

Protestantisches Märtyrertum im 20. Jahrhundert

Kirchlich-zeitgeschichtliche Anfragen
an ein neues Handbuch

Jochen-Christoph Kaiser

I.

Der Begriff des Märtyrertums hat im Protestantismus, d. h. in der protestantischen Öffentlichkeit wie in den Kirchengemeinden, keinen festen, unangefochtenen Platz. Das gilt nicht für die akademische Theologie, wo die (Alte) Kirchengeschichte seit jeher zum historisch-theologischen Charakter des Martyriums sowie zu den Personen, welche dieses erlitten, geforscht hat und dies noch immer tut. Allerdings verbindet sich das wissenschaftliche Interesse an diesem Gegenstand zumeist mit der Patristik sowie mit dem Mittelalter, obschon auch im 16. Jahrhundert genügend Menschen zu finden sind, die um ihres Glaubens respektive ihrer Konfession willen mit Verfolgung und Tod konfrontiert wurden. Ein wesentlicher Unterschied zu den älteren Epochen liegt darin, dass sich in Antike und Frühmittelalter pagane und christliche Vorstellungen gegenüberstanden, sieht man von den Blutzügen der als Sekten stigmatisierten Gruppen außerhalb der sich etablierenden Kirche ab. Diese wurden von der altkirchlichen Tradition nicht als Märtyrer, sondern als zu bekämpfende Häretiker wahrgenommen, wie denn überhaupt der Märtyrerterrain bis heute vor allem Ausdruck der Selbstbeschreibung der betroffenen Religionsgemeinschaften ist. Er hängt aufs engste mit der Vorstellung der Existenz von besonders heiligen Personen zusammen, deren Fürbitte und Mittlerfunktion zugunsten der in ihrer Frömmigkeit und moralischen Integrität des Lebenswandels nicht an jene Heiligen heranreichenden ‚Normal‘-Christen von diesen dankbar akzeptiert und im Kult intensiv gepflegt wurden.

Mit der Reformation und ihrem andersartigen Verständnis von ‚religiösem Virtuosität‘ und vor allem der Verwerfung der Mittlerrolle heiliger Menschen im Hinblick auf das Seelenheil der einfachen Gläubigen geriet auch die Erinnerung an jene verdienten Frauen und Männer, die um ihres Glaubens willen bzw. wegen ihres Christuszeugnisses Repressalien und oft gewaltsamem Tod durch ihr heidnisches Umfeld ausgesetzt waren, allmählich in Vergessenheit. Dies geschah, obwohl Luther

selbst und die anderen Reformatoren den Vorbildcharakter der Heiligen und Märtyrer für die Christen in Gegenwart und Zukunft bejahten und in der *Confessio Augustana* 21 („Vom Dienst der Heiligen“) ihre Bedeutung für die Stärkung des Glaubens ausdrücklich betonten. Es sei jedoch gegen das Schriftprinzip, sie um Hilfe anzurufen oder in ihnen Mittler zum Heil zu sehen, was allein Christus vorbehalten bleibe.

So trat mit der Reformation ein bedeutsamer Funktionsverlust für die überkommene Verehrung von Heiligen und Märtyrern ein, was sich seit den Konfessionalisierungsprozessen in der protestantischen Gemeindefrömmigkeit immer stärker bemerkbar machte. Da sie nicht länger praktisch-theologische Bedeutung als Schutzpatrone in Notsituationen und für das Seelenheil besaßen, verblasste auch die Erinnerung an ihre religiösen ‚Leistungen‘. Vermutlich ist dies in Parallele zum Niedergang des diakonischen Engagements der Gemeinden zu sehen, das aufgrund der Verwerfung jeder Form von Werkgerechtigkeit ebenfalls gravierende Einbrüche erlebte und erst in der Moderne unter den Bedingungen von Pauperismus und Industrialisierung wieder einen neuen Aufschwung nahm. Offenbar vermochte – bezogen auf die Geschichte der Heiligen und Märtyrer – das bloße Glaubensvorbild kein ausreichendes Motiv für ehrendes Gedenken zu sein: Die Volksfrömmigkeit verlangte aber nach konkreten Anknüpfungspunkten für die Lebenspraxis, die für sie kaum noch gegeben waren, wie denn auch der pädagogische Hinweis Melanchthons und der anderen Reformatoren auf die Pflicht zu tätiger Nächstenliebe als Folge des Glaubens (*amor fructus fidei*) nicht die alte Gewissheit kompensieren konnte, dass gute Werke das Seelenheil unmittelbar beförderten. Angesichts der zahlreichen Menschen, die im 16. Jahrhundert für ihre neue evangelische Überzeugung Verfolgung bis zum Tod hin erlitten, ist dieser Paradigmenwandel an sich erstaunlich, denn Luther selbst und andere seiner theologischen Mitstreiter wurden nicht müde, das Schicksal leidender und getöteter Glaubensgenossen öffentlich zu machen und zu beklagen. Und in Anbetracht der raschen Verbreitung solcher Schreckensnachrichten wie der kritischen Reaktionen darauf mit Hilfe von Buchdruck und Flugschriften dürften Kommunikationsprobleme hier keine oder nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Anscheinend vermochte fromme Rückerinnerung allein – ohne konkreten Stellenwert für die eigene christliche Existenz im Kontext der Volksfrömmigkeit – auf Dauer nicht zu befriedigen. Und im Zuge der in den folgenden Jahrhunderten allmählich fortschreitenden Verwissenschaftlichung der Theologie und der Herausbildung der Kirchengeschichte als eigenständigem Fach wurde zudem in beiden Disziplinen deutlich, dass vieles in der Überlieferung von Heiligen und Märtyrern legendarische Züge aufwies, was mangels valider Quellen kaum durch exakte Forschungen ersetzt und neu zu fassen war. Im Verlauf dieses Prozesses und der sich schließlich stellenden Frage danach, ‚wie es wirklich gewesen war‘, wurde die alte Auffassung von Geschichte als *magistra vitae*, als exemplarträchtige Erzählung ohne Rücksicht auf den von ihr geschilderten jeweiligen Wahrheitsgehalt, obsolet und ad acta gelegt.

Christenverfolgungen größeren Ausmaßes setzten erst im 19. Jahrhundert wieder ein: zunächst galten sie den Verkündigern des Evangeliums auf den Missionsfeldern in Übersee und in Afrika, dann den Christen im Umfeld der russischen Revolution in der stalinistischen Ära, in der auch die baltendeutschen Gemeinden einen hohen

Blutzoll entrichten mussten. Das führte innerhalb des evangelischen Deutschlands zwar nicht zu einer grundlegenden Renaissance des Märtyrergedenkens, weckte aber theologische und politische Aufmerksamkeit, zumal einige wichtige Publikationen und die Medien darüber kritisch Bericht erstatteten.¹ Doch es waren nur einzelne Autoren, die sich diesem Thema widmeten: Erst der sog. Kirchenkampf und dann die Jahre der quälenden Auseinandersetzung zwischen den Deutschen Christen und den ‚intakten‘ Landeskirchen bzw. der Bekennenden Kirche sowie mit der einschnürenden Religionspolitik des Dritten Reiches weckten ein breiteres Bewusstsein dafür, dass die Epoche der Verfolgungen von Christen aufs Neue angebrochen war.² Weil die Betroffenen für die Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften von den repressiv durchgesetzten Vorgaben des ‚Maßnahmestaates‘ fochten und sich um der Integrität der Bekenntnisse der Reformation willen gegen die ‚Partei der NSDAP in der Kirche‘ – die Deutschen Christen – wandten, galten sie in den Augen ihrer Gegner rasch als ‚Staatsfeinde‘, mindestens jedoch als Unsicherheitsfaktoren im Hinblick auf die geforderte Konformität gegenüber den rassistischen wie imperialen Zielen der neuen Machthaber und deren totalitären Weltanschauungskonzepten. Mit der zunehmenden Bspitzelung und willkürlichen Drangsalierung jener Pfarrer und ihrer Gemeindeglieder, die sich einer Gleichschaltung durch den NS-Staat zu entziehen suchten, ohne freilich zugleich ‚Widerstand‘ in politischem Sinne leisten zu wollen, begannen die bekenntniskirchlichen Kreise zu ahnen, dass der NS-Staat mehr intendierte, als inhumane politische Programme in die Tat umzusetzen. Auch auf dem Weltanschauungssektor verlangte er unbedingte Gefolgschaft und nahm dafür billigend in Kauf, dass ihm Teile der Bekenntniskirchen und ihrer Anhängerschaft zunehmend distanziert begegneten. Diese kritische Zurückhaltung war – vor allem nach Kriegsbeginn – immer auch flankiert von verständlichen existenziellen Ängsten, da der Terror des Regimes anstieg und dieses vor einer Liquidierung der Kirchen ‚bis zum Endsieg‘ nur deshalb zurückschreckte, weil es keine zusätzliche Destabilisierung der ohnehin hochbelasteten Heimatfront riskieren wollte. Gleichwohl griffen die Häscher der Politischen Polizei immer wieder zu, arretierten einzelne Geistliche und Gemeindeglieder, ja schreckten vor Folter und Mord nicht zurück. Das zeigte auch im Lager entschlossener und bekenntnistreuer Christen Wirkung, denn immer haben Willkür und Terror gegen Einzelne zugleich eine bewusst disziplinierende Funktion für die betroffenen Gesinnungs- und Milieugruppen zugunsten des jeweiligen Regimes. Die Geschichte der Bekennenden Kirche kennt genügend Beispiele bewusster Entsolidarisierung gegenüber den eigenen, aktuell Betroffenen aus Furcht vor weiteren nicht vorhersehbaren Übergriffen. Auch mögen angesichts des Massen-

¹ Oskar Schabert, *Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen*, Hamburg 1920, ⁵1930; ders., *Baltisches Märtyrerbuch*, Berlin 1926; ders., *Der Märtyrer D. Traugott Hahn*, Dorpat, Berlin 1935. – Zum historischen Kontext s. a. Henning Bühmann, *Die ‚baltischen Märtyrer‘ von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit*, in: *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte* 3. 2009, 13–42.

² So sprach der junge Dietrich Bonhoeffer schon 1932 in prophetischer Weise davon, Christen müssten sich nicht wundern, „wenn auch für unsere Kirche wieder Zeiten kommen werden, wo Märtyrerblut gefordert werden wird“; vgl. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München 1967, 284.

sterbens vor allem auf den Schlachtfeldern des Weltkriegs – weniger in den Vernichtungslagern im Osten, die eher im Verborgenen ihr grausiges Werk taten – die kirchlichen Opferzahlen vergleichsweise gering erschienen sein, was die Anteilnahme der Menschen, deren Angehörige an der Front bzw. die selbst in der Heimat täglich durch die Kriegsumstände höchst gefährdet waren, zusätzlich minderte. Natürlich ist das ein pragmatisches Argument ohne geistlich-theologische Dignität, aber im Kontext der volkscirchlichen Zustands- und Zielperspektive hat es sein realhistorisches Recht. Es kann Fehlverhalten *verstehbar machen*, aber nicht *entschuldigen*, und man ist nachträglich eigenartig berührt, dass den Blutzügen oder eben auch Märtyrern des Dritten Reiches lange nicht jene angemessene Beachtung geschenkt wurde, die sie nicht zuletzt durch die wissenschaftlich-literarischen Bemühungen in beiden Großkirchen heute erfährt. Wenn sich unmittelbar nach 1945 kaum jemand *exakt* an die Opfer des Nationalsozialismus aus dem Bereich der Kirchen – ich beschränke mich hier auf den Protestantismus – erinnern konnte, wie selbst das verdiente Büchlein von Bernhard Heinrich Forck aus dem Jahre 1947 zeigt,³ scheint es offensichtlich, dass bereits wenige Jahre nach dem Zusammenbruch nur noch in Kreisen von Fachleuten und unmittelbar Betroffenen dieser Opfer gedacht wurde und das auch nur bruchstückhaft. Im Übrigen trennten Forck und die frühen Kirchenleitungen nach 1945 noch scharf zwischen *politischem* und *geistlich-theologischem* Widerstand respektive Widerspruch in der NS-Ära, ja, sie begegneten den ‚politischen Pastoren‘ wie Bonhoeffer auch mit gewissem Misstrauen, – vermutlich um auf dem Hintergrund der Barth’schen Theologie und deren Ruf allein ‚zur Sache der Theologie‘ die ‚Reinheit‘ des religiös fundierten Andenkens an die Opfer des Gewaltregimes nicht zu verdunkeln.⁴

II.

Bis in die 1990er Jahre hinein gab es wiederholt Versuche, das Gedenken an evangelische Blutzügen des 20. Jahrhunderts unter Akzentuierung der Zeit des Dritten Reiches wieder zu beleben, was sich vor allem an der Person des wohl ‚prominentes-

³ Bernhard Heinrich Forck, Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzügen der Bekennenden Kirche im Auftrage des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1949. Forck nennt ‚nur‘ 18 nicht als ‚Märtyrer‘, sondern als ‚Blutzügen‘ apostrophierte Personen, die unter der NS-Gewaltherrschaft zu Tode kamen.

⁴ So wies Forck schon in seiner Einleitung die zeitgenössische [1949] Tendenz zurück, den Kampf der BK mit jenem des Widerstands gleichzusetzen: Der BK sei es „ausschließlich“ um das Bekenntnis gegangen und nicht um Politik, wiewohl er die Gewissensentscheidung der politischen Gegner des Regimes anerkennend hervorhob; vgl. Forck (wie Anm. 3), 7. Bethge (wie Anm. 2), 1042 berichtet darüber hinaus von der Weigerung der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche, ‚ihren‘ Pfarrer Bonhoeffer in einem Atemzug mit dem schon 1939 in Buchenwald umgekommenen Paul Schneider als Märtyrer zu bezeichnen, wenn sie ein Jahr nach dem 20. Juli 1944 in einer Kanzelabkündigung Bonhoeffers Namen ausdrücklich nicht nannte. – Andersherum argumentierte 1948 ein Kreis von Bielefelder Pfarrern, die sich brieflich an den Vater Karl Bonhoeffer mit der Bitte wandten, nicht zuzulassen, dass Straßenbenennungen nach seinem Sohn erfolgten, weil sie die Namen um ihres Glaubens getöteter Amtsbrüder nicht mit politischen Widerständlern in einer Reihe sehen wollten.

ten⁵ unter ihnen, Dietrich Bonhoeffer, aber auch etwa an dem ‚Prediger von Buchenwald‘, Paul Schneider, festmachte.⁵ Jedoch blieben dies – mit Ausnahme Bonhoeffers eben – vereinzelt Initiativen, die sich zudem oft auf bestimmte Erinnerungsorte bezogen.⁶

Seit Mitte der 1980er Jahre erschienen für den Bereich des Katholizismus mehrere wissenschaftliche Arbeiten, so etwa Ulrich von Hehl, die sich mit katholischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts beschäftigten, zunächst vor allem mit Priestern, die Opfer der NS-Verfolgungspolitik geworden waren.⁷ Großen publizistischen Erfolg hatte das 1999 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Martyrologium des Kölner Prälaten Helmut Moll, das binnen kurzem vier Auflagen erlebte und in den letzten zehn Jahren augenscheinlich zum kirchenoffiziösen Standardwerk für den deutschen Katholizismus geworden zu sein scheint.⁸ Die Revitalisierung des Märtyrergedenkens für das 20. Jahrhundert lag seit den 1990er Jahren gewissermaßen in der Luft, nachdem die europäischen Totalitarismen im Verlauf der ‚Wende‘ und des faktischen Zusammenbruchs des sowjetischen Herrschaftssystems weitgehend verschwanden und die Kirchen dort wieder öffentliche Anerkennung fanden, zumindest nicht mehr systematisch verfolgt oder reglementiert wurden. Jetzt konnte man ohne politische Rücksichten die Geschichte der fatalen kommunistischen Religionspolitik auch für die Zeit nach 1945 aufarbeiten, zumal die Archive – jedenfalls in Deutschland und den meisten einstigen Sattelitenstaaten – geöffnet und zur Benutzung freigegeben wurden. – Weitere Überlegungen hat Ursula Büttner in diesem Zusammenhang angeführt: „Angesichts der nachlassenden Präge- und Bindekraft der Kirchen [wachse] wahrscheinlich die Sehnsucht nach Stärkung durch die Besinnung auf positive Traditionen, nach Vergewisserung durch die Erinnerung an christliche Vorbilder“. Außerdem artikuliere sich mit dem neuen Interesse an ‚Märtyrern‘ womöglich das gesellschaftliche Bedürfnis nach Vorbildern, zumal die sich vornehmlich auf Strukturen und Hintergründe der Staatskriminalität konzentrie-

⁵ Albrecht Aichelin, Paul Schneider, Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, Gütersloh 1994. – Zu den neueren Debatten über Schneider, auf die in diesem Kontext nicht eingegangen werden kann, vgl. die bei Thomas Martin Schneider aufgeführte Literatur: Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3. 2009, 81–94.

⁶ Die bis heute anhaltende Bonhoeffer-Renaissance wurde vor allem eingeleitet durch die monumentale Biographie seines Freundes und Mitarbeiters Eberhard Bethge, die 2005 ihre 9. Aufl. [Gütersloh] erlebte; vgl. Anm. 2. – Zu den ‚Erinnerungsorten‘ vgl. Harald Schultze, Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Ders./Andreas Kurschat (Hgg.), ‚Ihr Ende schaut an ...‘ (wie Anm. 13), 71–81, hier 76–79. Auch in der DDR wurde das Thema behandelt; vgl. Werner Oehme, Märtyrer der evangelischen Christenheit 1933–1945: Neunundzwanzig Lebensbilder, Berlin (Ost) 1979, ³1985.

⁷ Ulrich von Hehl, Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive, Mainz 1984; aktualisierte und vermehrte Auflage unter Mitarbeit v. Christoph Koesters u. Petra Stenz-Maur, 2 Bde., Paderborn u. a. ⁴1998.

⁸ Helmut Moll (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn u. a. 1999, ⁴2006.

rende historische Aufarbeitung der Schrecknisse des 20. Jahrhunderts den konkreten Einzelnen häufig nicht mehr im Blick gehabt habe.⁹

Auch innerhalb des deutschen Protestantismus erinnerte man sich wieder verstärkt an die evangelischen Glaubenszeugen, die im 20. Jahrhundert ihr Leben lassen müssen, – jetzt unter Einschluss solcher Schicksale im Bereich der DDR bzw. Sowjetrusslands.¹⁰ Einen wichtigen Impuls dafür gab der Vortrag, den der damalige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Joachim Mehlhausen, aus Anlass des 50jährigen Bestehens der EKD 1998 in Eisenach hielt.¹¹ Darin ging er auf die dritte verfassungsgebende Kirchenversammlung nach dem Weltkrieg in Eisenach ein, die der vorläufige Synodalpräses Gustav Heinemann damit eröffnet hatte, die Namen von zehn während des Nationalsozialismus gewaltsam ums Leben gekommenen Männern [!] der Bekennenden Kirche – unter Hinweis auf die Unvollständigkeit dieser Liste – zu verlesen. Mehlhausen folgerte daraus kritisch: „Ist es nicht merkwürdig, daß uns einige dieser Namen heute fremd sind? Und ist es nicht noch merkwürdiger, daß keine spätere Synode der EKD diese Namenliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?“

Diese implizite Anregung griffen Rat und Synode der EKD auf, als sie die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte beauftragten, ein Kompendium der protestantischen Märtyrer respektive Blutzeugen des 20. Jahrhunderts zu erstellen, das diese Opfer der totalitären Systeme der Epoche nach Möglichkeit vollständig erfassen sollte.¹² Die Annahme ist naheliegend, dass das Vorbild der genannten Arbeiten von Ulrich von Hehl und Helmut Moll einen weiteren Anstoß für den Beginn dieses Sammelwerks gab, das unter der Herausgeberschaft des ehemaligen Interimsvorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, Harald Schultze, und des wissenschaftlichen Mitarbeiters der Münchener Forschungsstelle, Andreas Kurschat, sowie unter Mitarbeit von Claudia Bendick 2006 in der Leipziger Evangelischen Verlagsanstalt erscheinen konnte.¹³ Schon zuvor waren einige Titel publiziert worden, die dem Münchener Unternehmen vorarbeiteten, aber nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihm standen. Hervorzuheben sind die Arbeiten von Karl-Joseph

⁹ Ursula Büttner, Opfer politischer Verfolgung als ‚Märtyrer‘? Einleitende Bemerkungen aus der Sicht einer Historikerin. In: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 20. 2002, 49–55, 49f.

¹⁰ Dazu Walter Grassmann, Geschichte der evangelisch-lutherischen Rußlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition, Diss. phil. München, elektronische Publikation, Dokumentenserver der Universitätsbibliothek München, http://edoc.ub.uni-muenchen.de/5378/1/Grassmann_Walter.pdf [07.11.2009].

¹¹ Joachim Mehlhausen, Fünfzig Jahre Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Erbe und Auftrag, in: <http://www.ekd.de/vortraege/1998/mehlhausen.html> [06.11.2009].

¹² So auch der Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, in seinem Geleitwort in Schultze/Kruschat (wie Anm. 13), 5.

¹³ Harald Schultze/Andreas Kurschat (Hgg.), „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, ²2008.

Hummel und Christoph Strohm¹⁴ – dies ein ökumenisches Projekt¹⁵ – sowie von Björn Mensing und dem Mecklenburgischen Altbischof Heinrich Rathke.¹⁶

III.

Im Kreis der Arbeitsgemeinschaft sowie der Herausgeber und ihrer Mitarbeiterin wurde das voluminöse Sammelwerk intensiv begleitet bzw. vorbereitet.¹⁷ Man schrieb die (landeskirchlichen) Archive und KZ-Gedenkstätten an, sammelte biographische Informationen bei Angehörigen und Freunden der Betroffenen und bezog die diversen Hilfskomitees für die in der Diaspora lebenden Kirchengemeinden der Ostkirchen ein. Außerdem wurde immer wieder über das weitere Vorgehen debattiert, wobei sich rasch erwies, dass es neben den Quellenproblemen vor allem um die Definition des Märtyrerbegriffs und um die – strittigen – Kriterien für die *Auswahl* der aufzunehmenden Personen ging. Bei einem Arbeitsgespräch der Vorbereitungsgruppe 2001 in Hannover schlug EKD-Synodalpräses Jürgen Schmude vor, „bei der Auswahl der Personen auch diejenigen zu berücksichtigen, die Leiden und Gefahr auf sich genommen hatten, damit den Märtyrerbegriff vom Faktum des Todes zu lösen und hin zum ‚Leidenszeugen‘ zu erweitern. Maßgeblich für die Aufnahme sei für ihn ‚aktives Tun‘ mit der Konsequenz des Leidens.“¹⁸ Neben solchen Diskussionen schritten die Recherchen zu Einzelpersonen stetig voran, wenngleich die Grundsatzentscheidung, ob tatsächlich nur zu Tode gekommene Christen oder darüber hinaus auch jene, die existenziellen Drangsalierungen ausgesetzt gewesen waren, Eingang in den geplanten Band finden sollten, noch nicht gefallen war. Die Sammlung von Namen ergab bis 2002 lediglich 155 Einträge; in den folgenden knapp vier Jahren bis zur Publikation des Buches wurden es 499, die in der zweiten Auflage von 2008 noch um 24 weitere ergänzt werden konnten.

¹⁴ Hummel, Karl-Joseph (Hg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig-Kevelaer 2000. – Der Band entstand in Kooperation zwischen dem Kirchenamt der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz unter Einbindung der ‚Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte‘ und der ‚Kommission für Zeitgeschichte. Forschung und Dokumentation zum deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert‘. Vgl. Gertraud Grünzinger, Bericht über das Forschungsvorhaben ‚Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts‘, in: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 20. 2002, 43–48.

¹⁵ Zur ökumenischen Dimension des Märtyrergedenkens schon früher Eberhard Bethge, Modernes Martyrium als gemeinsames evangelisch-katholisches Problem, in: Hermann Horn/Helmuth Kittel (Hgg.), Der Glaube der Gemeinde und mündige Welt. Oskar Hammelsbeck zum 70. Geburtstag, München 1969, 13–24.

¹⁶ Björn Mensing/Heinrich Rathke (Hgg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002. Vgl. die Ansprache des damaligen Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, anlässlich der Vorstellung des Buches am 09.04. 2002 in Berlin-Plötzensee: Die Erinnerung an die Zeugen und Zeuginnen des Widerstandes in Kirche und Gesellschaft – Rückblick und Ausblick, in: http://www.ekd.de/vortraege/schmude/schmude_020409.html [07.11. 2009]. Vgl. Dies. (Hgg.), Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus, Leipzig 2003.

¹⁷ Folgende Informationen nach Grünzinger (wie Anm. 14).

¹⁸ Grünzinger (wie Anm. 14), 45.

Die Hamburger Historikerin Ursula Büttner hat als Mitglied des Arbeitsausschusses, der die Herausgabe des Werkes unterstützte, auf der genannten Sitzung in Hannover einen bemerkenswerten Beitrag zu den grundsätzlichen Problemen geleistet, die das Projekt von Anfang an begleiteten.¹⁹ Aus allgemeinhistorischer Perspektive stellte sie eine Reihe von kritischen Fragen, die in der Tat von fundamentaler Bedeutung waren und sind, – zumal wenn man bedenkt, dass hier kein von der Geschichtswissenschaft abgekoppeltes, gleichsam nur für den ‚innerkirchlichen Dienstgebrauch‘ bestimmtes Unternehmen intendiert war. Dahinter stand, dass die ältere theologisch zentrierte Kirchengeschichte letztlich den Terminus ‚Märtyrer‘ im Kontext politischer Widerständigkeit für jene Personengruppe zu reservieren suchte, deren primäres Handlungsmotiv aus christlicher Verantwortung hergeleitet werden kann, ihn anderen Opfern von Gewaltherrschaft jedoch verweigerte.²⁰ Mit der Zuweisung des Prädikats ‚Märtyrer‘ – so Ursula Büttner – seien jedoch stets *Werturteile* verbunden, oft von subjektiver Färbung, da die Letztbegründungen ethisch hochrespektabler Widerstandsentscheidungen mit wissenschaftlichen Mitteln kaum im Nachhinein rekonstruierbar erschienen. In der Tat ist es kaum möglich und vielleicht auch unangemessen, ex post eine Evaluierung sittlich positiver Leistungen nach religiösen Kriterien vornehmen zu wollen, weil diese sich immer wieder mit anderen, nämlich politischen und allgemeinethischen bzw. humanen Motiven mischen. In diesem Kontext vergleicht Büttner die christlichen Märtyrer mit den sog. Judenrettern, die ebenfalls aus einer kaum entwirrbaren Gemengelage von Hilfsbereitschaft, Menschenfreundlichkeit, Liebe, Familienbindungen und Mitleid heraus handelten, aber eben nicht allein aus religiösen Antrieben. Schließlich benennt sie die Schwierigkeiten, aus rassistischen Gründen oder wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht *kollektiv* verfolgte Personengruppen in den Märtyrerkanon aufzunehmen. Gleiches gelte auch für Deserteure und Menschen, die in einer ihnen ausweglos erscheinenden Situation freiwillig aus dem Leben geschieden seien.

Um diesem Dilemma zu entgehen, plädierte Frau Büttner für einen erweiterten und offeneren Märtyrerbegriff, wie er in der Befreiungstheologie verwendet wird: Hier sei „nicht der *subjekte* Bezug auf die christliche Religion das Entscheidende, sondern der *tatsächliche* Einsatz für das Reich Gottes, eine durch Gerechtigkeit, Liebe und Frieden bestimmte Gesellschaft.“²¹ Andererseits muss Ursula Büttner zugestehen, dass damit „die Grenzen des christlichen Märtyrertums offen und fließend“

¹⁹ Vgl. Büttner (wie Anm. 9).

²⁰ Als Belege führt sie den einschlägigen Artikel in RGG³ 3, 587–592 sowie einen Beitrag von Gerhard Besier aus dem Jahr 1986 an: Bekenntnis – Widerstand – Martyrium als historisch-theologische Kategorie, in: Ders./Gerhard Ringshausen (Hgg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944, Göttingen 1986, 126–147.

²¹ Unter Bezugnahme auf Heft 3 der Zeitschrift ‚Concilium‘ [19. 1983, 167–246], wo sich Karl Rahner, Walbert Buhlmann und Leonardo Boff in diesem Sinne äußern; vgl. vor allem Boff und seinen Beitrag ‚Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion‘, ebd., 176–180. Dort heißt es: „[...] sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen unter denen dies geschah, wahre Märtyrer im vollen Sinne des Wortes [...] Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes.“ Zit. Boff, ebd., 180. Ähnlich auch Jürgen Moltmann, Die Leiden dieser Zeit. Die Kirche und ihre Märtyrer, in: EK 18. 1985, 410–444.

gemacht werden und als methodisch-heuristischer Zugriff für die Allgemeingeschichte wenig brauchbar erscheinen.²² Sie bleibt jedoch dabei, dass das Märtyrerpriekt „als Beitrag zur Erinnerungskultur der deutschen evangelischen Kirche“ seine Bedeutung behält.²³ Dem wird nicht zu widersprechen sein: Allerdings erscheint der Spagat zwischen der älteren Märtyrervorstellung, welche diese exklusiv auf theologische Kategorien beschränken wollte, und jener skizzierten (politisch-gesellschaftlichen) Ausweitung des Begriffs kaum überbrückbar zu sein. Termini und Schlagwörter, die sich historiographisch nahezu beliebig füllen lassen wie ‚Politische Kultur‘, ‚Faschismus‘ und eben ‚Märtyrertum‘, sind wenig geeignet, geschichtliche Konturen in wünschenswerter Klarheit auszuarbeiten, wenn die Begriffe nicht zuvor exakt definiert werden. Andererseits ist Vergangenheit immer nur mit methodischen Kompromissen angemessen zu beschreiben und zu würdigen, was auch für dieses neue evangelische Handbuch gilt.²⁴

Die mit der Herausgabe des Handbuchs verbundenen Probleme führten konsequenterweise zu einer Zweiteilung: Auf den Seiten 19–214 werden begriffliche und systematisch-theologische Aspekte abgehandelt, an die sich die 499 Biogramme anschließen.²⁵ Ein nützlicher und ausführlicher Anhang mit Bibliographie, Namens- und Ortsregister rundet den Band ab. In der systematisch gehaltenen Einleitung äußern sich nach dem Geleitwort des Ratsvorsitzenden zunächst die beiden Herausgeber, die das Projekt, seine Genese sowie die Dokumentationsprinzipien vorstellen. Daran knüpft der Beitrag von Wolf-Dieter Hauschild an, der auf das kirchenhistorisch-theologische Verständnis des Märtyrertums aus evangelischer Sicht eingeht. Weitere Abschnitte widmen sich den Sonderthemen ‚freikirchliche Märtyrer‘ (Daniel Heinz), der Bedeutung des christlichen Glaubens im Umfeld der Attentäter des 20. Juli 1944 (Christoph Strohm) und den Kriegsdienstverweigerern bzw. Deserteurern als Opfern der Wehrmachtjustiz (Norbert Haase). Die folgenden Aufsätze beschäftigen sich mit außerdeutschen regionalen Schwerpunkten (Siegfried Hermle: Baltikum; Gerd Stricker: UdSSR bzw. Russland; Gertraud Grünzinger: Polen). Sigrid Lekebusch fragt danach, ob und inwiefern Christen jüdischer Herkunft oder ehemalige Angehörige des Judentums als Glaubenszeugen verfolgt und ermordet wurden, und Gury Schneider-Ludorff nimmt in ihrem Beitrag ‚Leidenszeugen‘ anhand ausgewählter Beispiele den Gender-Aspekt auf.

Die Lektüre der anschließenden Biogramme der Verfolgten, Geschundenen und Getöteten zeigt dem Benutzer dann ein ungeschminktes Bild der oft grauenvollen politisch-gesellschaftlichen Konstellationen, unter denen sie in das Räderwerk totalitärer Herrschaftspraktiken gerieten, aus dem sie sich in den seltensten Fällen noch einmal befreien konnten: in aller Regel nicht ohne schwerste psychische und körperliche Beeinträchtigungen davon zu tragen. Die Biogramme sind durchweg sachlich-

²² Moltmann (wie Anm. 21), 443.

²³ Büttner (wie Anm. 9), 55.

²⁴ Auf das Problem der letztlich ungeklärten Begrifflichkeit weist auch Christoph Strohm hin: Ders., Art. Märtyrer IV. Neuzeit, in: RGG⁴ 5, 866f.

²⁵ Die um ein weiteres Vorwort und 24 Biogramme erweiterte zweite Auflage umfasst insgesamt etwa 45 Seiten mehr. Bezug genommen wird im Folgenden – soweit nicht ausdrücklich anders vermerkt – auf die erste Auflage.

nüchtern, teilweise auch kritisch gehalten und nicht vom Anliegen einer nachträglichen Verehrung oder gar Glorifizierung der Betroffenen geleitet. Sie genügen wissenschaftlichen Ansprüchen und bieten in kurzen bibliographischen Anhängen Gelegenheit zu intensiver Weiterbeschäftigung mit den Personen. Mag man sich auch gelegentlich fragen, warum der eine oder andere Aufnahme in das Kompendium fand (oder auch nicht), so bleibt doch am Ende ein Eindruck des furchtbaren Geschehens haften, an das sich immer wieder zu erinnern und das bewusst zu machen zur unerlässlichen Verpflichtung der Nachgeborenen in Kirche und Gesellschaft gehört.

Zurück zu den systematischen Abschnitten. Es dürfte den vorangegangenen Debatten um Begriff und Bedeutung evangelischen Märtyrertums geschuldet sein, dass Harald Schultze gleich am Anfang seines ersten Beitrags darzulegen versucht, was Martyrium für ihn ist und wer als Märtyrer bezeichnet werden kann. Das sei „nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder einer politischen Partei abhängig“. ²⁶ Jedenfalls dürfe der Terminus nicht länger für Christen reserviert werden; auch Kommunisten, Wehrdienstverweigerer oder Zeugen Jehovas seien für ihre Überzeugung in den Tod gegangen. Moderne Selbstmordattentäter, für die statt des ‚Erleidens‘ der aktiv herbei zu führende ‚Erfolg‘ ihres Tuns im Vordergrund stehe, rechnet er hingegen nicht zur Märtyrergemeinschaft. Ausdrücklich betont Schultze den ökumenischen Charakter des Märtyrergedenkens, das heute evangelische und katholische Christen miteinander verbinde. ²⁷ Natürlich weiß auch Schultze, dass es keine eindeutige Definition dessen gibt, was Protestanten unter Märtyrertum verstehen. Er versucht es dann aber doch, sich einer solchen anzunähern: „Als Märtyrer sind diejenigen zu bezeichnen, die wegen ihres christlichen Glaubenszeugnisses, wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlich motivierten Widerstands gegen politisches Unrecht den Tod erlitten haben.“ Da diese Bestimmung jedoch den Kreis der – schließlich in das Handbuch aufgenommenen – Personen nachträglich wieder eingegrenzt haben würde, fügt er sogleich relativierend hinzu, es gehe häufig [auch] „um das ethisch verantwortliche Handeln – z. B. [...] da, wo sich einer schützend vor andere Opfer von Gewaltmaßnahmen gestellt hat und darum umgebracht wurde“. Auch seien Personen aufgenommen worden, die nicht unmittelbar durch Gewalteinwirkung starben, sondern nach ihrer Entlassung an den Folgen der Misshandlungen. Wichtiges Kriterium für die Berücksichtigung war nach Schultze die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde oder Landeskirche innerhalb

²⁶ Harald Schultze, Das Projekt ‚Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts‘ im ökumenischen Kontext, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 6), 19–32.

²⁷ Eine weitgehende Annäherung der Konfessionen in diesem Punkt gehörte zu den Ergebnissen einer kirchlich-zeitgeschichtlichen Tagung in Mooshausen 2003, an der Vertreter beider Konfessionen teilnahmen. Andreas Kurschat, der darüber berichtet hat, nennt als Ergebnis des dortigen Expertengesprächs über ‚Martyrium im 20. Jahrhundert‘, dass das evangelische und katholische Martyriumsverständnis im Kern identisch seien, während vor allem die praktisch-theologische Aneignung kontrovers bleibe“; ders., ‚Martyrium im 20. Jahrhundert‘, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=315&count=18&recno=17&sort=datum&order=down&search=Martyrium+im+20.+Jahrhundert> [02.11.2009]. Vgl. den Tagungsband von Hans Maier/Carsten Nicolaisen (Hgg.), ‚Martyrium im 20. Jahrhundert, Annweiler 2004.

der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Abgesehen davon, dass es sich hier um ein sehr formale Begründung handelt und die ACK erst 1948 gegründet wurde, zeigt diese Argumentation vor allem die anhaltende terminologische Unsicherheit selbst beim Hauptherausgeber des Handbuchs. Er konzidiert selbst, dass die innere Haltung eines Hingerichteten häufig schwierig zu ermitteln gewesen sei, da – wie oben schon mehrfach angedeutet – für die Verfolger immer mehrere Faktoren eine Rolle spielten, „z. B. politisch-nationale, ethnische oder rassische Motive“ und ich möchte hinzufügen: auch soziale bzw. Klassenkriterien, wie das Beispiel des Stalinismus zeigt. Deziert weist Schultze darauf hin, dass man ein „Gedenkbuch“ und keinen „Katalog evangelischer Heiliger“ haben schaffen wollen. Man sei der altkirchlichen Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren gefolgt, letztere also solche, die zwar Drangsalierungen um ihres Glaubens willen erlitten, jedoch überlebten. Deshalb hätten auch die ‚Leidenszeugen‘, d. h. eben diese Konfessoren, keinen Eingang in den Band gefunden.²⁸

Eine kirchengeschichtlich-theologische Auseinandersetzung mit „Märtyrern und Märtyrerinnen nach evangelischen Verständnis“ bietet Wolf-Dieter Hauschild in seinem gleichnamigen Beitrag in diesem Band.²⁹ Er bezieht sich darin vornehmlich auf den aus seiner Sicht möglichen Nachweis, dass altkirchliches und reformatorisches Verständnis des Martyriums im Wesentlichen identisch seien, unterstreicht jedoch die Unterschiede zwischen geltender katholischer Deutung und dem protestantischen Zugang zu diesem Problemfeld.

Der Wuppertaler Professor für historische und systematische Theologie, Martin Ohst, hat sich in einem glänzend geschriebenen und gedankenreichen Rezensionssatz, dem es freilich nicht an Polemik mangelt, mit dem Märtyrersammelband auseinander gesetzt. Er beanstandet daran, dass dieser – anstatt Neuansätze zu einer spezifisch protestantischen Erinnerungskultur aufzuzeigen – den alten Märtyrerbegriff nun für das evangelische Deutschland ‚zurechtstutze‘, um ihn für dessen Zwecke praktikabel zu machen und hier „womöglich einzubürgern“. ³⁰ An Hauschilds Position wird moniert, dass sie – wie einst schon die Reformatoren, vor allem Melancthon – zwischen einer ‚guten‘, weil faktisch ‚evangelischen‘ altkirchlichen Tradition und deren Niedergang in Spätantike und Mittelalter (durch den Heiligenkult und die Zuweisung einer Mittlerrolle *neben* Christus) differenziere, um so die Märtyrer des frühen Christentums auch für den Protestantismus gleichsam funktionsfähig zu machen. Heute, 500 Jahre nach der Reformation, hemme ein solches Verfahren das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen eher als dass es dieses vorbringe, denn es täusche Übereinstimmungen vor, die in Wahrheit nicht existierten. Hauschild sehe dies selber und wende deshalb einen „Kunstgriff“ an: „Den Begriff

²⁸ Dann stellt sich jedoch die Frage, welche Funktion der Beitrag von Gury Schneider-Ludorff, der ausdrücklich mit ‚Leidenszeugen‘ betitelt ist, in diesem Handbuch (wie Anm. 6) besitzt.

²⁹ Hauschild, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 6), 49–69; Wiederabdruck eines Aufsatzes aus: Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 21. 2003, 1–23. Vgl. Hauschilds Beitrag in diesem Sonderheft der ZKG.

³⁰ Martin Ohst, Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht), in: PTh 96. 2007, 366–377, hier 371.

‚evangelisch‘ konnotiert er auf ganz formale Weise normativ, indem er ihn vom wirklichen Protestantismus der Gegenwart entschlossen abhebt und stattdessen dergestalt umprägt“ und von einer durch alle Zeiten „bindende[n] christliche[n] Lehre“ spricht, „die sich im Evangelium gründet. „So objektivistisch das klingt“ – so Ohst – „in Wahrheit gibt sich der Autor selbst freie Hand bei dem Unternehmen, im großzügig selektiven Zugriff auf die Tradition seine formale Norm des Evangelischen inhaltlich auszugestalten: Was in diesem Sinne evangelisch ist, das bestimmt er selbst; [...] und so vollendet sich der beliebte kirchengeschichtliche Dreisprung vom Neuen Testament über die ‚gute‘ alte Kirche bei der Reformation, die natürlich in erster Linie insofern in Betracht kommt, als ihre Ergebnisse in den Bekenntnisschriften normative Fixierung erfahren haben.“³¹

Sigrid Lekebusch beschäftigt sich mit dem Schicksal der nichtarischen Christen und stellt die einsichtige Frage, ob sie ihr Leidensweg im Dritten Reich zu ‚Glaubenszeugen‘ gemacht habe.³² Sie verneint dies unter Hinweis darauf, dass die Christen jüdischer Herkunft „ausschließlich passive Opfer des Terrors“ wurden. Nicht ihr Christentum und auch nicht ihr Individualverhalten aufgrund ihrer religiösen Überzeugung führte sie in Verfolgung und Tod, sondern die brutale Umsetzung des Rassenantisemitismus. Sie konnten ihr Verhalten nicht ändern, um dem Massenmord zu entgehen, weil ihr Judesein in den Augen des Regimes die Eigenschaft eines unzerstörbaren Stigmas im Sinne eines character indelebilis besaß. In Leiden und Tod teilten sie freilich das Schicksal des traditionellen Märtyrertums und wurden darum, soweit es möglich war, in den Biogrammen berücksichtigt. Lekebusch weist ferner darauf hin, dass ihre Ausschließung eine zweite Ausgrenzung aus dem Gedächtnis der evangelischen Kirche bedeutet haben würde und schon deshalb nicht in Frage gekommen sei. In diesem Sinne plädiert sie dafür, die „verlassenen Kinder der Kirche“³³ in die Erinnerungskultur des Protestantismus einzubeziehen und sich so mit ihnen, denen man Empathie und Hilfe einst verweigert hatte, wenigstens nachträglich zu solidarisieren.

Am letzten Beitrag des systematischen Teils wird noch einmal die große Spannweite des benutzten Märtyrerbegriffs deutlich. Die Kirchenhistorikerin Gury Schneider-Ludorff, ausgewiesen unter anderem durch wichtige Beiträge zur evangelischen Genderforschung im 20. Jahrhundert, widmet sich Frauen, die im Dritten Reich zwar nicht zu Tode kamen, aber doch Schweres in Gefängnishaft und Konzentrationslagern zu erleiden hatten.³⁴ Um diesen Personenkreis in den Band einbeziehen zu können, wendet auch Frau Schneider-Ludorff jenen schon bekannten ‚Kunstgriff‘ an: Sie rekurriert auf den altkirchlichen Unterschied von Märtyrern und Konfessoren,

³¹ Ohst (wie Anm. 30), 371 f.

³² Lekebusch, Christen jüdischer Herkunft – Glaubenszeugen?, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 13), 195–204.

³³ So ein mittlerweile zum geflügelten Wort gewordener Buchtitel von Ursula Büttner/Martin Greschat (Hgg.), Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im ‚Dritten Reich‘, Göttingen 1998.

³⁴ Gury Schneider-Ludorff, „Leidenszeuginnen – Glaubenszeuginnen“, in: Schultze/Kurschat (wie Anm. 13), 205–214.

d.h. Menschen, die zwar nicht sterben und manchmal auch keine Leidenserfahrungen machen mussten, jedoch als Glaubenszeugen mutig für ihre christliche Überzeugung eintraten. Das wird am Schicksal der von ihr erwähnten Frauen deutlich, deren Zahl sich vermutlich ohne weiteres hätte vermehren lassen.

Nicht recht einsichtig ist, warum diese „Leidenszeuginnen“ nicht in den biographischen Teil eingearbeitet wurden, sondern in diesem Beitrag gesondert aufgeführt sind. Sicher hat das mit der konzeptionellen Entscheidung zu tun, vornehmlich jene Menschen zu berücksichtigen, die entweder unter direkter Gewalteinwirkung oder unmittelbar an den Folgen ihrer Haft starben. Dazu gehört keine der hier genannten Frauen, sieht man vielleicht von Katharina Staritz ab, die 1954 mit 50 Jahren einem Krebsleiden erlag. Es erscheint wichtig, dass der Genderaspekt angesichts der inzwischen blühenden historischen Frauenforschung auch innerhalb der Kirchengeschichte mit diesem Beitrag zu seinem Recht kommt, wenngleich die gewählten Beispiele und die Begründung ihrer Aufnahme mit dem altkirchlichen Beispiel nicht recht konsistent erscheinen; dies ist jedoch eher dem unklar bleibenden Auswahlprinzipien als der Verfasserin anzulasten.³⁵

Bleibt am Ende ein kurzes Fazit zu ziehen: Ein solches Buch für den deutschen Protestantismus herauszubringen, ist und bleibt ein verdienstliches Unterfangen, freilich eines, das manche ungelösten Probleme aufweist, die weniger in der wissenschaftlichen Aufarbeitung der oft lückenhaften biographischen Überlieferung liegen, sondern in der *Auswahl* der Personen. Letztere vermag nicht immer zu überzeugen, wenngleich niemand von heutiger – wie übrigens auch damaliger – Warte aus anstehen sollte, über Glaubensbindung und Motivlage für widerständiges Verhalten zu urteilen. Deshalb wäre es auch ungerecht, das Werk ausschließlich in kritischer Perspektive zu betrachten und Herausgebern und Beiträgern vorzuhalten, sie seien ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden. Vielleicht war das auch (noch) gar nicht möglich, weil die eindeutige Begrifflichkeit fehlt und die Anknüpfung an die altkirchliche Tradition von Märtyrern und Konfessoren das Kontinuitätspotenzial einer zweitausendjährigen (Kirchen-) Geschichte überschätzt und überdehnt. Bedenkenswert scheinen mir die abschließenden Überlegungen von Martin Ohst, der hier noch einmal zitiert werden soll:³⁶

„Begriffe sind keine leblosen Gegenstände, die man nach Belieben für den je eigenen Gebrauch umformen und herrichten kann. Vielmehr beeinflussen sie subtil denjenigen, der sich ihrer bedient. Sie bestimmen die Wahrnehmungsperspektive und geben Wertungen vor [...]. Das alles lässt sich studieren an diesem groß angelegten Versuch, zunächst den Begriff des Märtyrers derart umzuformen, dass er zugleich evangelisch verantwortbar und neuzeitlich plausibel wird und sodann am Leitfaden dieses Begriffs an die evangelischen Opfer von organisiertem Terror und Mord im 20. Jahrhundert zu erinnern [...]. Der Verzicht auf diesen Begriff und die Suche nach einem genuin evangelischen Funktionsäquivalent hätten sicher viel Mühe bereitet. Aber das Buch zeigt so, wie es nun einmal geraten ist, dass diese Mühe richtig investiert gewesen wäre.“

³⁵ Deshalb sind Titelwahl und Rezension des Handbuches im Rheinischen Merkur nicht nur antifeministische Polemik, sondern verfehlen auch das Ziel sachlicher Kritik; vgl. Wolfgang Thielmann, Blutzeugen mit Frauenquote, in: Rheinischer Merkur Nr. 12 (23. 03. 2006).

³⁶ Ohst (wie Anm. 30), 376f.