschweig besaß.²⁴ Außer Laurentius/Lorenz waren keine Märtyrer berücksichtigt, und auch dieses wurde nicht gedacht als eines solchen sondern als „des hilgen kastenherren edder diakens“, weil Bugenhagen auf die finanzielle Versorgung der evangelischen Gemeinden so großen Wert legte.²⁵ In der Hamburger und der Lübecker Ordnung wurden die Bischöfe Willehad und Ansgar (ebenfalls keine Märtyrer) für den Sonntagsgottesdienst nach Lichtmess wegen ihrer Bedeutung für die Heidenmission im Lande hervorgehoben.²⁶ Aus Bugenhagens Kirchenordnungen lässt sich also zweierlei ersehen: Die Heiligengedenktage wurden drastisch vermindert und ein spezielles Märtyrergedenken spielte nur im Blick auf Stephanus und Laurentius insofern eine Rolle, als es nicht um Heiligenverehrung, sondern um die Aufforderung zu einem diakonischen Handeln der Gemeinde ging.

Der in den Kirchenordnungen ersichtliche Befund wird bestätigt durch die im 16. Jahrhundert verfassten Heiligenkompendien, die den evangelischen Geistlichen für die Gedenktage der Heiligen zur Erinnerung an deren Vita im Gottesdienst an die Hand gegeben wurden. Dass ihre Zahl und Auflagenhöhe begrenzt war, verweist auf die nicht gerade starke Verbreitung der entsprechenden liturgischen Praxis. Luther

²¹ BSLK 83b, 3–8. Die lateinische Fassung von CA 21,1 akzentuiert etwas anders: „quod memoria sanctorum proponi potest (öffentlich hingestellt bzw. praktiziert werden kann)“.

²² Text in: EKO VI/1,1 (1955) 348–455. Vgl. generell zum Thema Lansemann (wie Anm. 14).

²³ Lansemann (wie Anm. 14), 397.

²⁴ Vgl. Lansemann (wie Anm. 14), 398, Anm. 21. Auctor war im 5. Jahrhundert Bischof von Metz bzw. Trier.

²⁵ Lansemann (wie Anm. 14), 397. Etwas präziser äußert er sich in der Lübecker Kirchenordnung: Laurentius, „ein Diakon oder Kastenvorsteher [...] ist wegen der Treue zu seinem Amt und wegen des Bekenntnisses zu Christus auf dem Rost gebraten worden“; Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen 1531, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Lübeck 1981, 148. Vgl. seine Bemerkung in: Die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542, hg. v. Walter Göbell, Neumünster 1986, 74f. „Am Stephanstag soll man von den Diakonen oder den Dienern der Gemeinenkasten predigen, dabei das Beispiel des Laurentius anführen, damit den Leuten die Pflicht der Fürsorge für die Armen eingepägt werde“.

²⁶ Lübecker Kirchenordnung (wie Anm. 25), 149; Johannes Bugenhagen, Der Ehrbaren Stadt Hamburg Christliche Ordnung 1529, hg. v. Hans Wenn, Hamburg 1976, 130.

regte 1535 an, die weit verbreiteten Heiligenbücher – z. B. „Legenda aurea“ und „Vitae Patrum“ – durch ein Buch mit weniger unwahren, erfundenen Heiligengeschichten zu ersetzen, welches neben der Bibel große seelsorgerliche Bedeutung besäße, wobei ihm der Hinweis auf das Leiden der Gläubigen wichtig war.²⁷ Als erster realisierte diese Anregung der Schüler Melanchthons und Bugenhagens, der Lübecker Superintendent Hermann Bonnus mit seinem 1539 publizierten Werk über die Viten von Aposteln, Märtyrern und Kirchenvätern.²⁸ Einige Jahre später verfassten die Wittenberger Georg Major und Georg Spalatin aufgrund von Luthers Drängen entsprechende Werke, die nur eine Auflage oder wenige Neudrucke (wie Bonnus' Buch) erlebten.²⁹ Das verdeutlicht, dass das Martyrergedenken im Leben der evangelisch-lutherischen Kirche keine besondere Rolle spielte.

Das wichtigste Beispiel für die breite und wohl auch populäre Verankerung des Märtyrerbegriffs dürfte die liturgische Verwendung von Luthers deutscher Übertragung des sogenannten ambrosianischen Hymnus „Te Deum laudamus“ sein, die erstmals wohl 1529 im Gesangbuch erschien:³⁰ Zusammen mit den Aposteln und Propheten werden die Märtyrer als Kündler des Gotteslobs genannt, denen der Lobpreis der irdischen Kirche entspricht.³¹ Die meisten Kirchenordnungen sahen das Te Deum für die kurze Liturgie der Nebengottesdienste vor; es galt neben Nizänum und Apostolikum als drittes Gemeindecredo. Doch seit dem 17. Jahrhundert kam es vielerorts außer Gebrauch.³² Es wurde erst im 20. Jahrhundert durch die liturgische und ökumenische Bewegung als Bestandteil des Gesangbuchs und der Stundengottesdienste wieder allgemein präsent in der evangelischen Kirche.³³ Dem entsprach, dass die lutherische Agende I von 1955 unter den besonderen Tagen und Anlässen als erste Kategorie die Liturgie „Am Gedenktage eines Märtyrers“ vorsah

²⁷ Vorrede zu Lazarus Spenglers Bekenntnis; WA 38, 313f.

²⁸ *Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis et Sanctis Patribus veteris Ecclesiae* [...], Schwäbisch Hall 1539. Vgl. dazu Petra Savvidis, Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548), Lübeck 1992, 205–268. Die Tatsache, dass das 227 Blätter umfassende Buch in lateinischer Sprache erschien, verdeutlicht, dass es nicht für die Lektüre von Gemeindegliedern, sondern für die wissenschaftliche Arbeit der Geistlichen bestimmt war. Bonnus berücksichtigte die Märtyrer sporadisch und thematisierte sie nicht als spezifische Kategorie.

²⁹ Georg Major, *Vitae Patrum in usum ministorum verbi* [...], Wittenberg 1544; Georg Spalatin, *Magnifice consolatoria exempla et sententiae ex vitis et passionibus sanctorum collectae*, Wittenberg 1544. Vgl. Luthers Vorreden zu diesen Büchern in WA 54, 109–111; 113–115.

³⁰ Vgl. dazu Ernst Kähler, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche*, Göttingen 1958, 135f.

³¹ Vgl. das sog. Babstsche Gesangbuch, *Geystliche Lieder*, Leipzig 1545; Faksimiledruck hg. v. Konrad Ameln, Kassel u. a. 1966, dort Nr. XXXVI (auf zwei Chöre verteilt): „Der heiligen zwelffpoten zal/ Und die lieben Propheten all/ Die thewren mertrer all zumal/ Loben dich Herr mit grossem schal“.

³² Anders z. B. in der Lübecker Kirche, die in ihrem ersten amtlichen Gesangbuch von 1703 unter Nr. 65 den Text präsentierte (mit der Überschrift „Von der Heiligen Drey Einigkeit“); so auch in der Ausgabe Lübeck 1759. Im rationalistischen Gesangbuch von 1790 fehlte es, doch seit 1859 behielt es bis in die Gegenwart seinen Platz; vgl. Lübeckisches evangelisch-lutherisches Gesangbuch für den öffentlichen Gottesdienst und die häusliche Andacht, Lübeck 1877, Nr. 327.

³³ Vgl. Heinrich Adolf Köstlin, *Te Deum*, RE³ 18, 465–469; Carl P. E. Springer, *Te Deum*, TRE 33, 23–28. Das erste für alle Landeskirchen konzipierte, aber nur wenig rezipierte, vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss herausgegebene Deutsche evangelische Gesangbuch, Berlin 1915,

(ohne Hinweise auf beispielhafte Namen) und dass andere Agenden dem folgten.³⁴ Die praktische Realisierung solcher Rubriken dürfte in den folgenden Jahrzehnten gering gewesen sein.

So stark und häufig Martin Luther gegen den traditionellen Heiligenkult polemisierte, es ergab sich für ihn daraus keine prinzipielle Ablehnung des Märtyrerbegriffes. Vielmehr konnte er ihn durchaus positiv verwenden, indem er ihm eine spezifisch evangelische Interpretation gab. Besondere Bedeutung erlangte sein erstes veröffentlichtes Glaubenslied von 1524 über das Schicksal der beiden Antwerpener Augustinermönche Heinrich Voes und Johann von Esch, die im Juli 1523 als lutherische Ketzer auf Befehl der Statthalterin Karls V. in Brüssel öffentlich verbrannt worden waren.³⁵ Dagegen setzte Luther das evangelische Lied als spezifisches Propagandamittel, um den Sachverhalt zu schildern und theologisch zu qualifizieren. Entscheidend war für ihn, dass die beiden jungen Mönche für Gottes Wort starben: „Sein martrer sind sie worden“.³⁶ Parallel zu diesem Lied verfasste Luther wohl Anfang August 1523 ein kurzes Trosts Schreiben an die niederländischen Gläubigen in Holland, Brabant und Flandern,³⁷ in welchem er sein evangelisches Märtyrerverständnis bekundete, jedoch nicht näher explizierte: Märtyrer sind jene beiden Augustiner, weil sie das Evangelium von Christus mit ihrem Blut bekräftigt haben, weil sie in ihrem Einsatz für Gott von der feindlichen Welt getötet worden sind: „Gott gelobt und in ewikeyt gebenedeyet, das wyr erlebt haben rechte heyligen und warhafftige merterer zu sehen und zu hören, die wyr bißher so viel falscher heyligen erhebt und angebetet haben“.³⁸

Ausführlicher widmete sich Luther dieser Thematik, als er von der Ermordung des in Wittenberg ausgebildeten, nun in Bremen amtierenden evangelischen Predigers Heinrich von Zutphen durch Dithmarscher Bauernführer in Meldorf (10. Dezember 1524) erfuhr. Er veröffentlichte im Februar 1525 einen Brief an die Bremer Gemeinde, dem er eine Darstellung von Heinrichs Wirken und Tod anfügte.³⁹ Der Brief enthielt eine „kurtze auslegung des zehenden Psalms [Ps. 9] von den mertern

brachte unter der Nr. 242 eine modernisierte Fassung von Luthers *Te Deum*: „Der heiligen zwölf Boten Zahl/ und die lieben Propheten all,/ die teuren Märttrer allzumal/ loben dich, Herr, mit großem Schall“. Das „Evangelische Kirchengesangbuch (EKG) von 1950 brachte diesen Text unter der Nr. 137, das Evangelische Gesangbuch (EG) von 1993 unter Nr. 191. Populärer und weiter verbreitet war die von einem Katholiken verfasste Umdichtung „Großer Gott, wir loben dich“ (vgl. EG 331), wo es heißt: „Der Blutzegen liebe Schar lebt und preist dich immerdar“.

³⁴ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Band, Berlin ³1964, 228–230. Auch die Agende für die Evangelische Kirche der Union, Bd. I, Witten 1959, 109, brachte Texte für einen „Märtyrergedenktag“, desgleichen die von allen Gliedkirchen der EKD rezipierte erneuerte Agende, das Evangelische Gottesdienstbuch, Berlin u. a. 1999, 480f. („Gedenken für die Märtyrer der Kirche“).

³⁵ Text in: WA 35, 411–415. „Eynn hubsch Lyed von denn zeweyen Martererern Christi [...]“, veröffentlicht erstmals 1524 im Wittenberger Gesangbuch. Luther schrieb dies Lied im Zusammenhang mit dem Brief an die Niederländer (wie Anm. 37).

³⁶ WA 35, 412,9.

³⁷ Text in: WA 12, 77–80.

³⁸ WA 12, 78,18–19.

³⁹ Von B. Henrico ynn Diedmar verbrand, sampt dem zehenden Psalmen [...]; Text in: WA 18, 224–240.

Christi“⁴⁰. Er wollte darlegen, dass die Gläubigen über den Tod von Märtyrern als den Zeugen des Evangeliums nicht betrübt, sondern vielmehr froh sein sollten, weil Gott „durch yhre marter auff erden“ große Früchte wirken würde, nämlich die Bekehrung vieler Papisten.⁴¹ Märtyrer sind Zeugen der Wahrheit, der rechten Lehre; demgemäß hat Heinrich „das Evangelium mit seynem blut so mechtiglich bestetiget“.⁴² Psalm 10 (9) handelt von den Märtyrern, um zu zeigen, dass Gott die Welt nicht mit Gewalt bekehrt, „sondern durchs blut und sterben seyner heyligen und uberwindet die lebendigen durch die sterbenden und todten“.⁴³ Luthers kurze Ausführung verdeutlicht, dass er keinerlei Reserve gegenüber dem traditionellen Märtyrerbegriff hatte und diesen für die Plausibilisierung der evangelischen Predigt beanspruchte. Die beigefügte „geschichte von bruder Henrico Sudphen“ ist die erste evangelisch-lutherische Heiligenvita,⁴⁴ deren teilweise ausführliche Darstellung der grausamen Fakten ganz dem Ziel dient, Gottes Wirken bzw. die Kraft von Gottes Wort durch Heinrichs Verkündigung des Evangeliums zu illustrieren, des „guten Martyr Christi“.⁴⁵

Neben der positiven Verwendung des Märtyrerbegriffs durch Martin Luther ist zu beachten, dass er dem Martyrium eine grundsätzliche ekklesiologische Relevanz zuspricht. Er hält es für eines der sieben sichtbaren Zeichen (*notae ecclesiae*), an denen die wahre Kirche Christi erkannt werden kann. So thematisiert er es 1539 in seiner großen Schrift „Von den Concilijs vnd Kirchen“ gegen die römisch-katholische Ekklesiologie:⁴⁶ Neben der reinen Predigt des Gotteswortes, den Sakramenten und Ämtern sowie dem Gottesdienst „erkennet man eusserlich das heilige Christliche Volck bey dem Heilthum des heyligen creutzes“.⁴⁷ Luther meint damit die Tatsache, dass die Gläubigen ihrem Herrn Jesus Christus gleich werden, d. h. „erhenkt, er-trenckt, ermordet, gemartert, veriagt, zeplagt werden“, und er setzt dieses „heilthum“ (d. h. Reliquie) gegen die Praxis der Papisten, Heiligenknochen und Kreuzespartikel zu verehren. Er bringt zwar in diesem Zusammenhang die Begriffe Märtyrer oder Martyrium nicht, aber der Sache nach spricht er eindeutig davon im Blick auf die Verfolgung Evangelischer, deren Ursache ihr Festhalten an Christus und Gottes Wort ist.

1541 entfaltet Luther diese Abgrenzung gegen den römischen Katholizismus, der für ihn keine Kirche Christi ist, in der Polemik gegen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel „Wider Hans Worst“,⁴⁸ und zwar unter dem Leitgedanken, dass die Papisten nicht beanspruchen könnten, sie „blieben ynn der alten vorigen

⁴⁰ Überschrift WA 18, 226,17f.

⁴¹ WA 18, 226,13f. Vgl. 225,3f: „Diese und yhr gleychen sinds, die mit yhrem blut das Bapsttum samt seynem Gott, dem teuffel, erseuffen werden“.

⁴² WA 18, 225,9; 224,27.

⁴³ WA 18, 226,26–28. Luther betont 229,6–8, „wie dieser Psalm uns tröstet und hoffen heyst, das durch das theure blut Henrici Gott viel guts und nutz schafffen wird“.

⁴⁴ Bezeichnenderweise schließt Luther mit dem Satz: „Das ist kürztlich die ware Historien von dem leyden des heyligen mertrers Henrici von Sudphen“ (WA 240,33f).

⁴⁵ Diese Formel begegnet in dem Brief dreimal (WA 239,40; 240,8 und 18).

⁴⁶ Text in: WA 50, 509–653.

⁴⁷ WA 50, 641,35–642,1; die Ausführung dazu reicht bis 642,32.

⁴⁸ Text: WA 51, 469–572.

kirchen sint der Apostel zeiten her“, sondern dass „wir bey der rechten alten kirchen blieben, ia das wir die rechte alte kirche sint“. ⁴⁹ Luther betont also die Kontinuität der wahren Kirche von den apostolischen Anfängen bis zur Reformation, wobei er 10–11 Elemente der Kontinuität nennt, als neuntes Leiden und Verfolgung „umb des worts willen“ – „vnd gehet vns gleich wie der alten kirchen [...], das wir wol mugen sagen Wir sint die alte rechte kirchen, oder ye yhr mitgenossen vnd gleiche gesellen ym leiden“. ⁵⁰ Das von den Papisten angerichtete Martyrium der Evangelischen ist also nach Luther ein empirischer Beweis für die sachliche Übereinstimmung und den geschichtlichen Zusammenhang mit der alten Kirche – ein deutlicher Beleg dafür, dass die Märtyreriade für ihn keine Marginalie gewesen ist.

Seine Aussagen von 1523 bis 1541 zeigen, dass Märtyrer nicht als Glaubenshéroen gefeiert werden, als Heilige von den normalen Gläubigen abgehoben werden oder kultische Bedeutung als Mittler besitzen, dass sie vielmehr unter besonderen Umständen das für alle Gläubige gültige Festhalten an Gottes Wort in der Christuskirche demonstrieren. Insofern kann Luther als Gewährsmann für eine heutige evangelische Praxis hinsichtlich des Märtyrergedenkens gelten.

3. Die Diskussion nach 1945

Das Märtyrergedenken bezog sich seit alters auf die wegen ihres Christusbekenntnisses getöteten Glieder der eigenen Institution, zunächst auf lokaler Ebene in der betroffenen Kirchengemeinde (z. B. Smyrna, Rom oder Cäsarea/Kappadokien). ⁵¹ Gehörten solche vom römischen Staat Getöteten einer häretischen oder schismatischen Gemeinschaft an, dann galten sie nicht als Märtyrer der katholischen bzw. orthodoxen Kirche und erhielten dort kein ehrendes Gedenken. Dieser Grundsatz hat sich bis heute im wesentlichen gehalten, wie man an den beiden großen Publikationen der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und der evangelischen Kirche in Deutschland sehen kann. ⁵² Hinzu kam, dass das Märtyrergedenken oft der Stabilisierung der konfessionellen Identität einer christlichen Gemeinschaft dienen sollte und konnte, wie das oben erwähnte Beispiel Martin Luthers 1524/25 zeigt. ⁵³

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unnützlich, darauf hinzuweisen, dass die Nationalsozialisten seit ihrem missglückten Putsch 1923 und dass der NS-Staat seit 1933 einen spezifischen, ungemein öffentlichkeitswirksamen Märtyrerkult pflegten, der eine politische Adaption der christlichen Tradition darstellte. Hitler bereitete diesen Kult vor, indem er den ersten Band von „Mein Kampf“ 1925 den „Blutzeugen“ der NS-Bewegung, die beim Putsch in München am 9. November 1923 getötet

⁴⁹ WA 51, 478,14–479,1

⁵⁰ WA 51, 484,1–6.

⁵¹ Vgl. Anm. 17–19.

⁵² Im Auftrag der katholischen Deutschen Bischofskonferenz: Helmut Moll (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn u. a. 1999; Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5).

⁵³ Vgl. Anm. 35–45.

worden waren, widmete. Er enthält eine Liste von 16 Männern, die „im treuen Glauben an die Auferstehung ihres Volkes“ fielen.⁵⁴ Im Schlusskapitel des zweiten Bandes 1927 skizzierte er kurz die historische Sendung jener „sechzehn Helden [...]“, die in klarstem Bewusstsein sich für uns alle geopfert haben.“⁵⁵ Die neuere Forschung hat mit Recht auf die Bedeutung pseudoreligiöser bzw. religiös-deformierter Elemente im Nationalsozialismus sowie in Hitlers Weltanschauung hingewiesen.⁵⁶ Dem entsprach die Praxis des NS-Martyrerkultes, die einen Beitrag zur ideologisch-emotionalen Identitätsstärkung der „nationalen Erneuerung“ durch die totalitäre Herrschaft leisten sollte. Mit der entsprechenden Ausgestaltung der Münchner Feldherrnhalle schuf man eine offene Gedenkstätte, der die – zum ehrenden Gruß verpflichteten – vorübergehenden Passanten nur durch Tricks ausweichen konnten. Der jährliche Gedenktag wurde in München durch eine gewaltige Parteiversammlung, die durch Presse und Rundfunk öffentlich verstärkt wurde, am 8. November begangen, wobei Hitler selbst den Hauptvortrag hielt.⁵⁷ Im Zusammenhang mit diesem Martyrerkult standen Gedächtnisakte für einzelne „Blutzeugen“ der NS-Ideologie, voran Horst Wessel, dahinter u. a. Albert Leo Schageter und Wilhelm Gustloff.⁵⁸ Hinzu kam seit 1939/41 die propagandistische Verklärung des „Heldentodes“ deutscher Soldaten, die sich angeblich „für Führer, Volk und Vaterland“ geopfert hätten.

Welchen Einfluss diese säkularistische Martyrerverehrung auf protestantische Christinnen und Christen hatte, lässt sich schwer bestimmen. Ihre Wirkung dürfte ambivalent gewesen sein. Einerseits verstärkte sie die latente protestantische Aversion gegen die Begriffe „Martyrer/Blutzeugen/Helden/Heroen“. Andererseits begünstigte sie die Auffassung, dass auch die Bekennende Kirche in ihrem Widerstand gegen illegitime staatliche Übergriffe in kirchliche Interna und gegen das zunehmend propagierte „Neuheidentum“ ein Martyrium erlitt, meist in unblutiger Form von

⁵⁴ Hier wird zitiert nach der unveränderten Volksausgabe: Adolf Hitler, *Mein Kampf*. Erster Band. Eine Abrechnung, München 1939, XXIX.

⁵⁵ Hitler (wie Anm. 54), Zweiter Band: Die nationalsozialistische Bewegung, 781.

⁵⁶ Vgl. z. B. Ian Kershaw, *Hitler 1889–1936*, Stuttgart 1998; Michael Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung*, Frankfurt/Main 2000; Ders., *Irdische Mächte, göttliches Heil*, München 2008; Richard J. Evans, *Das Dritte Reich*, 3 Bde., München 2006–2009; Michael Rissmann, *Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators*, Zürich – München 2001; Michael Ley/Julius H. Schoeps (Hgg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim 1997; Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München² 2002.

⁵⁷ Vgl. dazu z. B. Rissmann, *Hitlers Gott* (wie Anm. 56), 73–76 und den Abdruck von Hitlers Reden, z. B. vom 8.11.1936 und 8.11.1940 in: Max Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945*, Bd. 1–2, Neustadt/Aisch 1963, 654–1608, wo er „die Martyrer“, die „Blutzeugen“ und „Apostel unserer Bewegung“ erwähnte.

⁵⁸ Bei der Trauerfeier für den Schweizer Landesgruppenleiter Wilhelm Gustloff, einen gebürtigen Mecklenburger, erklärte Hitler: „Unsere Toten sind alle wieder lebend geworden. Sie marschieren nicht nur im Geist, sondern lebendig mit uns mit. Das sei unser Schwur in dieser Stunde, daß wir dafür sorgen wollen, daß dieser Tote in die Reihe der unsterblichen Martyrer unseres Volkes einrückt. Dann wird aus seinem Tod millionenfaches Leben kommen für unser Volk“; zit. n. Werner Reichelt, *Das braune Evangelium*. Hitler und die NS-Liturgie, Wuppertal 1990, 23. Schlageter, 1923 von den Franzosen wegen Sabotageakten im besetzten Ruhrgebiet hingerichtet, wurde vom NS-Staat zum Martyrer stilisiert und durch Denkmale öffentlich geehrt. Am stärksten war der von Goebbels initiierte Martyrerkult um den 1930 getöteten Berliner SA-Mann Horst Wessel. Vgl. zum NS-Blutkult Hans-Jochen Gamm, *Der braune Kult*, Hamburg 1962, 127–150.

massenhafter Polizeiüberwachung, häufigen Gewaltmaßnahmen (kürzeren Gefängnisaufenthalt, längerer Ausweisungen und Redeverboten), doch auch mit eigenen Todesfällen/Er mordungen. Auf diesem politischen Hintergrund ist es beachtlich, dass die Bekennende Kirche sich nicht zur Märtyrerkirche stilisierte, jedoch intensiv und extensiv die Erinnerung an ihre vom NS-Staat verfolgten Glieder pflegte.⁵⁹

Aktuell wurde das Märtyrergedenken durch die enorme Breitenwirkung der Reaktionen auf die Ermordung des Dickensieder BK-Pfarrers Paul Schneider (geb. 1897).⁶⁰ Seit 1934 wegen einer systemkritischen Evangeliumsverkündigung mehrfach inhaftiert, wurde er am 27.11.1937 wegen fortgesetzter Renitenz in das KZ Buchenwald verbracht, wo er seine Verkündigung fortsetzte und am 19.7.1939 starb, vermutlich durch eine Überdosis Strophantin vergiftet.⁶¹ Sogleich nach seinem Tod galt er vielen als Märtyrer,⁶² der mit seiner geistlichen Tätigkeit bewusst die Leidensnachfolge Christi als Schicksal in Kauf genommen hätte.⁶³ Diesen Status unterstrichen u. a. die große Beteiligung an Schneiders Beerdigung, die Kondolenzbriefe an seine Witwe, die schon 1939 veröffentlichte Broschüre mit dem Titel „Das Blut der Märtyrer – der Same der Kirche. Pfarrer Paul Schneiders Zeugnis und Martyrium“,⁶⁴ schließlich die amtliche Feststellung der neuen rheinischen Kirchenleitung vom Sommer 1946: „Paul Schneider ist ein echter Märtyrer“.⁶⁵ Ohne eine

⁵⁹ Besonders öffentlichkeitswirksam war die Verlesung der Namen der betroffenen Personen mit beigefügter Fürbitte im Gottesdienst. Vgl. dazu z. B. Gertraud Grünzinger/Felix Walter, Fürbitte. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944, Göttingen 1996.

⁶⁰ Aus der zahlreichen Sekundärliteratur (mit vielen Quellen) sei nur genannt: Heinrich Vogel (Hg.), Der Prediger von Buchenwald, Berlin 1953, Berlin (DDR) 1979; Albrecht Aichelin, Paul Schneider, Gütersloh 1994. Vgl. auch Thomas Martin Schneider, Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 81–94.

⁶¹ Einzige Quelle dafür ist der Bericht des Mithäftlings Walter Poller: Arztschreiber in Buchenwald, Hamburg 1946; vgl. Annedore Leber (Hg.), Das Gewissen entscheidet, Berlin – Frankfurt/Main 1957, 149. Falls diese Angabe unzutreffend sein sollte, wäre Schneiders Tod eine Folge der permanenten Misshandlungen durch das KZ-Personal gewesen.

⁶² Dietrich Bonhoeffer konstatierte: „Paul Schneider ist unser erster Märtyrer“; zitiert nach Aichelin, Paul Schneider (wie Anm. 60), 302. In einem der ca. 600 Kondolenzschreiben an Margarete Schneider hieß es: „Wohl schweigt man seinen Namen heute tot; aber einst, wenn die falschen Götzen von heute gestürzt sind, wird auch er unter den Blutzeugen des Hitlerterrors genannt werden und als Märtyrer in die Geschichte eingehen“; zit. n. Aichelin 306.

⁶³ In einer Predigt vom 10.1.1937 betonte Paul Schneider: „Wie sind wir heute sonderlich gerufen, für die Ausbreitung des Reiches Gottes dienstbereit zu sein, [...] uns selber leidend, und wenn es sein muß, sterbend einzusetzen für den Dienst [...]“; Text in: Thomas Martin Schneider/Simone Francesca Schmidt, „Wenn die nordische stolze Rasse dem Jesuskind die Tür weist“ – Dokumente zur Theologie Paul Schneiders, in: MEKGR 50. 2001, 345–360, dort 350.

⁶⁴ Zitiert nach Aichelin, Paul Schneider (wie Anm. 60), 294. Ein Bericht des Bruderrates der BK der altpreußischen Union zur Jahreswende 1941/42 sprach im Zusammenhang des Widerstands gegen die Entchristlichung des deutschen Volkes vom „Martyrium des Pfarrers Schneider-Dickenschied“; Text in: KJ 60–71 (1933–1944), 1976, 372.

⁶⁵ Zit. n. Björn Mensing, Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus, in: Ders./Heinrich Rathke (Hgg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002, 117–146, dort 134. Vgl. ebd. 134f. (mit Anm. 65) die Anordnung der rheinischen Kirchenleitung, am 5.10.1947 neben Paul Schneider „des Studienrats Maus aus Idar als des zweiten Märtyrers der rheinischen Kirche aus der Zeit des Kirchenkampfes in den Gottesdiensten

komplette Auswertung der zeitgenössischen Quellen kann man trotzdem konstatieren: Seit 1939, stark betont, galt seit 1945/46 Schneider für die Bekennende Kirche als der evangelische Märtyrer schlechthin; es gab keine Diskussion um die Anwendung dieses Titels auf ihn, weil sein berufliches Christuszeugnis eindeutig die Ursache für seine Verfolgung und Ermordung durch den NS-Staat war. Wenn auf ihn gelegentlich auch der Titel „Blutzeuge“ angewendet wurde, dann war das zwar eine tatsächlich nicht zutreffende Bezeichnung, weil er ja unblutig ermordet wurde, aber es könnte eine Reserve gegenüber dem Märtyrerbegriff bekunden.

In den amtlichen Verlautbarungen der von Angehörigen der Bekennenden Kirche bestimmten Leitungsorgane 1945/46 spielte das Märtyrergedenken eine relativ geringe Rolle. Offenkundig war das Thema noch nicht hinreichend reflektiert, und für die Überlebenden waren Organisationsfragen der Gegenwart wichtiger als eine Beschäftigung mit der Vergangenheit, in der sie selber nicht zu heroischen Opfern oder gar Märtyrern geworden waren, sondern schlicht überlebt hatten. Auch bildete der massenhafte Tod von Soldaten und Zivilbevölkerung (jetzt im Zusammenhang mit Flucht und Vertreibung, Hunger und Elend) einen so erschreckend-eindrücklichen Block, dass demgegenüber das Einzelschicksal von Märtyrern kaum Gewicht hatte. Immerhin sprach es für die Ehrlichkeit der kirchlichen Institutionen und Repräsentanten, dass sie bei der sogleich nach dem Ende des NS-Staates einsetzenden Diskussion um Schuld und Entnazifizierung nicht exkulpiert auf ihre – nach damaligem Kenntnisstand zweifellos wenigen – Märtyrer hinwiesen.

Björn Mensing hat den Eindruck erweckt, als hätten die Leitungsorgane mehrerer Landes- und Provinzialkirchen „bald nach Kriegsende“ sich ausdrücklich mit dem Thema befasst, und er exemplifiziert das anhand der ersten Nachkriegstagung der Bekenntnissynode von Berlin-Brandenburg.⁶⁶ Auf dieser Tagung erstattete Hans Böhm (Mitglied des Berliner Bruderrats seit 1935 und der zweiten Vorläufigen Kirchenleitung der DEK seit 1936, 1945 Propst in Berlin) einen Rechenschaftsbericht, in welchem er u. a. betonte, „daß die Bruderräte die Seele des Widerstandes“ gegen DC-Kirche und NS-Staat waren und deswegen vielfache Verfolgungen erlitten hatten: „Zu den Märtyrern, die die Bekennende Kirche Deutschlands gestellt hat, gehören auch vier Berliner Brüder“ (mit näheren Angaben zu Friedrich Weißler, Werner Sylten, Friedrich Justus Perels und Dietrich Bonhoeffer).⁶⁷ Angesichts dieser Würdigung war es bemerkenswert, dass die offizielle „Botschaft der Bekenntnissynode Berlin“ – zwar gleich in ihrer Einleitung, aber doch in abgeschwächter Terminologie – die vier Männer nicht als Märtyrer prädierte.⁶⁸ Das dürfte darauf hinweisen, dass die Mehrheit der Synodalen diesen Begriff als problematisch em-

zu gedenken“. Zu Georg Maus vgl. die Artikel in Leber, *Gewissen* (wie Anm. 61), 10f. und von Sigrd Lekebusch in: Schultze/Kurschat (Hgg.), *Ihr Ende* (wie Anm. 5), 363–365. Der BK-Anhänger und entschieden bekennende Lehrer wurde zwar 1944 nur zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, starb aber an Hunger und Krankheit während des Eisenbahntransportes zum KZ Dachau am 14.2.1945 im Zuge – zweifellos umgebracht vom NS-Staat, aber nicht ein „Blutzeuge“ im spezifischen Sinne.

⁶⁶ Mensing, *Martyrien* (wie Anm. 65), 140f.

⁶⁷ Hans Böhm (Hg.), *Spandauer Synode. Erste Synode der Bekennenden Kirche von Berlin nach dem Kriege 29.-31. Juli 1945. Beschlüsse und Ansprachen*, Berlin o. J. [1945], 53f.

⁶⁸ Ebd. 7.

pfand.⁶⁹ Ähnliche Distanz zum Märtyrerbegriff bekundete der württembergische Landesbischof Theophil Wurm als Vorsitzender der Konferenz aller Landeskirchen in Treysa in seinem Eröffnungsbericht vom 28.8.1945, der einleitend auf die Nöte der Nachkriegszeit, auf die Bewahrung gefangener BK-Mitglieder und auf den Tod dreier „Brüder“ hinwies.⁷⁰

Einen wichtigen Anstoß brachte der neue Präsident der EKD-Kirchenkanzlei Hans Asmussen in seiner Eigenschaft als Bruderratsvorsitzender der EKD, indem er für die Erstellung einer „Liste der Märtyrer“ die Landeskirchen bat, entsprechende Namen zu melden.⁷¹ Für den mit der kirchlichen Tradition vertrauten Theologen Asmussen war die Verwendung des Märtyrerbegriffs unproblematisch. Umso bemerkenswerter war es, dass das von ihm herausgegebene EKD-Amtsblatt 1948 eine Liste von zehn „Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland“ veröffentlichte und diesen Begriff insofern knapp erläuterte, als es um Männer und Frauen gehen sollte, „die als Glaubenszeugen ihr Leben verloren haben“.⁷² Wahrscheinlich waren in den Meldungen aus den Gliedkirchen Vorbehalte gegen den Märtyrerbegriff enthalten, so dass man jetzt von „Blutzeugen“ sprach und damit dem von den Nationalsozialisten bevorzugten Begriff entsprach, welcher zu dem NS-Kult des Blutes passte. Diesen Begriff verwandte auch der Präsident der verfassungsgebenden Kirchenversammlung der EKD in Eisenach, Gustav Heinemann, in seiner Eröffnungsansprache am 12.7.1948.⁷³ Auf derselben Linie bewegte sich das im Auftrag des

⁶⁹ Vgl. dazu den Hinweis in der Eröffnungspredigt von Bischof Otto Dibelius: „Und zwei von unseren Brüdern sind noch in letzter Stunde der Gewalt zum Opfer gefallen“ (nämlich Bonhoeffer und Perels); ebd. 45f. Dibelius verwies im weiteren auf das lebendige Zeugnis der Bekennenden Kirche am Beispiel von Paul Schneider, des „echten Blutzeugen Jesu Christi“; ebd. 47.

⁷⁰ Text in: Fritz Söhlmann (Hg.), Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31. August 1945, Lüneburg 1946, 12: „Wir gedenken derer, die durch Gottes heiligen Willen noch in den letzten Monaten ihr Zeugnis durch den Tod bekräftigt haben, der Brüder Bonhoeffer, Steil und Perels. Wir preisen selig, die erduldet haben!“ Seligpreisung, jedoch kein Märtyrerprädikat. Nach Söhlmanns Bericht erinnerte Wurm außerdem namentlich an Friedrich Weißler, Paul Schneider, Werner Sylten, Hildegard Jacoby, Klaus Bonhoeffer, Rüdiger Schleicher und Hans von Dohnanyi. Vgl. ebd. 10.

⁷¹ Einzelheiten dazu bei Mensing, Martyrien (wie Anm. 65), 141; vgl. dort Asmussens Aussage gegenüber Herbert Mochalski: „Ich halte es für ganz wesentlich, daß unsere Märtyrer nicht vergessen werden“. Damit meinte er offenkundig nur die BK-Märtyrer.

⁷² Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland 2. 1948, auf der Titelseite, die wie eine Todesanzeige gestaltet ist. Aufschlussreich war, dass nur bei fünf der Genannten vermerkt wurde, sie wären „ermordet“, „erschossen“, „getötet“ worden, während es bei den übrigen hieß, sie seien im KZ „gestorben“. Auch das verdeutlicht, dass damals keine eingehende Reflexion über Märtyrertum und -begriff erfolgte.

⁷³ Text in: Eisenach 1948. Verhandlungen der verfassungsgebenden Kirchenversammlung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9.-13. Juli 1948, hg. im Auftrage des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1951, 89. Heinemann betonte: „Diese erste legitimierte und alle Landeskirchen umfassende Kirchenversammlung nach dem Zusammenbruch darf nicht stattfinden, ohne daß wir dabei der Gemeindeglieder gedenken, die als Blutzeugen den Weg der Kirche Jesu Christi in Deutschland seit 1933 begleitet haben“. Er nannte sodann die zehn im EKD-Amtsblatt aufgeführten Namen und fügte hinzu: „Gott der Herr hat diese Zeugen mit der Kraft des Bekenntnisses und des Opferwillens bis in den Tod hinein ausgerüstet. Möge ihr Gedenken unter uns und in unseren Gemeinden stets lebendig sein und möge Gott uns allen einen gleichen Bekennermut schenken!“

Bruderrates der EKD von dem Hamburger BK-Pastor Bernhard Heinrich Forck verfasste „Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche“.⁷⁴ Forck begann mit dem bemerkenswerten Satz: „Auch die evangelische Kirche kennt ihre Heiligen, freilich nicht in dem gleichen Sinne wie die katholische Kirche“; sie seien keine Mittler, sondern „Vorbilder des Glaubens“ und Zeugen der Wahrheit, „die zum Teil unter unsäglichen Leiden und Martern Glauben gehalten haben und ihren Widerstand gegen diabolische Mächte mit ihrem Blute besiegelt haben“. Da Forck eine „Gleichsetzung des Kampfes der Bekennenden Kirche mit der Widerstandsbewegung“ ablehnte, betonte er als konstitutiv für das Leiden der Blutzegen den ausschließlichen Grund, dass „sie das Bekenntnis der Kirche angegriffen sahen“.

Immerhin behandelte er Dietrich Bonhoeffer unter den „Blutzegen der Bekennenden Kirche“, was andere mit der Begründung ablehnten, dieser sei nicht wegen seines Christuszeugnisses o. ä., sondern als politischer Widerstandskämpfer hingerrichtet worden.⁷⁵ Eine solche Reserviertheit konnte sich jedoch nicht lange halten, weil die christlich-gläubige Motivation Bonhoeffers allgemein evident war. Sie dürfte ein Anstoß für den Bonhoeffer-Freund und -Editor Eberhard Bethge gewesen sein, den traditionellen Märtyrerbegriff – mit seinem Bezug auf das ausdrückliche Christusbekenntnis, welches gegen die feindliche Welt behauptet wird – zu modifizieren: Die Märtyrer im 20. Jahrhundert („ein neuer Typus“) hätten freiwillig ihr „Blutopfer“ als „Zeugen des Humanum“ in Verantwortung für die Welt „um Christi willen“ gebracht, um mit ihrem Tod Zeugnis für das Humanum abzulegen.⁷⁶ Dieser Ansatz sprengt die kirchlich-konfessionelle Verengung mitsamt ihrer Konzentration auf das Dogmatische, indem sie die Verkündigung, das Glaubenszeugnis im engeren Sinne ausweitet und die ethische Dimension mit einbezieht. Die Plausibilität einer solchen Deutung ergibt sich für den Historiker schon deswegen, weil sie mit wesentlichen Elementen des ursprünglichen, d. h. altkirchlichen Märtyrerbegriffes übereinstimmt.⁷⁷

Derartige Neuansätze haben später dazu geführt, den Märtyrerbegriff durch andere Begriffe zu ersetzen oder zu interpretieren.⁷⁸ Ohne die Relevanz der darin

⁷⁴ Bernhard Heinrich Forck (Hg.), und folget ihrem Glauben. Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche, Stuttgart 1949 (142 Seiten Umfang, Auflagenhöhe: 5000). Die folgenden Zitate ebd. 5.7; vgl. 138 ff.

⁷⁵ Vgl. z. B. die per Flugblatt verbreitete Kanzelabkündigung der berlin-brandenburgischen Kirchenleitung vom Sommer 1945 bei Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, 1042. Sie würdigte Paul Schneider als „einen Märtyrer im vollen Sinn des Wortes“, schwieg über Bonhoeffer und erklärte, dass sie den Anschlag vom 20. Juli 1944 „niemals gutheißen“ könnte.

⁷⁶ Eberhard Bethge, Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem, in: Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt. Festschrift für Oskar Hammelsbeck, München 1969, 13–24; abgedruckt in: Eberhard Bethge, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969, 135–151. Zitate ebd. 148 f.

⁷⁷ Vgl. oben bei Anm. 15 und Hauschild, Märtyrer (wie Anm. 8), 57–59 bzw. 59–61.

⁷⁸ Vgl. z. B. die folgenden Buchtitel: Joachim Mehlhausen (Hg.), Zeugen des Widerstands, Tübingen 1996; Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hgg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000; Mensing/Rathke (Hgg.), Mitmenschlichkeit (wie Anm. 4). Zumal angesichts der Tatsache, dass nur wenige Frauen den Märtyrertod starben, jedoch erhebliche Drangsale im Gefängnis, KZ o. ä. erlitten, plädierte Gury Schneider-Ludorff, Leidenszeugen, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), Ihr Ende (wie Anm. 5), 205–214 für eine neue Terminologie, welche die altkirchlichen Begriffe Märtyrer und Confessor – historisch unzutreffend (vgl. Anm. 17 u. 18) – gleichsetzte.

enthaltenen Aspekte und Argumente abschwächen zu wollen, sei jedoch betont, dass es keine durchschlagenden Gründe gibt, in der evangelischen Kirche den Märtyrerbegriff und das Märtyrergedenken zu meiden.

Das sei abschließend an einem instruktiven Einzelfall erörtert, der zwei Elemente der Diskussion nach 1945 enthielt, nämlich die Alternative zwischen religiöser und politischer Motivation sowie die Ausgrenzung von sog. Häretikern. Auf die Anfrage der EKD-Kirchenkanzlei von 1948⁷⁹ reagierte die neue, weitgehend von BK-Mitgliedern getragene Leitung der kleinen Landeskirche Lübeck in eigenartiger Weise: Sie lehnte es ab, ihren 1943 hingerichteten Pastor Karl Friedrich Stellbrink in die offizielle Märtyrerliste aufzunehmen. Stellbrink – ein notorischer Einzelgänger – hatte weder mit der Bekennenden Kirche noch mit den Deutschen Christen, die die Lübecker Kirche beherrschten, etwas im Sinn gehabt, kam 1934 als überzeugter Nationalsozialist aus seiner brasilianischen Auslandsgemeinde nach Lübeck, wo er 1937 als Querdenker aus der NSDAP ausgeschlossen wurde, und vertrat zunächst eine theologische Position im Sinne der nationalkirchlich-überkonfessionellen sogenannten Deutschkirchlichen Bewegung („Bund für deutsche Kirche“ seit 1921).⁸⁰ Er pflegte intensive Kontakte zu drei katholischen Geistlichen, die einen Kreis systemkritischer Laien um sich sammelten. Er wurde seit 1939 mehrfach von der Gestapo wegen politisch missliebiger Aussagen in seinen Predigten verwarnt. Verhaftet wurde er infolge seiner Predigt nach dem großen Bombenangriff auf Lübeck vom 28./29.3.1942, in der er – nach Angabe der Gestapo – diesen als ein Gottesgericht bezeichnet hatte. Trotz des eindeutig geistlichen Aktes wurde Stellbrink am 23.6.1943 vom Volksgerichtshof als politischer Straftäter wegen Zersetzung der Wehrkraft und landesverräterischer Feindbegünstigung sowie sogenannten „Rundfunkverbrechen“, d. h. wegen des Hörens ausländischer Sender, verurteilt. Am 10.11.1943 wurde er zusammen mit den drei katholischen Klerikern in Hamburg durch das Fallbeil hingerichtet. Stellbrink war also ein tatsächlicher „Blutzeuge“. Der von den DC beherrschte Lübecker Kirchenrat hatte ihn lange zuvor seines Amtes enthoben und damit der Gestapo den Zugriff erleichtert. Im Grunde lag schon die spätere Stellungnahme der neuen BK-Kirchenleitung gegenüber der EKD-Kanzlei auf dieser Linie, „daß zu seiner Verhaftung und Verurteilung politische und nicht eigentlich kirchliche Gründe geführt hätten“.⁸¹ Das war ein skandalöses Fehlurteil in Anlehnung an das NS-Volksgerichtshofsurteil.

⁷⁹ Vgl. Anm. 72.

⁸⁰ Die früheste Würdigung bot – zusammen mit den drei katholischen Kaplänen – der Jesuit Josef Schäfer (Hg.), *Wo seine Zeugen sterben ist sein Reich*, Hamburg 1946, 76–94. Bemerkenswert war, dass Stellbrink in folgender Sammlung von Widerstandskämpfern unter der Rubrik „In christlichem Geist“ an zweiter Stelle hinter Erich Klausener aufgeführt wurde; vgl. Annedore Leber (Hg.), *Das Gewissen steht auf*, Berlin-Frankfurt/Main 1954, 174–176. Aus der zahlreichen, meist eher hagiographischen Literatur sei als wissenschaftlich relevant erwähnt: Else Pelke, *Der Lübecker Christenprozeß 1943*, Mainz 1961 (ND Mainz 1974). Gute Zusammenfassungen bieten Andreas Kurschat, *Stellbrink*, in: Schultze/Kurschat (Hgg.), *Ihr Ende* (wie Anm. 5), 446–448 bzw. 478–480 und Martin Thoemmes, *Die Märtyrer des Lübecker Christenprozesses*, in: Moll (Hg.), *Zeugen* (wie Anm. 52), Bd. 1, 249–257.

⁸¹ Zitat aus dem Schreiben an die EKD-Kanzlei nach Mensing, *Martyrien* (wie Anm. 65), 142. Vgl. auch die Zitate aus dem Brief des Lübecker Bischofs Johannes Pautke an Wilhelm Niemöller bei Heiko Hoffmann/Karl Ludwig Kohlwege, *Karl Friedrich Stellbrink*, in: Isabella Spolovnjak-Pridat/

Noch deutlicher als die Diskussion um Bonhoeffers Märtyrerstatus verdeutlichte diese kirchlich-institutionelle Einschätzung, wie unterentwickelt die Reflexion über das Märtyrertum in der evangelischen Kirche nach 1945 war. Ich habe 1983 Stellbrink als Märtyrer gewürdigt,⁸² und die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, in der Lübeck seit 1977 aufging, hob 1993 die Bedeutung seines Märtyrertums offiziell hervor.⁸³ Praktische Folgen hat das allerdings kaum gehabt, denn in Lübeck gibt es unter den zahlreichen Neubauten der Nachkriegszeit zwar eine Bonhoefferkirche, wie andernorts z. B. auch Paul Schneider-Kirchen, aber keine Stellbrinkkirche und kein kirchliches Gebäude mit diesem Namen. Nur die Stadt hat vor gut fünfzig Jahren eine Straße nach ihm benannt.

Damit wird noch einmal die Frage berührt, wie die kaum praktizierte Erinnerungskultur und die protestantische Scheu vor dem Märtyrerbegriff zusammenhängen. Sie gewinnt dadurch ein gewisses Profil, dass die römisch-katholische Kirche vor einiger Zeit das offizielle Verfahren zur Seligsprechung jener drei katholischen Kollegen Stellbrinks, der Kapläne Johannes Prassek, Hermann Lange und Eduard Müller eingeleitet hat. Hier zeigt sich der Unterschied des evangelischen Märtyrergedenkens zur römischen Heiligenverehrung, aber es zeigt sich auch, dass die heutige evangelische Kirche hinter den Ansätzen zurückbleibt, die Luther und die von ihm geprägte Reformation einst entwickelt haben. Es darf daran erinnert werden, dass die Confessio Augustana für viele evangelische Kirchen noch heute eine gewisse Orientierungskraft, um nicht zu sagen: normative Geltung, besitzt⁸⁴ und dass somit auch die Aussage von CA 21 über die evangelische Form des Heiligengedenkens nicht unerheblich bleibt.

Helmut Siepenkort (Hgg.), *Ökumene im Widerstand. Der Lübecker Christenprozess 1943*, Lübeck 2001, 17f: „Es ist nicht ganz leicht zu entscheiden, ob Stellbrink unter die Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland aufzunehmen ist. Unter die der Bekennenden Kirche ist er bestimmt nicht aufzunehmen, denn er hat nicht zu ihr gehört [...]. Auch seine Verhaftung und seine Verurteilung hat nicht eigentlich kirchliche Gründe, sondern politische. Es ist weniger der Kampf um das Evangelium und um die Kirche Jesu Christi gewesen, der ihn das Leben gekostet hat, als ein politischer Kampf gegen das Dritte Reich“ (Schreiben vom 25.2.1948). Das war ein für die damalige Zeit typisches Urteil.

⁸² Wolf-Dieter Hauschild, *Erinnerung an den Märtyrertod Lübecker Geistlicher*, in: *Lübeckische Blätter* 143. 1983, 317–320; 337–340.

⁸³ *Ökumene im Widerstand* (wie Anm. 81), 19.

⁸⁴ Zur neueren Diskussion Wolf-Dieter Hauschild, *Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980* (aus lutherischer Sicht), in: *ZThK* 104. 2007, 172–206.